

ВВЕДЕНИЕ

Одним из закономерных следствий демократических перемен в нашей стране, произошедших после 1985 г., стало возрождение религиозности. Наряду с активизацией деятельности традиционных для России религий (православия, ислама, буддизма и иудаизма) начали появляться и совершенно новые формы религиозной и духовной жизни. К ним относятся как хорошо известные на Западе крупные новые религиозные движения – Общество сознания Кришны, Церковь Объединения Муна, Сайентология, так и многочисленные группы отечественного происхождения. Их активность достигла апогея в середине 1990-х годов, и в итоге, после скандалов, связанных с Аум Синрикё и Белым Братством Юсмалос, в Российской Федерации был принят закон 1997 г. «О свободе совести и религиозных объединениях», существенно ограничивший их распространение.

К началу 2000-х годов общественно-политическая, а вместе с ней и религиозная ситуация в нашей стране стабилизировалась. Тем не менее, можно утверждать, что *новые религиозные группы и движения* утвердились в России как постоянное явление и представляют собой важный объект научного изучения. Наиболее крупные из них уже представлены в различного рода справочниках по религиям России. Это, прежде всего, энциклопедия «Народы и религии мира» (1999), «Религии народов современной России» (1999), словарь-справочник, изданный Российской Академией Государственной службы при президенте РФ, – «Новые религиозные культы, движения и организации в России» (1998).

Несмотря на то, что сложилась уже определенная научная традиция исследования новых религиозных движений, в частности, они включены в единую классификацию религий (см.: Melton G. Encyclopedia of American religion. 1989; Пучков П.И. К вопросу о классификации религий // Этнос и религия. 1998), тем не менее, изучение явлений новой религиозности как це-

лостного феномена только начинается. Особенно остро стоит проблема определения самого этого понятия.

В средствах массовой информации и в научных публикациях общепринятым является противопоставление «традиционных» и «новых», «нетрадиционных», религиозных групп и течений, хотя вопрос о том, по каким именно параметрам, кроме временного, «новые» религии отличаются от «старых», и что стоит за их так называемой «нетрадиционностью», пока не получил удовлетворительного ответа.

Общепризнанно, что *новые религии* стремятся быть не только над-этническими, подражая в этом мировым религиям (христианству, буддизму, исламу), но и над-конфессиональными. Однако, несмотря на свой «универсализм», многие новые религиозные движения (НРД) имеют либо явную этнокультурную, либо, обычно не декларируемую, но часто также весьма очевидную конфессиональную окраску. Другие движения столь синкретичны, что их действительно сложно по внешним признакам соотнести с какой-либо одной этнической или конфессиональной культурой. Но и они не могут обойтись без использования широкого набора доктринальных положений и элементов культа, заимствованных у конкретных этносов и религий.

Проблема адекватного обозначения всей совокупности нетрадиционных форм духовной и религиозной жизни изначально была одной из самых сложных. Причина этого кроется в социальной остроте темы – введение любого, даже внешне нейтрального, термина или определения неизбежно ставило его автора по одну из сторон баррикад – защитников или противников «нетрадиционных религий». Тем не менее, даже беглый взгляд на существующие обозначения нетрадиционных форм религиозной жизни помогает понять и само явление, и современное состояние его изучения.

Понятие «новая религиозность» – не более чем абстракция для обозначения целого ряда явлений современной социальной жизни. Однако у этих явлений, на наш взгляд, есть несомненное, хотя и трудноопределимое, единство. В определении его и состоит наша задача.

Основатель психологического изучения религии Уильям Джеймс писал, что «всякая религия есть реагирование всего существа человека на жизнь». Следовательно, новая религиозность – 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. В социально-историческом аспекте под новой религиозностью мы понимаем, прежде всего, такие формы восприятия сверхъестественного, которые выходят за рамки этнических групп, с одной стороны, и широко распространившихся еще в первом тысячелетии нашей эры религий (христианства, ислама, буддизма), с другой.

Эти две сосуществующие с *новой* формы религиозности корректно называть соответственно этническими и мировыми религиями. Первые часто также называют *национальными*, что не вполне корректно хотя бы по причине неопределенности самого термина «нация». В отношении этнических религий среди этнологов и антропологов принято использовать термин «традиционные». Однако традиционными часто называются и мировые религии, противопоставляемые при этом религиям *нетрадиционным*, под которыми понимаются в этом случае любые формы новой религиозности.

Первоначально термин «традиционные религии» или «традиционные верования» употреблялся в зарубежной антропологии и советской этнографии только в отношении духовной жизни народов до проникновения к ним мировых религий. Например, в 1986 г. вышел сборник «Традиционные и синкретические религии Африки», первая часть которого посвящена верованиям африканцев до их знакомства с христианством и исламом. В отечественной историографии под «традиционными верованиями народов Сибири» аналогичным образом понимались шаманизм, промысловые и прочие культы коренных народов данного региона до его русификации.

Но уже в 1980-х годах в советской науке сочетание «нетрадиционные религии» начинает обозначать и нечто другое. В работах религиоведов и философов, посвященных бурно распространяющимся в странах Запада с 1960-х годов духовным учениям восточного происхождения (так называемый неоин-

дузм, необуддизм), «нетрадиционными религиями» называются их организационные структуры, конкурирующие с господствующими в этих странах христианскими конфессиями (см., например: Балагушкин Е.Г. Критика современных нетрадиционных религий. М., 1984; Гуревич П.С. Нетрадиционные религии на Западе и восточные религиозные культы. М., 1985).

В самом конце 1980-х – начале 1990-х, когда многие из упомянутых в этих работах религиозных объединений появились в России, к ним добавились самые разнообразные религиозные и так называемые «группы духовного поиска» отечественного происхождения. В это время противопоставление «традиционных» и «нетрадиционных», или «новых», религий стало широко использоваться как в академической среде, так и в средствах массовой информации. При этом «традиционное» получило значение освященного традицией, временем, прошлым и оценивалось сугубо положительно.

Сама указанная оппозиция отнюдь не является универсальной: если рассматривать работы зарубежных исследователей, то там формы реакции общественных групп на проявления новой религиозности существенно различаются в зависимости от культурно-конфессиональной ситуации в каждой стране. Так, для польской науки показательным названием одной из статей в сборнике, посвященном новым религиям: «Новые религиозные движения как вызов католической Церкви», т.е. актуальным стало противопоставление «НРД – католицизм».

Неудачность и двусмысленность термина «нетрадиционные» достаточно быстро стала очевидной большинству исследователей. Поэтому авторы популярных справочников воспользовались введением так называемого «этнокультурного критерия» для обоснования отличий между конфессиями по данному признаку: нетрадиционными стали называться такие «религиозные комплексы, которые исторически не унаследованы от прошедших эпох определенным этносом, не свойственны его религиозной духовности, не укоренились в быту, культуре, нетрадиционной для определенных этносов может быть как мировая религия, традиционная для других, так и новые религиозные образования, базирующиеся на нетрадиционной основе» [Новые религиозные культы..., 1998. С. 161].

К сожалению, пока ученые вели терминологические дискуссии, противопоставление «традиционных» и «новых» религий получило четкое содержательное наполнение в правовых документах, а именно в Федеральном Законе 1997 г. «О свободе совести и о религиозных объединениях». Хотя его принятие проходило в бурной полемике, принятый вариант недвусмысленно отразил победу одной из сторон. В преамбуле Закона записано: «Федеральное Собрание Российской Федерации, подтверждая право каждого на свободу совести и свободу вероисповедания, а также на равенство перед законом независимо от отношения к религии и убеждений, основываясь на том, что РФ является светским государством, признавая **особую роль православия** в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры, **уважая христианство, ислам, буддизм, иудаизм и другие религии, составляющие неотъемлемую часть исторического наследия народов России**,... принимает настоящий Федеральный закон» (курсив наш: А.О., Ю.Ф.).

Перечисление конфессий в этом отрывке происходит в очевидном историческом контексте. Ясно, что именно упомянутые там религии отнесены к традиционным для России и «положительным». Далее в тексте Закона ни одна из религий вообще не называется, но значимые для его содержания характеристики четко отделяют вышеуказанные конфессии от всех иных в юридической практике. Религиозные объединения делятся в Законе на религиозные группы и религиозные организации. Последние являются юридическими лицами и получают ряд прав. Религиозную организацию могут создать не менее 10 граждан РФ, объединенных в религиозную группу, у которой имеется подтверждение ее существования на данной территории на протяжении не менее 15 лет (!), выданное органом местного (!) самоуправления (ст. 9, п. 1). Религиозная организация или Церковь, даже существующая за пределами РФ не одно тысячелетие, может лишь открыть свое представительство, которое, впрочем, «не может заниматься культовой и иной религиозной деятельностью» (ст. 13, п. 2). Таким образом, Закон явно работает в пользу религий традиционных для России, причем «источником» традиционности должен являться кон-

кретный регион. Согласно логике закона, группа последователей одной из школ тибетского буддизма в Калмыкии будет считаться «традиционной», а аналогичная ей, но в Москве – относящейся к необуддизму.

Основные права, получаемые религиозными объединениями таковы: право священнослужителям на отсрочку от военной службы и сборов (ст. 3, п. 4), право создавать свои образовательные учреждения (ст. 5, п. 3), право получать от государства налоговые и иные льготы, а также финансовую, материальную и иную помощь в реставрации, содержании и охране зданий и объектов, являющихся памятниками истории и культуры (ст. 4, п. 3), и главное – «право собственности на имущество, приобретенное или созданное ими за счет собственных средств, пожертвованное гражданами, организациями или переданное религиозным организациям в собственность государством» (ст. 13, п. 2). Даже не вдаваясь в подробности, видно, что возможности объединений, получивших статус организации и, следовательно, имеющих перечисленные права, неизмеримо выше, чем возможности групп.

Говоря о терминологии, необходимо также упомянуть термин *культ*, который довольно часто используется по отношению к нетрадиционным религиозным сообществам, причем обозначает он в этом контексте не только процесс почитания определенного объекта – божества, человека, предмета, как в словосочетаниях «отправление культа», «культовое сооружение», «предметы культа», но и устойчивое объединение людей с целью такого почитания.

Под *религиозным движением*, как правило, понимают совокупность религиозных организаций и прочих сообществ, разделяющих общие основные идеи и следующие схожим практикам.

На практике в российских научных и справочных изданиях, если рассматривать их в совокупности, термины «новые (нетрадиционные) религии», «новые (нетрадиционные) религиозные движения (группы, объединения)», «новые духовные общества (объединения)» употребляются как синонимы для обозначения практически всех форм духовной и религиозной жизни, осуществляемой вне перечисленных в «Законе» конфессий,

т.е. православия, ислама, иудаизма и буддизма в регионах его традиционного распространения (Калмыкия, Бурятия).

Поскольку в нашей работе обильно цитируются самые разные источники, унифицировать терминологию собственного текста было бессмысленно. По этой причине мы также считаем условно синонимичными приведенные выше термины, отдавая предпочтение следующим: «новые религиозные движения» (НРД) и «новые религиозные группы».

Данное исследование написано на основе полевых материалов, собранных нами в ходе многолетнего изучения различных групп и движений новой религиозности. Они состоят из полевых записей авторов (личных наблюдений, записей разговоров с участниками исследуемых групп, интервью с руководителями движений, записей лекций и семинарских занятий), а также – печатных изданий в виде рекламных проспектов и программ занятий, видео- и аудиоматериалов.

За некоторыми исключениями полевые исследования проводились авторами независимо друг от друга в разных группах и в разные годы, в целом охватывая период с 1992 по 2003 гг. В своей работе мы отдавали предпочтение относительно малоизученным и менее известным (по крайней мере, в России) религиозным группам и движениям, привлекая сравнительный материал о крупнейших НРД, таких как Общество Сознания Кришны, Церковь Объединения, Сайентология, из работ других авторов, как отечественных, так и зарубежных. С 1992 по 1995 гг. наибольшее внимание было уделено Церкви веры полноевангельской, известной как Церковь Христа, Московскому Суфийскому Духовному Центру, Всемирному Духовному Университету Брахма Кумарис, Московскому обществу преданных Сатья Саи Бабы, а также деятельности эзотерических учителей, прежде всего Авессалома Подводного. В 1999–2001 гг. исследования проводились в Центре Шри Чинмоя, группе Сант Мат, Миссии Чайтаньи, обществе Сахаджа-йогов, группе духовного совершенствования Фалуныгун, Обществе Шри Чайтанья Сарасват Матх. В этот же период был собран материал по целительскому движению Рейки (клуб «Фомальгаут Плюс»). Также в это время была начата работа в буддийских группах, прежде

всего в Дхарма-центре, которая продолжилась затем в 2003 г. в Центре Падмасамбхавы и Дзогчен-общине.

В основе нашей работы лежал метод «включенного» или «участвующего» наблюдения (participant observation), хотя он существенно отличался от того, что в антропологии традиционно вкладывается в это понятие. При изучении культуры бесписьменных народов под *включенным* понимается такое наблюдение за жизнью этнической группы, которое подразумевает продолжительное (от нескольких месяцев до нескольких лет) проживание в поселении этой группы. Но несмотря ни на что, антрополог всегда оставался *изучающим, спрашивающим, наблюдающим*, ведь культурная дистанция между ним и *Другими* была неизбежна. При изучении малых групп современной культуры, в частности, религиозных движений, включенное наблюдение осуществимо в полном смысле этого слова. Более того, это единственно возможный в данном случае метод исследования. Конечно, можно прийти на открытое мероприятие религиозной группы, наблюдать за происходящим, а потом просить разъяснений. Однако это осуществимо только на формальных мероприятиях, а все, что могут в такой ситуации ответить его участники, содержится в рекламных проспектах и брошюрах, издаваемых этим религиозным движением. Таким образом, единственный способ узнать, что же реально происходит в той или иной религиозной группе, это участвовать в ее жизни, не афишируя свои научные цели, но и не дистанцируясь от других ее членов. Эту задачу в значительной мере облегчает то обстоятельство, что во всех группах и движениях новой религиозности высок процент новичков, и практика постоянного задавания всевозможных вопросов является абсолютной нормой, а во многих движениях существуют и специальные институциональные формы обучения неофитов. В связи с этим обычно не возникает никаких проблем с вхождением в группу, нет необходимости в какой бы то ни было конспирации, «внедрении» и т.п. В ходе полевых исследований мы руководствовались следующими основными принципами: не скрывать, но и не афишировать свою профессиональную подготовку; выходить из группы, когда пребывание в ней становилось невозможным в связи с предъявлением определенных требований

(обязательного официального членства, участия в рекламных акциях, «правильного» освещения деятельности движения в прессе и т.п.).

Таким образом, наше исследование естественным образом основывалось не на отношениях субъект – объект, а на концепции диалога с последователями новой религиозности. В настоящее время, к сожалению, идея межрелигиозного диалога в нашей стране реализуется исключительно между четырьмя традиционными религиями, тогда как нетрадиционные религии из этого диалога исключены. Как отмечал известный отечественный исследователь новых религиозных движений Е.Г. Балагушкин: «К сожалению, приходится констатировать, что мы далеки от полного понимания специфики современных религиозных новаций и только ищем правильные формы взаимоотношений общества и государства с новыми сектами и культурами на современном, демократическом этапе развития нашей страны» [Новые религиозные культы, движения и организации в России, М., 1998. С. 9]

В связи с этим, ученые, изучающие новые религиозные движения, фактически обладают монополией на их представление обществу и, следовательно, несут большую ответственность за форму этого представления. Существует также ответственность перед конкретными людьми, членами новых религиозных групп и движений; корректность по отношению к этим людям и к идеям, в которые они верят, была одной из «максим» нашего изложения. Все цитируемые в тексте высказывания активистов религиозных и духовных групп были сделаны ими публично или в интервью, которые давались для публикации. Сказанное членами групп в частных беседах, независимо от того, касалось ли это их личной жизни или деятельности религиозной группы, мы используем анонимно. Идеи и речевые практики новых религиозных групп мы передавали *на их собственном языке*, графически это выражено курсивом во всех тех случаях, когда мы используем слова, специфические для данной религиозной группы (*шубитинг* и *пуджа* у сахаджайгогов, *клер* и *одитинг* у сайентологов), или, когда обычные слова используются в специфических значениях (*самореали-*

зация и чистка у сахаджа-йогов, Великий Закон и совершенствование членов групп Фалуньгунь).

В настоящее время существует обширная историография новой религиозности, причем в разных странах сложились свои традиции изучения этого феномена, обусловленные спецификой религиозной ситуации и особенностями формирования и распространения новых религий. В первой главе данного исследования рассматривается история изучения новых религий в США и странах Западной Европы, России, а также их особенности в странах Востока, прежде всего, в Индии и Японии. Кроме того, в первой главе поднимаются методологические вопросы изучения новой религиозности: время и причины возникновения новых религий, способы их классификации, а также предлагается взглянуть на феномен новой религиозности в широком контексте современной философской и культурологической мысли.

Основная идея книги – попытка структурного рассмотрения явления новой религиозности как целостного феномена на основе трех выделенных параметров: учения, организационные формы, религиозные (или психофизические) практики. Им посвящены соответственно вторая, третья и четвертая главы. Каждая из них не только описывает соответствующий аспект новой религиозности, но и представляет авторский взгляд на решение некоторых методологических проблем гуманитарного знания. Для второй главы – это проблема соотношения идеологического текста (набора текстов) и социальной реальности, для третьей – процесс оптимизации организационных форм малых групп в социуме, для четвертой – духовные потребности и искания современного человека.

Пятая глава посвящена феномену, в котором новая религиозность, получила, на наш взгляд, максимально полное выражение. Этот феномен условно назван «эзотерической субкультурой» и представляет собой как бы почву для тех более институционализированных форм новой религиозности, о которых идет речь в предыдущих главах. В этой субкультуре и идеи, и люди находятся в свободном поиске, взаимодействуя друг с другом без того организующего начала, которое мы видим в лидерах оформленных новых религиозных движений и групп.

Мы искренне признательны всем, кто помогал нам на разных этапах в ходе работы над книгой, без чьих советов, критических замечаний и моральной поддержки эта работа могла бы остаться незавершенной. Особую благодарность мы выражаем Р.Ш. Джарылгасиновой, А.А. Белику, Б.- Р. Логашовой, А.А. Никишенкову, Е.С. Сафроновой.

Мы также хотим поблагодарить всех упомянутых и анонимных героев нашей книги за их участие в нашем исследовании.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Основные проблемы изучения новой религиозности

Термины и определения. Временные границы и внутренняя структура.

Несмотря на большое количество работ, посвященных новым религиям и религиозным движениям, исследователи до сих пор не пришли к единому мнению относительно многих вопросов, даже таких основополагающих, как определение временных и культурных границ этого явления. Сложность заключается не только в том, что это явление современное, развивающееся, но и в том, что изучается оно в рамках самых разнообразных научных парадигм: этнографической, философской, исторической, социологической, востоковедческой, религиоведческой, психологической, а также теологической. Разнообразие подходов и оценок препятствует выработке единой концепции новой религиозности, что отражается и в отсутствии единства терминологии.

Существующий спектр дефиниций религиозных сообществ, не относящихся к мировым или этническим религиям, чрезвычайно широк: *новые секты, тоталитарные секты, экзотические культы, новые религии, новые восточные религии, новые духовные движения...* Термины *культ* и *секта* в настоящее время признаны откровенно оценочными, их употребление ограничено кругом антикультовой литературы и авторами, выступающими как непримиримые противники любых форм новой религиозности. Кроме того, эти термины определяют место явления, связывая его с традицией средневековых сект, религиозных новообразований XVIII и XIX вв., в то время как большинство серьезных исследователей выделяют современные новые религии в совершенно особую категорию, гораздо в меньшей степени связанную с религиозными движениями прошлого, чем с особенностями современной эпохи.

Отечественный философ Е.Г. Балагушкин, рассматривая понятия *тоталитарная секта* и *деструктивный культ*, отмечает, что под эти определения подпадает любая авторитарная, иерархическая организация, не только религиозная, но и политическая, психотерапевтическая, образовательная, коммерческая, «практикующая вербовку и прибегающая к использованию контроля сознания» [Новые религиозные культы, движения и организации в России, 1998, с.117]. Автор предлагает отказаться от тотального использования этих терминов относительно всех новых религий, признавая, что в ряде случаев мы все же имеем дело с явлениями, подпадающими под это определение. Таким образом, в настоящее время под *деструктивным культом* понимается экстремистская разновидность новых религий. Для них характерна жесткая, иерархическая структура, строгая дисциплина, постоянный контроль за поведением, требование беспрекословного подчинения; участие в них оказывает деструктивное воздействие на сознание, создает угрозу психическому здоровью личности. К числу *деструктивных культов* относят такие организации, как Белое Братство ЮСМАЛОС, АУМ-Сенрикё [Словарь религии народов современной России, 1999. С. 87] .

Несмотря на то, что большинство авторов согласны с тем, что необходимо отделять понятие *деструктивные культы* от понятия *новые религиозные движения*, многочисленные определения НРД ничем не отличаются от определений деструктивного культа, особенно в справочных и учебных изданиях. В частности, в учебнике «Основы религиоведения» под редакцией И.Н. Яблокова указываются следующие основные черты НРД: иерархическая структура с жестким авторитаризмом харизматического лидера, оппозиционность к официальным ценностям и идеалам, коллективный культ, психологическое манипулирование личностью [Основы религиоведения, 1994. С.171]. Авторы «Словаря религии народов современной России» также утверждают, что НРД являются «искусственными образованиями», ставящими перед собой далеко не религиозные цели, и выделяют характерные черты этих движений:

1. эклектизм вероучения и религиозной деятельности – причудливая смесь христианства, буддизма, индуизма, ислама с

окультизмом, теософией, каббалой, йогой и тому подобной вневероисповедной мистикой;

2. социальная мимикрия: стремление скрыть свою псевдо-религиозную сущность под светскими названиями «научный фонд», «центр», «ассоциация»;

3. строгая организационно-иерархическая структура;

4. нацеленность на трансформацию сознания членов организации с помощью специфических средств (медитации, чтение мантр, гипноз, наркотические средства);

5. активная миссионерская деятельность;

6. стремление к максимальному получению коммерческой прибыли [Словарь религии народов современной России, 1991. С. 299].

Аналогичные определения НРД существуют и в зарубежной литературе, посвященной теме новой религиозности. Например, в сборнике «The social impact of New religion Movements» (1981) и изданном в Италии справочнике «Nuove religioni, culti emergenti, sette» (1991): наличие харизматического лидера, строгая внутренняя дисциплина, наличие значительного числа ритуалов, способность распространять учение, секретность в раскрытии учения.

Несмотря на то, что термины *новые нетрадиционные религии* и *новые восточные религии* достаточно широко используются с 70-х – 80-х годов XX в., условность их очевидна. Действительно, являются ли эти движения *новыми* (т. е. возникшими во второй половине XX в.), *восточными*, *нетрадиционными*? Наконец, являются ли они вообще *религиями*, или мы имеем дело с абсолютно новым феноменом? Сами участники рассматриваемых движений зачастую отрицают и новизну, и даже религиозный характер своих организаций, предпочитая называться духовными движениями, университетами, центрами.

Многие НРД называют *восточными*, имея в виду, что они были привнесены на Запад учителями из восточных культур, и основываются на определенной религиозной традиции, или, по крайней мере, на отдельных ее элементах, свойственных этим культурам. Но возникает закономерный вопрос, в какой мере эти религии действительно можно называть *восточными*? После выхода книги Эдварда Саида «Ориентализм» (1978) само это, вроде бы очевидное для нас понятие подверглось крити-

ческому анализу. Как отмечал Саид, «Восток – это целиком европейское изобретение». Ориентализм как изучение Востока, во-первых, создан востоковедами, во-вторых, обозначает образ мысли, основанный на эпистемологическом и онтологическом разделении между Востоком и Западом, в-третьих, это корпоративный институт, поддерживающий разделение между Востоком и Западом. Таким образом, ориентализм сам является лишь интеллектуальной и идеологической традицией. Этот *Восток* имеет гораздо больше отношения к нашему миру, чем к 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.

Эти функции принципиально отличаются от основных функций «писаний» в мировых и этнических религиях, которые воспринимаются, прежде всего, как содержащие ритуальные тексты и поведенческие предписания. Такие предписания иногда декларируются и в сочинениях лидеров новорелигиозных групп, однако, чаще всего реально действующие в них правила поведения устанавливаются другими средствами, о которых будет рассказано ниже.

Известный американский теолог Харви Кокс в книге «Обращение к Востоку» писал, что НРД являются в значительно большей степени новыми, чем восточными, хотя сами и утверждают обратное: «В настоящее время они представляют собой целиком западное явление и хорошо понимаются именно в этом качестве» [Сох, 1977. Р. 18]. Дело не только в том, что НРД используют христианские символы и терминологию, западные организационные модели, но и в том, что обращение к Востоку имеет чисто символический характер и полностью принадлежит западной культурной традиции: Восток – миф, цель паломничества и способ протеста против современного общества. Значение образа Востока для человека западной культуры показано, в частности, в книге Германа Гессе «Паломничество в страну Востока» (1932). Целью паломничества являлся не географический Восток, но объединение всех участников путешествия в духовную общину, в братство великих умов прошлого и настоящего: «Наша Страна Востока... была отчизной и юностью души, она была везде и нигде, и все вре-

мена составляли в ней единство вневременного» [Гессе, Избранное, 1991. С. 39]

В настоящее время большинство авторов используют наиболее нейтральный термин: *новые религиозные движения* или *НРД*. Один из ведущих специалистов в этой области – А. Баркер – пишет: «Большинство НРД современной волны мы называем новыми, учитывая, что в своей теперешней форме они появились уже после Второй Мировой войны; религиозными, поскольку они предлагают религиозное или философское мировоззрение или средства, с помощью которых может быть достигнута какая-либо высшая цель, например: трансцендентальное знание, духовное просветление, самореализация или “истинное развитие”» [Баркер, 1997. С. 166].

Е.Г. Балагушкин также предлагает использовать термин *новое религиозное движение* как обладающий мировоззренческой нейтральностью и принятый в зарубежной литературе, а также термин *нетрадиционная религия*, под которым подразумеваются религиозные комплексы, исторически не унаследованные от прошедших эпох определенным этносом, не свойственные его религиозной духовности, не укоренившиеся в быту и культуре, а распространившиеся в результате миссионерской деятельности проповедников с их исторической родины. «*Нетрадиционной* для определенных этносов может быть как мировая религия, традиционная для других, так и новые религиозные образования, базирующиеся на нетрадиционной основе» [Новые религиозные культы..., 1998. С. 161].

Изучение новой религиозности обостряет и полемику вокруг вопроса о том, что собственно следует называть религией. Некоторые научные направления, определяя религию как веру в Бога, исключают буддизм, другие предлагают дефиниции столь всеобъемлющие, что включают в понятие религии политические течения (марксизм, фашизм и т.д.), масс-медиа, некоторые направления в психологии, в частности, психоанализ.

Если проанализировать наиболее употребительные значения слова «религия» в повседневных речевых практиках, как письменных, так и устных, можно увидеть, что в восприятии наших современников под религией чаще всего реально понимаются два разных феномена: часть традиционной культуры народа и система личных убеждений этического характера, ос-

нованная на признании существования высшей духовной силы. Обратимся к этимологии латинского слова: «religare» буквально означает: «связывать заново» или «собирать вместе». По версии французского лингвиста Эмиля Бенвениста «religio» в раннеримских источниках противопоставлялось суеверию и подразумевало собирание воедино «правильных» культовых предписаний. Другие авторы предпочитают значение «связывание». Развитие интерпретации этого значения рождает один из мифов современной народной психологии: религия призвана восстанавливать целостность человека, его гармонию с природой. Впрочем, если пытаться определить, когда же эта гармония имела место, то придется воспользоваться еще одним, уже не столь современным мифом – о золотом веке человечества. Переходя от мифологии к науке, стоит упомянуть мнение ряда ученых о том, что сам термин «религия» имплицитно отсылает нас к европейской культуре и вполне определенным религиям, называемым монотеистическими или авраамическими и имеющим семитское культурное происхождение. В отношении других культур предлагается использовать термины «учение» (например, Конфуция), «этическая система» (конфуцианство), «система» или «комплекс» верований (например, индуистских).

Если же называть некоторую часть комплекса идей и соответствующих им поведенческих установок и действий любых народов религиями, то возникает вопрос о специфике этой части их мировоззрения и культуры.

«Религия это вера в Бога» - едва ли не самое распространенное «профанное» определение религии. Однако универсальным его можно признать только, если широко понимать два составивших его фундаментальных понятия: *вера* и *Бог*. Что есть вера? не просто *убеждение в существовании*, но особая, сегодня практически повсеместно осознаваемая и противопоставляемая рациональному знанию установка. Что есть Бог? Каков Он? Личность или безличная сила? У Него множество эпитетов, образов, воплощений. Но везде Бог или боги народа – предел его мышления, максимально возможная абстракция на данном уровне его духовного и психологического развития.

Разумеется, существует и множество научных определений понятия «религия». Большинство из них базируются на утверждении наличия веры в сверхъестественное, например: «религия – мировоззрение, миропонимание, мироощущение, а также сопряженное с ними поведение людей, определяемое верой в существование сверхъестественной сферы» [Рогалевич и др., 2003. С. 5]. В нем очень верно отмечены две составляющих религии ? идеи и действия, но сущностный признак не объяснен, а лишь перефразирован. Что естественно и что соответственно сверхъестественно? Где граница? Неизменна ли она? Может быть, религиозность - это такое видение мира, которое как раз подразумевает его разделенность? Ведь говоря о религии, мы всегда сталкиваемся с противопоставлениями: сверхъестественное ? естественное, сакральное ? профанное, духовное – материальное, вечное – преходящее, видимое – сокрытое и т.д.

Известнейший философ XX в. Э.Фромм понимал под религией «любую разделяемую группой систему мышления и действия, позволяющая индивиду вести осмысленное существование и дающую объект для преданного служения» [Фромм, 1989. С. 158]. Такое определение действительно лучше отвечает современному положению дел, но под него легко подпадают и многие (если не все) светские идеологические системы.

Очевидно, что использовать классические определения религии применительно к разнообразным формам новой религиозности достаточно сложно. В некоторых НРД вера в бога может отсутствовать, а культовая сторона никак не выражаться. Как отмечает П.И. Пучков, одной из характерных особенностей НРД является то, что каждое из них представляет собой «не единое религиозное учение, а совокупность широко распространившихся... довольно разнообразных верований, приемлющих идеи оккультизма и не признающих резкую грань между Богом и человеком» [Пучков, 1998. С.10]. На основании этого критерия (веры в сверхъестественное) ряд авторов отрицает религиозный характер НРД, утверждая, что для них, напротив, характерна *квази-* или *псевдорелигиозность*. Квазирелигиозность отличается от религиозности объектом поклонения: если религиозным формам присуща вера в сверхъестественное существо, то квазирелигиозность предполагает веру в естествен-

ное, в частности, в личности. Действительно, участники многих НРД обосновывают положения своих учений апелляцией к Космической энергии, Универсальной жизненной силе и т.д.

Отечественный востоковед Е.А. Торчинов поднимает вопрос, стоит ли в принципе заниматься поисками адекватного определения религии, или, может быть, «достаточно ограничиться тем фактом, что все мы владеем некоторым интуитивным пониманием того, что есть религия, или, по крайней мере, набором тех признаков, которые её характеризуют» [Торчинов, 1998. С.23 ? 24]. Как писал еще в начале XX в. Уильям Джеймс, слово «религия» следует рассматривать скорее как собирательное имя, нежели как обозначение единого и цельного явления. С точки зрения Джеймса, все попытки создать некое отвлеченное понятие, в котором особенности конкретных религий стираются, больше затемняют явление, чем проливают на него свет. Стоит упомянуть точку зрения известного социолога религии Р. Белла, который отмечает, что «религия как понятие существует только в научном анализе» [Белла, 1970. С. 268].

Идеи, изложенные Е.А. Торчиновым в книге «Религии мира. Опыт запредельного» (1998), представляют особый интерес как попытка представить религию в качестве целостного психологического феномена. Автор развивает и обосновывает принципиально новый, психологический подход к истолкованию феномена религии, исходя из понятия глубинного религиозного опыта как особой психологической реальности и активно используя разработки представителей трансперсональной¹ психологии (С. Гроф и его школа). Как отмечает Торчинов, существует необходимость не просто обратиться к рассмотрению тех или иных отдельных теоретических проблем религиоведения, сколь бы важными они ни были, а подвергнуть критиче-

¹ Трансперсональное, перинатальное – термины введены С. Грофом. «Трансперсональные состояния – это группа необычных переживаний индивида, в основе которых лежит ощущение, что его сознание расширилось за пределы Эго и трансцендировало границы пространства и времени. Многие из этих переживаний можно интерпретировать как историческую регрессию в биологическое, культурное или духовное прошлое» [Гроф, 1993. С.58–59]. Перинатальное переживание связано с повторным проживанием биологического рождения, родовой травмы [Гроф, 1993. С.118].

скому анализу самые основы методологии религиоведческого исследования и его фундаментальные принципы. В основе религии, по мнению петербургского востоковеда, лежат, и в этом он повторяет идеи У. Джеймса, психические переживания, или состояния, которые позднее, в рамках уже сложившейся традиции могут квалифицироваться как религиозный опыт. Таким образом, Торчинов предлагает следующее определение религии: «это комплекс представлений, верований, доктрин, элементов культа, ритуала и иных форм практики, базирующейся на трансперсональном переживании того или иного типа и предполагающий установку на воспроизведение этого базового переживания» [Торчинов, 1998. С. 64]. Далее, перефразируя У. Джеймса, он выдвигает тезис о «единообразии религиозного опыта», выделяя разные уровни этого опыта: эмоциональный, перинатально-архетипический, трансперсональный, но все эти типы переживаний практически тождественны в различных религиозных традициях и культурах, а все многообразие сводится лишь к уровню выражения этого опыта и его описания.

В соответствии с типом религиозного опыта (перинатального и трансперсонального) Е.А. Торчинов создает свою типологию религий. К религиям с «доминированием перинатального типа» он относит архаические верования (прежде всего, шаманизм) и религиозные системы древнего Ближнего Востока и античности. В религиях с «доминированием трансперсонального элемента» он выделяет две группы: «религии чистого опыта с преобладающей установкой на трансперсональные переживания» (индуизм и буддизм) и «религии, лишенные такой установки», или «библейские» (иудаизм, христианство и ислам). Некоторые религии или религиозные направления он рассматривает в качестве переходных. Например, «даосизм является переходным между религиями перинатального и трансперсонального опыта», а индийская йога «синтезирует оба данных переживания в рамках установки на чистый опыт» [Торчинов, 1998. С. 45].

Эта типология религии, во многом спорная по отношению к религиям вообще, оказывается весьма плодотворной при рассмотрении новой религиозности. Особенно удачным представляется выделение категории религий «чистого опыта», ведь именно эти религиозные системы легли в основу большинства

НРД. По Торчинову, они представляют собой квинтэссенцию религиозности, поскольку «именно трансперсональные переживания различных типов являются основой и религиозного опыта, и религии как таковой».

Авторы, возражающие против термина *новые религиозные движения*, обосновывают свою точку зрения тем, что они не являются «настоящими» религиями. При этом религия рассматривается как положительное явление и поэтому отнесение к ней таких движений как Международное Общество Сознания Кришны или Церковь Объединения, их противники не приемлют. С другой стороны, сами участники многих групп негативно относятся к термину *НРД*, а часто и к самому понятию религии, поскольку видят в ней либо источник розни, либо учреждение, лишенное жизни, и сами не хотят, чтобы их сообщества называли религиями. Например, члены современных суфийских групп отказываются принимать ислам, утверждая, что «можно быть суфием не будучи мусульманином», причем это относится не только к неосуфийским группам, возглавляемыми европейскими или американскими учителями, но к таким традиционным направлениям суфизма, как Орден Ниматуллахи.

Таким образом, представляется чрезвычайно важным при изучении новых религиозных движений и групп избегать оценочного подхода, не пытаться разделить их на «хорошие» и «плохие», «положительно влияющие на психику человека» и «деструктивные», особенно при недостатке объективной информации о том, что именно происходит в тех или иных НРД. Ведь зачастую суждения о них выносятся на основании данных средств массовой информации, стремящихся к сенсации и способствующих распространению разнообразных общественных мифов. Как отмечал Клиффорд Гирц, «одна из самых важных методологических проблем, возникающих при научном изучении религии, заключается в том, чтобы отказаться и от тона деревенского атеиста и от тона деревенского священника, так же как и от их более сложных эквивалентов, для того, чтобы социальный и психологический подтекст отдельных религиозных верований возник в ясном и нейтральном свете. После того, как это будет сделано, общие вопросы, является ли религия «хорошей», «плохой», «функциональной» или «дисфункциональной», исчезают как химеры» [Geerts, 1973. P.123]. В отношении

изучения НРД это положение весьма актуально, ведь проблема религиозности и духовности в современном мире – одна из наиболее актуальных, и ее обсуждение мало кого оставляет равнодушным.

В связи с этим чрезвычайный интерес представляет отношение христианской теологии к новым религиозным движениям. В частности, этот вопрос поднимается в работе известного католического автора М. Малерба «Религии человечества». Он настаивает на том, что «нельзя оспаривать стремление религии к духовности путем поиска связи человека с Богом, даже если оно кажется основанным на непонятной для людей доктрине» [Малерб, 1987. С. 287]. Ведь в противном случае нам пришлось бы отказаться от самой идеи религиозного поиска, и в итоге отойти от основных положений христианства. Таким образом, утверждает М. Малерб, теологи вынуждены с уважением относиться к духовному содержанию учений любых религиозных движений. Тем не менее, он выделяет основной критерий, наилучшим образом характеризующий секту², – использование веры для достижения целей, не имеющих ничего общего с духовностью, например деньги, личные амбиции, политика. Несмотря на неоспоримую истинность данного критерия, его практическое применение вряд ли осуществимо, ведь, как правило, доказать первостепенность таких целей относительно религиозных невозможно.

Если рассматривать новые религиозные движения с юридической точки зрения, то и в этом случае установление точных границ – дело сомнительное и рискованное, из-за множества так называемых законных интересов, религиозных и мирских. Например, если какое-либо движение официально признается религией, то оно освобождается от некоторых налогов, при этом доступ к преподаванию в средней школе во многих странах для него оказывается закрытым. В результате участники групп Трансцендентальной Медитации (ТМ) определяют свое движение как «технику глубокой релаксации и обновления, развивающую внутренние энергетические и интеллектуальные возможности человека, являющиеся основой жизненного успе-

² Под сектой в данном случае понимается квазирелигиозное объединение.

ха». Международный Духовный Университет Брахма Кумарис предпочитает выступать как «духовное и образовательное объединение».

Некоторые движения не согласны с тем, что они *новые*, апеллируя к тому факту, что их учение берет свое начало в традиционной религии. Например, члены Общества Сознания Кришны считают свое движение одной из древнейших религий, направлением вишнуизма.

Результатом всех этих противоречий стало то, что авторы, занимающиеся практическим изучением конкретных новых религиозных движений, в принципе отказались от точных дефиниций этого явления: «Хотя попытки определить, что является НРД, а что нет, безусловно, обречены на неудачу, в рамках здравого смысла этот термин вполне употребим» [Баркер, 1997. С. 84].

Граница, обозначающая феномен новой религиозности, замыкающая его на себе, трудно уловима, ведь восточный мистицизм и различные эзотерические учения распространяются не только в виде религий, но и по другим социальным каналам, в том числе на бытовом уровне (йога, цигун, фэншуй, астрология, хиромантия, практика медитации и т.д.).

Еще одна характерная черта нового религиозного сознания – ориентация на синтез. Исследователи отмечают, что монотеизм постепенно становится номинальным, растворяясь в синкретизме – совокупности соседствующих друг с другом множеством разнообразных религий: «Подчас современному человеку ни одна из них в отдельности не представляется достаточной, чтобы удовлетворить его мировоззренческие, морально-этические и собственно религиозные потребности. Он обращается к нескольким религиям, чтобы раздвинуть для себя религиозную картину мира, выйти за пределы сравнительно узких рамок конфессиональной морали, испытать волнующее разнообразие религиозного опыта, обогатить свой духовный мир благодаря приобщению к разным формам духовной культуры человечества» [Балагушкин, 1998. С. 105].

Исходя из всего вышесказанного, становится очевидным отсутствие четких критериев определения понятия «новое религиозное движение», что, в свою очередь, делает практически невозможным и выделение универсальных параметров клас-

сификации разнообразных НРД. Каждый автор в изучении данного явления исходит, в первую очередь, из установок научной парадигмы, в рамках которой лежат его исследовательские интересы. В итоге многие работы, посвященные одной и той же проблеме, становятся просто несовместимыми друг с другом из-за глубоких методологических и терминологических различий.

Х. Кокс, исследовавший религиозные группы в университетском городке Кембриджа, писал: «когда я разделил десятки групп и движений на индуистские, буддийские и исламские плюс некоторые специфические категории для сикхов и др., стало очевидным, что я не стал лучше понимать феномен неоориентализма, чем прежде. То, что я знал и читал о восточных религиях – священные тексты, исторические исследования – имели очень мало общего с тем, что происходило в Кембридже» [Сох, 1977. Р. 18].

Российский востоковед Г.Е. Светлов также отмечает сложность выработки критериев для классификации новых религиозных движений, так как они весьма отличаются друг от друга по происхождению (т. е. вызваны к жизни разными историческими и социальными обстоятельствами), характеру учения, религиозной практике, формам организации и т.д. Сложность заключается еще и в том, что многие НРД имеют синкретический характер. В своей книге Г.Е. Светлов показал, что японские новые религии представляют собой эклектическое сочетание элементов различных религиозных традиций: синто, буддизма, конфуцианства, даосизма, народных верований, христианства. Несмотря на это, сам автор останавливается на классификации новых религий по их происхождению, а именно по принадлежности к одной из религиозных традиций: «Будучи столь же несовершенным, как и другие [...], этот метод все же исходит из критерия, позволяющего привести многообразие религий к относительно стройной системе» [Светлов, 1994. С. 64]. В соответствии с этим критерием он выделяет среди японских новых религий четыре группы: неосинтоистские, необуддийские, синкретические и движения межрелигиозного согласия.

Действительно, метод классификации религиозных групп по происхождению является наиболее распространенным среди

исследователей самых различных стран и научных школ. В «Энциклопедии американских религий» (1989), изданной американским исследователем современных религий Г. Мелтоном, новые религии представлены следующим образом: движения New Age объединены в одну группу со спиритуальными направлениями – с последователями Сведенборга, психоделическими группами и другими, направленными на изучение возможностей человеческой психики; ряд новых религиозных движений описываются в главе, посвященной группам «старинной мудрости»: розенкрейцеры, оккультные ордена, теософы, последователи Айлис Бейли, а также в главе «магическая семья» – наряду с вуду и сатанизмом. Основная же масса новых религий упоминается в главах, посвященных восточным религиям – это различные суфийские группы, созданные на основе ислама, а также индуистские и буддийские группы и движения.

Новая религиозность – явление настолько разнообразное и многогранное, что создание какой-либо классификации относимых к ней сообществ наталкивается на целый ряд неразрешимых противоречий. В «Энциклопедии американских религий» авторы придерживались, в первую очередь, исторических факторов, определяя принадлежность групп к той или иной «семье», что далеко не всегда корректно, когда мы имеем дело с НРД. Самым неоправданным является отнесение группы последователей Раджниша к джайнизму только на том основании, что сам гуру происходил из джайнской семьи. На логическую противоречивость классификации, предложенной в этой энциклопедии, указывает ведущий отечественный специалист по проблемам типологии и географии религий П.И. Пучков: она «объединяет в одно семейство религиозные группы совершенно различного происхождения и сильно отличающиеся друг от друга в догматическом отношении» [Пучков, 1998. С.14].

П.И. Пучков в специальной статье «К вопросу о классификации религий» приводит свою систему классификации, включая в нее и наиболее крупные из новых религиозных движений. Он выделяет несколько уровней распространения термина *новые религии*. Так, в узком значении – это новые религии, появившиеся в XIX и XX вв. и синтезировавшие в своих вероучениях положения более ранних религий: бахаизм, новые религии Японии, Вьетнама, а также религии, возникшие в странах

Европы и США (в частности, Церковь Сайентологии). Иногда к новым религиям относят и другие культы синкретического типа. Наконец, в самом широком понимании термина *новая религия*, его распространяют и на ряд «маргинальных деноминаций» в протестантизме, необуддизме, неоиндуизме.

Рекордным по своему разнообразию и всеохватности является перечень форм новой религиозности, содержащийся в книге Т. Розака «Незавершенное животное» (1975). Религиозные и духовные сообщества, получившие распространение в западных странах и включенные в этот обширный список разделены автором на 145 направлений, объединенных в 12 широких по составу групп. Наряду с группами иудаистско-христианского и восточного происхождения, а также различными эзотерическими направлениями (теософией, антропософией, каббала, астрология, алхимия, таро), Т. Розак выделяет следующие формы «новой религиозности: психотерапевтическое направление (юнгианская психотерапия, гештальттерапия, психосинтез, гуманистическая психология, трансперсональная психология и т.д.), «неземное исцеление» (хатха-йога, психическая хирургия, чтение ауры, гипнотерапия, гомеопатия), формы телесноориентированной терапии (рольфинг, биоэнергетика, восточные системы физических упражнений и пр.), «органицизм» (экологический мистицизм, культ природной пищи, макробиотика, биоритмика), некую «сумасбродную науку» (экстрасенсорные и парапсихологические исследования, психоделические исследования, психоэнергетика), а также «психотронику», т. е. «мистицизм средств массовой информации, манипуляции с мозгом и т.п.», и некоторые проявления попкультуры, в частности, псевдонаучную фантастику и уфологию. Интересно, что в категории «неопримитивизм и язычество» наряду с колдовством и шаманизмом упоминаются философская мифология К. Юнга, М. Элиаде и Дж. Кэмпбелла [цит. по: Балагушкин, 1984. С.13–14].

Авторы учебника «Основы религиоведения» (под ред. И.Н. Яблокова, 1994) выделяют пять типов новых религиозных движений: неориенталистские, неохристианские, сайентологическое объединения, новая магия, сатанинские группы. При этом отмечается, что произведенное разделение весьма условно, так как между четырьмя первыми группами нет четких границ:

например, Трансцендентальную Медитацию (ТМ) можно отнести к сайентологическому направлению, в то время как сама «Церковь Сайентологии» Р. Хаббарда восприняла некоторые идеи буддизма; неохристианские движения используют элементы магии, медитацию, заимствованную из восточных философско-религиозных систем; неориенталистские движения используют термины христианской и светской западной философии.

В итальянском справочнике «Новые религии, культы, секты» НРД рассматриваются наряду со средневековыми орденами и христианскими сектами, т. е. самыми разнообразными религиозными новообразованиями, которые имели место на протяжении всей истории человечества: в частности, сикхизмом, обществом розенкрейцеров, квиетизмом и т.п. Там же выдвигается идея об объективной сложности изучения и классификации религиозных групп по причине наличия во многих из них нескольких ступеней посвящения. Вследствие чего одна и та же организация может представлять собой различные типы объединения: от широкого круга новичков, обучающихся в духовной школе (университете, центре), до замкнутой эзотерической общины высших руководителей движения. Такая структура действительно характерна для многих НРД, в частности Церкви Объединения, Церкви Сайентологии, Всемирного Духовного Университета Брахма Кумарис.

В издаваемой в России *антикультовой* литературе также существуют различные, часто весьма своеобразные, системы классификации новых религиозных движений. Например, в справочнике «Новые религиозные организации деструктивного и оккультного характера», изданном Миссионерским отделом Русской Православной Церкви в 1997 г., приводится следующее деление: «деструктивные религиозные организации сатанинской ориентации» («Общество друидов», последователи К. Кастанеды, последователи Порфирия Иванова, Церковь Сайентологии); «деструктивные культы матрицы «Экология духа» (Брахма Кумарис, Сахаджа-йога, Рейки); организации «восточной ориентации»; организации «западной ориентации»; гербалайф в качестве «коммерческого культа».

Наконец, сами участники новых религиозных движений или эзотерической субкультуры предпринимают попытки создать

свою, основанную на значимых для них критериях, типологию НРД. Весьма обширный список новых духовных направлений составил А.Г. Свияш, президент Ассоциации духовного и физического совершенствования человека «Разумный мир», один из самых популярных авторов, издающий книги по проблемам духовного развития. Среди множества существующих школ и направлений он выделяет несколько больших групп:

1. Школы психического программирования на успех. Среди них автор выделяет «Системы самопрограммирования» (на основе сочинений Д. Карнеги, Н. Хилла, Д. Рона и др.): «эти техники достаточно безобидны, поскольку они только повышают уверенность человека в себе и помогают ему преодолевать внутренние комплексы, не затрагивая основ его сознания». Школы, применяющие техники манипулирования сознанием и поведением человека (например, систему нейролингвистического программирования – НЛП, теории российского психотерапевта Э. Цветкова из его книги «Тайные пружины человеческой психики») – «это довольно сложные методики, позволяющие отслеживать поведение человека, оценивать его и воздействовать непосредственно на подсознание, минуя сознание... Вопрос о том, насколько безобидными являются эти техники, остается открытым».

2. Школы, использующие для достижения своих целей метод «сознательного взаимодействия с так называемым Непроявленным миром». Странники этого направления прибегают к помощи неизвестных сил, происхождение которых, как правило, не объясняется, хотя они и сопровождают людей в течение всей жизни.

3. Системы и школы духовного воспитания. К этой категории А.Г. Свияш относит, прежде всего, религиозные организации, как традиционные, так и разнообразные экзотические религии (например, Белое Братство, Братство Виссариона и т.д.)

4. Эзотерические центры. К ним автор относит школы, основанные на использовании традиционных восточных духовных систем (йога в самых разных ее формах); школы, придерживающиеся идей Теософского общества (учения Е. Блаватской, Е. Рерих, А. Безант, А. Бейли), в том числе самый большой теософский центр – Международный центр Рерихов (он же Музей Н. Рериха), а также институт «Тетрада», зарегистрирован-

ный как учебное учреждение, обучение в котором «сопровождается мистериями, специальными ритуалами обращения к покровителям в Непроявленном мире»; школы, претендующие на разрешение земных проблем (например, при помощи трудов С. Лазарева); подразделения международных, в основном американских, школ духовного развития (центр Р. Хаббарда, «Фиолетовое движение», «Наука разума»). К ним же автор относит филиалы международной школы «Новый Акрополь» и Всемирный духовный университет Брахма Кумарис. Все они уделяют основное внимание «изменению сознания человека и его отношения к миру».

5. Центры и течения, занимающиеся не только духовным развитием, но и лечением людей: система Рейки, психотерапевтические методики (холодинамика и др.); традиционные восточные методы целительства; школы, использующие методы биоэнергетического (или экстрасенсорного) воздействия на человека, специальные магические техники, привнесенные из древних религий, прежде всего из язычества.

6. Организации и центры, «пытающиеся подойти к явлениям Непроявленного мира с научной точки зрения» [Свияш, 1998. С.35–36].

Исследователи новых религиозных движений часто объединяют большинство вышеперечисленных направлений, рассматривая их как составные части движения New Age или Нового Века (например, в уже упоминавшемся учебнике «Основы религиоведения»). Идея наступления Нового века, основанная на астрологических предсказаниях в связи с перемещением земной оси из созвездия Рыб в созвездие Водолея, действительно очень популярна в самых разных группах и движениях, но этот факт сам по себе не является достаточным основанием для объединения этих групп в единое движение.

New Age, как правило, относят к новой религиозности, хотя это и спорно. Во-первых, идеи Нового Века – не единое религиозное учение, а скорее совокупность довольно разнообразных верований, «приемлющих идеи оккультизма и не признающих резкую грань между Богом и человеком» [Пучков, 1998. С. 10]. Е.Г. Балагушкин отмечает, что New Age – это скорее мировоззренческое движение, хотя оно и содержит в себе и элементы религии. Для научного описания оно представляет

исключительную сложность, так как не имеет ни единого центра, ни системы членства, ни признаваемого всеми лидера. По сути, членами движения являются все, кто читает литературу, содержащую идеи Нового Века, и разделяет изложенные в ней взгляды.

Считается, что движение New Age зародилось в начале 1970-х годов, когда были опубликованы первые книги, представляющие его теоретическую основу («Быть здесь и сейчас» Рам Дасса, «Заговор Водолея» М. Фергюсон и др.), стали выходить первые периодические («East-West Journal») и справочные издания. Различные группы неформально объединились вокруг идеи о радикальной трансформации общества и человека, но средства достижения этой трансформации варьировались достаточно широко от группы к группе и от индивидуума к индивидууму. На индивидуальном уровне трансформация носит очень личный и мистический характер. На общественном уровне она становится «открытым заговором для полной трансформации людей и общества в целом» [Ferguson, 1981. P.11].

Группы New Age очень различаются теми конкретными путями, которыми они ведут людей в *Новый Век*: это широкий спектр оккультно-спиритуальных практик, дополненных самыми разнообразными приемами – от вегетарианства до различных форм магии, медитации и т. д. Некоторые группы полностью принимают религиозный образ жизни и мировоззрение, включающее в себя регулярную духовную практику, чтение религиозной литературы, религиозное поклонение. Многие общества теософской традиции и мистические направления также часто идентифицируют себя с движением New Age. Сегодня этот термин используется для описания новейших теорий будущего для человечества, которое будет заключаться в пробуждении в человеке «высшего Я», освоении им нетрадиционных способов мышления и трансформации своего сознания, улучшении физического и психического здоровья, освоении человеком различных психофизических практик.

В отношении оценки времени зарождения новой религиозности существует два основных подхода. Представители первого утверждают, что разнообразные религиозные инновации были известны на протяжении всей истории человечества, и, в

конечном счете, все существующие в настоящее время религиозные системы были когда-то новыми. Представители другого подхода считают, что современные новые религиозные движения – принципиально новое явление в истории человечества и возникли они в 60–70 годы XX в. как продолжение молодежного контркультурного движения. Существует точка зрения, что спад молодежного движения протеста после апогея его политической активности в самом конце 1960-х гг., во многом был обусловлен распространением нетрадиционных религиозных движений. На самом деле можно говорить не о спаде, а о том, что участники движения в результате своего контркультурного поиска нашли ключевую точку противоречий современности в проблеме религиозности и трансформация психики человека.

Е.Г. Балагушкин представляет особое мнение. Он считает, что история распространения НРД началась на рубеже XIX–XX вв. и разделяется на три совершенно четко прослеживаемых периода. На первом этапе в странах Западной Европы (в первую очередь, в Германии) новые религиозные влияния проникли в среду антиконформистской молодежи, но получили довольно ограниченное распространение среди численно небольших групп учащихся (так называемых вандерфогелей), происходящих из средних социальных слоев в Германии, Австрии и Чехии. Второй период истории нетрадиционных религий в молодежном движении представляет собой определенную временную паузу, их почти полное замирание во многом под воздействием преследований, запретов. На третьем этапе движения сначала носят локальный характер, будучи ограничены очень узким кругом американских битников – литературной богемой Сан-Франциско («сан-францисский поэтический ренессанс»), возглавляемая А. Гинзбергом, Г. Снейдером и Дж. Керуаком. Е.Г. Балагушкин особо подчеркивает, что «третий период, который отделен от первого периодом замирания нетрадиционных религий, является во многом его продолжением». На первом этапе отмечается очень широкий диапазон религиозных исканий: «критическая теология» К. Барта, «религиозный социализм» М. Бубера и П. Тиллиха, пропаганда религиозного восточного мистицизма Г. Гессе, неопрейдистские теории. Уже тогда, отмечает автор, обнаружилась идейная связь восточного мистицизма, попавшего на европейскую поч-

ву, с такими направлениями современной философии, как экзистенциализм, философия жизни и философская антропология [Балагушкин, 1984. С.176].

Очевидно, что возникновение и распространение многих современных форм новой религиозности непосредственно связано с движением контркультуры. В крупнейших новых религиозных движениях в период их становления был достаточно высок процент бывших участников контркультуры. По словам одного из исследователей НРД Дж. Нидлмена, молодежь «составила авангард тех, кто искал альтернативные алтари» [Needleman, 1972. P. 5–7]. Впрочем, нельзя не учитывать тот факт, что молодежное движение в принципе является религиозным и НРД – явление молодежное, основные участники – люди до 30 лет: «то, что преобразующие мир движения опираются почти исключительно на молодых взрослых, имеет для самих движений свои положительные и отрицательные стороны. Несомненно, эти движения используют пыл молодежи, у которой много времени и свободы для великих свершений. Минусом же для всех движений оказывается то, что оно должно искать опору в людях, еще стоящих на пороге психической зрелости, и лишь готовящихся принять взрослые роли...» [Wright, 1987. P. 65–66] Повзрослев, они, как правило, покидают группу, становятся полноценными членами общества, находят работу, создают семью. В противном случае, когда демографический состав группы приближается к показателям общества в целом, многие движения становятся «институционализированными» и начинают походить на те «традиционные» религии, которые они некогда обличали.

Именно в среде молодежной культуры с ее тягой к разного рода экспериментированию и поведенческим крайностям шло заимствование восточных религиозных идей. Именно установкам контркультуры новые религиозные движения обязаны пафосом отрицания истеблишмента. Общество идентифицировалось с западной, европейской культурой, «старые» религии – с истеблишментом, так как при высоком уровне институциональной религиозности в США принадлежность к одной из традиционных церквей свидетельствовала лишь о социальной благонадежности и, таким образом, была в глазах участников движения фальшивой ценностью.

Фритьоф Капра, автор культовой книги «Дао физики», раскрывающей параллели между современной физикой и мистическими учениями Востока, писал: «В шестидесятые годы мы подвергали общество сомнению. Мы жили другими ценностями, у нас были другие ритуалы и другой стиль жизни. Но мы не могли бы действительно ясно сформулировать нашу критику. Разумеется, мы критиковали те или иные конкретные вещи вроде Вьетнамской войны, но мы не создали целостной системы альтернативных ценностей и идей. Наша критика основывалась на интуитивных чувствах... В семидесятые наши взгляды кристаллизовались... В семидесятые годы возникли два новых политических движения – экологическое и феминистское, – обеспечивающие более широкий контекст для нашей критики и альтернативных идей, потребность в котором так чувствовалась в то время» [Капра, 1966. С. 9].

Новые религиозные движения, возникшие во второй половине XX в., несомненно опирались на своих предшественников – теософию и ведантизм. «Исторические и личные связи между теософией первых десятилетий века и энтузиастами дзэна 50–60-х годов не подлежат сомнению», – отмечал Р. Элвуд. Именно в популяризации теософии впервые проявился тот «поворот к Востоку», о котором во второй половине XX в. стали так много писать на Западе: «Турне создателей теософского учения в страны Востока в 70-х гг. прошлого (19-ого) века явилось моделью религиозного пилигримства в эту часть света и утвердило представление о символической роли Индии и Тибета как источника освободительной мудрости. С тех пор Индия стала местом, куда отправляются западные паломники, или откуда приходят религиозные учителя, подобно свами Вивекананде, основателю общества ведантистов, свами Йогананде, создавшему «содружества реализации личности», свами Бхактиведенте, основателю Международного общества сознания Кришны или гуру Махараджи, выступившему главой Миссии Божественного света» [Elwood, 1979, p.216].

Особое значение для формирования новой религиозности сыграла деятельность Д.Т. Судзуки и его ученика А. Уоттса. Еще в 1930 г. был организован Первый дзэнский институт Америки, но тогда дзэн-буддизм не получил широкого распростра-

нения в США, хотя и стал основой для формирования одного из первых НРД современного типа.

Психоделическая революция явилась тем социальным движением, в котором были равно сбалансированы социальные и религиозно-мистические иллюзии. Были организованы экспериментальные «трансцендентные коммун» с целью поиска путей к новым формам социальной жизни при помощи психоделического переживания. Ближайший сподвижник Т. Лири, Р. Олперт, побывав в 1967 г. в ашрамах Индии, вернулся на родину как гуру Рам Дасс и стал широко пропагандировать технику медитации. Постепенно обращение к восточному мистицизму стало рассматриваться как более эффективное средство религиозно-мистической трансформации, чем ЛСД³.

Нельзя не учитывать и исторических факторов, в первую очередь того, что в 1965 г. был отменен закон, ограничивающий иммиграцию из стран Азии, в результате целый поток «духовных учителей» хлынул из Индии и стран Ближнего Востока: в 1965 г. – Свами Бхактиведента, основатель Общества Сознания Кришны, в 1968 г. – Йоги Бхаган, в 1969 г. – Тулку Ринпоче, в 1970 г. – Свами Рама, в 1972 г. – Махараджи. Китайская оккупация Тибета вынудила тибетских лам искать убежище за рубежом и заниматься более активной международной деятельностью. Но есть и другого рода примеры: Мехер Баба приезжал в Англию в 1930-х годах, но не нашел широкого отклика на проповедь своего учения. Деятельность Вивекананды, Д. Судзуки, Йогананды тоже не принесла тогда значительных результатов – возглавляемые ими движения не стали массовыми.

Не подлежит сомнению тот факт, что новое религиозное сознание основывалось на более раннем оккультном мистицизме и восточной мысли, утвердившихся уже в конце XIX – начале XX вв., но новые гуру несли совершенно особый миссионерский дух, кроме того, почва для восприятия этих идей на Западе была уже совершенно иной – это сделали движение контркультуры, возросший интерес к психологии и психоделическая революция.

³ Лизергиновый синтетический диэтиламин, производное лизергиновой кислоты, в природе содержащийся в грибе *Claviceps Purpurea*. Одно из наиболее сильнодействующих психотропных средств.

Заметно отличие новых религиозных движений, возникших в 1960-70-е годы, от религиозных инноваций начала XX в.: если движениям начала века была свойственна ориентация на «избранных» членов, книжность, аскетический дух, то более современным группам – массовость, живая практика, признание особой важности измененных состояний сознания, протест против общества, обращение к глубинам психики, трансформация ощущения реальности.

Изучение нетрадиционных религиозных движений в Европе, США и странах Востока

Российский философ Е.Г. Балагушкин в книге «Критика современных нетрадиционных религий» разделил имевшие место в западных странах оценки новой религиозности на несколько групп. Несмотря на соответствующую времени создания этой классификации идеологически ангажированную терминологию, на нее вполне можно ориентироваться до сих пор, поскольку она исходит из анализа тех тенденций, которые существовали и отчасти продолжают существовать в западном обществе и научном мире и реально повлияли на восприятие и само развитие изучаемого нами явления.

Первая из сформулировавших свое отношение к новой религиозности и НРД в западном обществе группа названа исследователем «леворадикальной». Ее представители подняли на щит теорию оргона или космической энергии Вильгельма Райха (В. Манн, О. Рэкнес), стали теоретиками, связанной с использованием наркотических галлюциногенов “психоделической революции” (Т. Лири, К. Кейси). Будучи в активной оппозиции общественным устоям – являясь деятелями так называемой молодежной контркультуры, они вплетали в свою идеологию некоторые идеи и практики дзэн-буддизма (Керуак и Снайдер), индуизма (Гинсберг), мистифицированной гештальтпсихологии (Гудмен) или теоретически обосновывали само движение контркультуры (Чарльз Рейч). Нетрадиционным религиозным движениям они приписывали непримиримую враждебность существующему строю и видели в них практическую реализацию своего анархистского по характеру идеала совершенного общественного устройства, основанного на освобождении личности от эксплуатации путем создания коммунальных объ-

единений (общин на добровольной основе). Ярким представителем этой группы среди ученых назван Т. Роззак [Балагушкин, 1984. С.16].

Другая позиция в отношении нетрадиционной религиозности обозначена как «теолого-модернистская», а среди ее характерных черт – стремление к «обновлению» вероучения, трансформации структуры религиозности, синкретизму и устранению общественных противоречий [Балагушкин, 1984. С. 20]. Ее сторонники позитивно оценивают как неоориенталистские и неохристианские течения, так и оккультизм, мистику, древние пантеистические представления и суеверия. В основе этой оценки – идея синтеза и взаимообогащения религиозно-философских учений и практик с целью преодоления культурных различий Востока и Запада и достижения прямого контакта с «конечной спиритуалистической реальностью» в противовес присущему «старым» религиям господству традиции и института посредников между Богом и человеком. Своеобразным манифестом этой идеологии послужила опубликованная в виде книги беседа английского философа А. Тойнби и президента одной из крупнейших в Японии необуддистской секты «Сокка-Гаккай» Д. Икеды (на русском языке - Диалог Тойнби: Икеда. М., 1998). К этому направлению отнесены также Х. Кокс, А. Гелен, Д. Белл, П. Майнхольд.

Третий подход представлен в работах западных религиоведов (упомянуты Э. Бенц, М. Марти, Р. Элвуд) и социологов (П. Бергер, Т. Лукман, Р. Белла), трактующих феномен нетрадиционной религиозности с позиций феноменологической социологии знания (Балагушкин, 1984. С. 21). Его распространение, согласно этой точке зрения, связывается с процессом секуляризации и одновременно является свидетельством демократизации и духовного оздоровления общества, поскольку противостоит преобладанию материалистических потребностей. Например, Р.Элвуд в книге «Альтернативные алтари», оценивая идейные истоки и исторические перспективы сектантских религий в США, указывал на их принципиальную схожесть с религиозными движениями середины и конца XIX в., трактуя и те, и другие как «символ оппозиции социальным нормам», а их возникновение как результат реализации «нового религиозного сознания», зародившегося в Америке в результате распро-

странения идей Сведенборга в XVIII в. и восприятия индуизма американскими интеллектуалами XIX в. –Эмерсоном, Торо, Алкоттом (Elwood, 1979. P. 165).

Наконец, четвертая группа исследователей «проникнута стремлением к объективному научному исследованию на эмпирической основе». В основе их работ – социологические концепции М. Вебера, Э. Дюркгейма, Т. Парсонса и Э. Эриксона [Балагушкин, 1984. С. 22–23]. Среди ученых упомянуты имена Б. Вильсона, Б. Джонсона, Р. Утноу, Т. Роббинса, Д. Энтони и т.д.

Очевидно, что российский философ классифицировал не только и не столько научные школы изучения новой религиозности, сколько самые различные по своему характеру и происхождению виды рефлексии и реакции со стороны западного общества на это явление, среди которых к подлинно научной парадигме можно отнести, и то условно, лишь последнюю группу. Такой подход следует считать обоснованным, поскольку во взаимодействии всех этих тенденций в действительности и происходили как формирование отношения к новой религиозности на Западе, так и накопление информации о формах ее проявления.

Данную классификацию в этом случае следует, однако, дополнить, упомянув группу исследователей, а точнее критиков нетрадиционных религий, откровенно принадлежащих к так называемому «антикультовому движению». Во-первых, именно они, часто являясь представителями «традиционных» конфессий, первыми обратили внимание на существование новых религиозных движений, столкнувшись с обращениями родителей и родственников людей, ставших их активными членами. Резко отрицательное отношение к НРД и соответствующая литература однозначно антикультового характера доминировала на Западе с 1960-х до конца 1970-х годов. В это время проходили шумные разоблачительные компании, издавалась откровенно необъективная литература, активно проводилось насильственное депрограммирование участников НРД. Однако в 1970-е годы это отношение перестает быть единственным, а вскоре и доминирующим.

Первые научные исследования новых религиозных движений в США датируются началом 1970-х годов. Книги, обобщающие эти исследования и представляющие сейчас основную

библиографическую базу по проблемам НРД, начали публиковаться в конце 1970-х – начале 80-х гг. Среди них «Strange Gods» Д. Бромлея (1981) – работа, обобщающая данные социологических исследований и обвинения, выдвинутые против культов наиболее враждебными критиками; «Alternative altars» Р. Элвуда (1979), дающая историческую перспективу сектантских религий в Америке. Автор говорит о преемственности между НРД и «старыми новыми религиями», возникшими в XIX в. или в начале XX в.: «На самом деле, вся эта не-нормативная религиозность не так уже нова и чужда современности, как нам это кажется», - отмечал автор. Р. Элвуд оперирует образными понятиями «храм» и «пещера», противостоящими друг другу. Религию «пещеры» исповедуют инакомыслящие, «другие», это призыв к иной мудрости, которая делает ясным и мгновенным то, что лишь смутно узнается в официальном храме. Это зов мага, эзотерического таоиста, тантриста, суфия, оккультиста. Нетрадиционные религиозные движения являются контрастирующей манифестацией традиционным религиям. Их абсолютная новизна обманчива, считает автор, они являются лишь «символом оппозиции социальным нормам».

Исследования Р. Элвуда, а также Дж. Мелтона, уделявших в своих исследованиях большое значение историческому фактору, указывали на существование определенного *нового религиозного сознания*, игравшего важную роль в Америке со времени распространения идей Сведенборга в XVIII в. и восприятия индуизма американскими интеллектуалами XIX в. – Эмерсоном, Торо и др.

Появлялись научные работы, посвященные отдельным направлениям НРД, в частности, «Дорога к тотальной свободе» Р. Валлиса (1977), которая до сих пор считается лучшей книгой о Церкви Сайентологии.

Самый полный список всех существующих в США религий – в «Энциклопедии американских религий», вышедшей в 1978 г. Он содержит информацию о более, чем 1300 церквях и других конфессиональных и вне-конфессиональных религиозных группах. Новые религиозные движения включены туда наряду с традиционными христианскими деноминациями.

В 1970-е годы проводилось множество конференций, посвященных НРД, по материалам которых издавались сборники.

Наиболее значимые из них: «Религиозные движения в современной Америке» (1974), «К пониманию новых религий» (1977), «Боги, в которых мы верим» (1981). В конференции «К пониманию новых религий» принимали участие протестантские, католические, иудейские теологи наряду с крупнейшими учеными – историками, социологами, психологами (Т. Роззак, Х Кокс, Р. Белла). Они считали своей задачей разработку программы изучения нетрадиционной религиозности в США. Участники конференции отмечали, что, в сущности, нет никаких различий между преподаванием философии и преподаванием религии – в обоих случаях мотивировка студентов одна – поиск смысла жизни. Таким образом, впервые был определен важный аспект новых религиозных движений: их последователи стремятся, прежде всего, к познанию себя, к приобретению трансцендентального знания, а способ достижения этого знания может быть каким угодно и принадлежать любой существующей традиции или не принадлежать никакой. Одним из практических результатов этой конференции, имевшей большое значение в истории изучения НРД, стало создание постоянного исследовательского центра. После этого споры шли уже не о том, принимать или не принимать новые религиозные сообщества, ориентируясь на интересы официальных церквей и государства, а о том, как трактовать полученный в ходе исследований новый материал и использовать его для понимания нового образа жизни современного общества. Участники упомянутой конференции особо отмечали тот факт, что изучение новой религиозности меняет отношение к изучению религии в целом. «Этот процесс, в свою очередь, является частью серьезной трансформации, которая происходит в науке и обществе. До сих пор изучение религии основывалось на положениях эпохи Просвещения, факт появления и распространения НРД ставят исследователей перед необходимостью иного взгляда на жизнь человека и его природу», – писал Р.Белла [].

Таким образом, критика новых религий сменяется стремлением к их пониманию. Более того, начал расширяться сам предмет религиоведения. Вышедший в 1973 г. сборник «Религия для нового поколения», представлявший собой своеобразную антологию «религиозной» мысли, наряду с описаниями учений некоторых новых религиозных движений, содержал вы-

держки не только из сочинений Кришнамурти и Бхагавад Гиты, но и из работ З. Фрейда, К. Маркса, Ф. Достоевского и Н. Бердяева. Само изучение религиозного сознания было названо одним из исследователей «новой религией», а среди ее «пророков» назывались имена К. Юнга, М. Элиаде, Дж. Кэмпбелла. Понятие *религия* в результате «инъекции новизной» стало распространяться на любой комплекс идей, оказывающий влияние на образ жизни и мышление определенной группы людей, оставив за верой в Бога лишь право быть одним из таких комплексов. Особенно тесная связь довольно скоро обнаружилась между НРД и некоторыми психотерапевтическими школами. И если сначала их сходство видели в наличии чего-то недоступного для западной психологии в учении и практике и тех, и других в отношении человеческой психики [Religion for a new generation, 1973. P. 16], то вскоре черты религиозности нашли в психоанализе, а в настоящее время некоторые психотерапевтические техники уже повсеместно стоят в одном списке с обществом свидетелей Иеговы и т. д. (см. примеры в разделе, посвященном проблемам классификации).

К концу 1970-х годов антикультовое движение в его радикальных формах было признано не только неадекватным для понимания и изучения новых религиозных движений, но исключительно вредным для участников этих движений, особенно для тех, с кем были проведены сеансы так называемого «депрограммирования». Несмотря на то, что именно в это время произошла трагедия в Джоунстауне, и по всей Америке прокатилась волна протеста против сект, утвердился научный подход к НРД: не ангажированная критика, но объективное изучение было поставлено во главу угла. Социологические исследования того времени показывали, что большинство американцев выступали против введения государственного контроля за нетрадиционными религиозными движениями. Была выявлена также зависимость «предсказуемости» НРД от степени толерантности общества в целом, а само наличие таких движений было признано важным свидетельством демократичности общества [Wallis, 1981. P. 24].

Конец 80-х-90-е годы XX в. – время возникновения в США и Западной Европе нового исследовательского подхода к нетрадиционной религиозности. Новые религиозные группы начина-

ют трактовать как разновидность необходимых в любом обществе обрядов инициации («rites de passage»⁴), т. е. посвящения подростков во взрослые члены коллектива. Отмечался также феминистский характер некоторых НРД, а само явление все чаще стали рассматривать как один из феноменов постмодернистской эпохи.

Гендерные исследования, проведенные среди участников новых религиозных движений показали особую роль женщин во многих из них: по количеству их в два раза больше, чем мужчин и они часто выполняют важные организационные задачи. Входящие в различные НРД женщины утверждают, что движение помогло им освободиться от навязываемых обществом традиционных ролей, реализовать такие свойственные женской душе качества, как интуиция, открытость, эмоциональность, забота о ближнем и т. д. Такая ориентация на «женские ценности» была использована исследователями феминистского направления. Участники НРД также согласны с тем, что феминистское движение сыграло важную роль в распространении идей новой религиозности.

В статье С. Палмер «Сексуальное экспериментирование и женские ритуалы перехода» дан анализ женских ролей в различных нетрадиционных религиозных движениях. Автор проводила исследования в восьми организациях, в том числе в Международном обществе Сознания Кришны, Церкви Объединения Муна, движении Раджниша, и пришла к заключению, что эти движения не просто обеспечивают женщинам защиту и поддержку в микрокосмосе данного сообщества, но сами эти движения являются своего рода «лабораториями сексуального экспериментирования». Палмер считает, что коммуны, создан-

⁴ Rites de passage («обряды перехода») – термин, введенный в мировую науку французским антропологом А. Ван Геннепом. Он выделял три стадии обряда: сепаративную, состоящую в отделении личности от группы, в которую он раньше входил; лиминальную (находящуюся на грани), представленную пересечением границ (порогов), пребыванием в необычном, промежуточном, состоянии и восстановительную, сопровождающуюся новым рождением героя и преображением мира [Ван Геннеп, 1999].

ные в некоторых НРД, предоставляют возможности идеологического разрешения «нравственных неопределенностей и полового замешательства», а существующий там спектр половых ролей весьма разнообразен, и выходит за рамки банальной оппозиции маскулинного-фемининного. Учитывая высокий уровень текучести среди участников НРД, исследовательница видит в них аналог «лиминальному периоду»⁵, утверждая, что опыт культов для большинства участниц может быть понят как выполняющий ту же функцию, что и женские обряды перехода в традиционном обществе. Самая характерная черта женских ролей в нетрадиционных религиозных группах – ясность и простота, выделяются лишь одна–две роли, остальные отрицаются. Например, у кришнаитов женщина – это «мать» по титулу и занятию, причем независимо от того, есть ли у нее дети; в движении Раджниша – «любовница» по отношению к самому Ошо (метафорически) и к мужчинам коммуны; в Церкви Объединения – «сестра», а после свадьбы – «жена», «идеальная женщина». Таким образом, в каждом движении отрабатывается одна из возможных моделей. Участники движений находятся за пределами социальной структуры, в состоянии «коммунитас». «Независимо от того, практикуют ли они моногамию, целибат

⁵ Лиминальность («пороговость») – термин, впервые использованный А. Ван Геннепом. Понятие Л. развил В. Тэрнер, связывавший состояние Л. со слепотой, невидимостью, нищетой, молчанием, различными запретами... «Свойства лиминальности... непременно двойственны, поскольку и сама лиминальность, и ее носители увертываются или выскальзывают из сети классификаций, которые обычно размещают «состояния» и положения в культурном пространстве. Лиминальные существа ни здесь ни там, ни то ни се; они – в промежутке между положениями, предписанными и распределенными законом, обычаем, условностями и церемониалом» [Тэрнер, 1983. С. 169]. В лиминальный период возникает модель общества как неструктурного или рудиментарно структурного и сравнительно недифференцированного «коммунитас», противостоящего обычной модели общества или «структуры». Тэрнер писал, что в современном обществе ценности «коммунитас» находят неожиданное отражение в движении хиппи: они «выпали» из статусной социальной системы, бродяги и скитальцы, они обладают определенными «сакральными» свойствами, делают акцент на спонтанности, «экзистенции» – принадлежат настоящему [Тэрнер, 1983. С. 185].

или “свободную любовь”, они отвергают свою индивидуальность и стремятся создать коллективную идентичность... Новые религии выступают в качестве защитных микроколлективов, где женщина может пройти (“отработать”) свое сексуальное и социальное развитие в новой культурной обстановке. Это вовсе не является пожизненным выбором, отрицанием современного плюрализма, – но лишь древним поиском могущественного религиозного и социального крещения, возможного в ритуалах перехода» [Palmer,].

О ритуалах перехода в связи с новыми религиозными движениями писали также Г. Мелтон и Р. Мур: «Феномен культов нужно рассматривать в контексте состояний перехода, особенно перехода от подростка к молодому взрослому» []. Подобные ритуалы совершенно необходимы современному обществу, считают авторы, поскольку взросление в нем вызывает очень много сложных, трудноразрешимых проблем, в частности – выбор сексуальной ориентации и модели сексуальной этики.

Вышеупомянутые исследования при всем разнообразии содержащихся в них подходов наглядно демонстрируют, насколько изменилось само отношение в обществе и научной среде к нетрадиционным религиозным группам: их участники уже не воспринимаются как *Другие*, как фактор дестабилизации общества, но рассматриваются как неотъемлемая часть социума, выполняющая в нем свои важные функциональные задачи.

В этот период начинают проводиться совместные конференции исследователей НРД с представителями самих изучаемых ими групп, в частности, членами Церкви Объединения, Международного Общества Сознания Кришны и др. Эти движения постепенно превращаются в реальную силу в обществе, субсидируя издания материалов научных конференций и сборников социологических исследований. НРД становятся крупнейшими клиентами юристов, социологов и религиоведов при конфликтах с законом, религиозные лидеры консультируются с внешними экспертами в целях обеспечения общественного понимания их деятельности, успехов, влияния, организационной целостности и компетентности. Например, Церковь Муна финансировала конференцию «Социальное значение новых религиозных движений», проходившую в 1981 г. в США. Наряду

с ведущими исследователями в ней принимали участие два члена Церкви, студенты факультета социологии религии. Муниты уже многие годы организуют научные конференции с целью достижения «академического экуменизма», в рамках которого представители различных дисциплин могут найти общую цель и работать вместе для достижения «вечного мира», понимаемого как создание «Царства Божьего на Земле».

Становится все более очевидным, новые религиозные движения оказались способными встроиться в социум в самых различных ипостасях – как работодатели для социологов и юристов, организаторы и спонсоры гуманитарных конференций, изданий, образовательных программ и т.д. Все более распространенной становится точка зрения об адекватности новой религиозности условиям современного мира, в котором уже отчетливо проявилась тупиковость научно-технического прогресса и непродуктивность культурной изоляции. Все чаще слышны голоса о кризисе традиционных религий и его закономерности. Часть этих голосов принадлежит новой генерации исследователей - активно участвующих в одной из нетрадиционных религиозных групп или сочувствующих идеям альтернативной религиозности и контркультуры вообще.

Сегодня в странах Запада в изучении новых религиозных движений преобладают разные тенденции. В США, где государство поддерживает религиозность, не выделяя какой-либо одной конкретной конфессии (знаменитое «In God We Trust» на денежных банкнотах), а религиозный плюрализм (на основе, в первую очередь, христианских исповеданий) господствовал изначально, терпимость по отношению к новым религиям, как показано выше, утвердилась сравнительно быстро. Терпимость к нетрадиционным формам религиозности характерна и для **Швеции**. Подробно проанализировав положение в своей стране, шведская исследовательница Л. Фриск пришла к выводу, что для большинства знакомых с новыми религиозными движениями шведов, они выполняют лишь «замещающую» функцию: многие шведы, не участвуя непосредственно в движениях, используют в частной жизни некоторые их нормы и ценности (например, вегетарианское питание). Л. Фриск объясняет такое положение «ростом оппозиции к организованным формам религии» вообще и «естественной склонностью шведа

формировать свое мировоззрение на основе разных источников» [Frisk, 1993. P. 326]. Однако, на наш взгляд, причины этих особенностей следует искать также и в установках традиционного для этой страны лютеранства. В будущем Л. Фриск предсказывает широкое распространение только так называемых «секуляризованных элементов» НРД, таких, например, как практики Антропософии и Трансцендентальной медитации в качестве методов альтернативной медицины.

Иная ситуация сложилась в **Италии**, стране многовекового и практически безраздельного господства одной христианской конфессии – католичества. Здесь исследователи говорят лишь о возможности диалога между Церковью (имеется в виду Святая Римская Католическая Церковь) и *новыми культурами* (именно такой термин наиболее употребителен в этой стране). Подобный диалог возможен, но вести его следует по-разному с различными категориями потенциальных собеседников: функционерами культов, их адептами, бывшими адептами, – пишет итальянский ученый Массимо Интровинье. Лидирующая роль должна при этом принадлежать Церкви: нельзя допускать, чтобы служители *новых культов* использовали контакты с Церковью для создания видимости своего официального признания, решения собственных юридических проблем и продвижения своей стратегии «унификации всех религий». Неприемлемой для Церкви называется также пропаганда новыми культурами идеи «двойной принадлежности», утверждающей, что можно стать адептом одной из *новых религий*, оставаясь католиком. По отношению к рядовым адептам нетрадиционных религиозных групп следует «способствовать поддержанию тесных контактов между ними и обществом, демонстрируя постоянную готовность Церкви выслушать и принять их». Особенно внимательно следует относиться к людям, покинувшим новые культы, создавая для них специальные группы, где им помогли бы «взвешенно оценить свой опыт и мотивы раннее сделанного выбора, не скрывая негативные моменты прошлого, но и не пренебрегая возможными позитивными его аспектами» [Introvigne, 1990. P. 204–207].

Интересны работы польских исследователей, которые отмечают значительное своеобразие религиозной ситуации в своей стране. Она отличается тем, что процесс секуляризации,

в отличие от стран Западной Европы и США, где он имел естественный характер, проходил в **Польше** в 1950–70-х годах принудительно и не привел к существенным изменениям в духовных ориентирах общества – подавляющее большинство поляков оставались активными верующими католиками. Однако в первые годы после крушения социализма в Польше наблюдался бурный рост численности сторонников нетрадиционных религий (в настоящее время многие из них легализованы, а польские Свидетели Иеговы даже обогнали по численности протестантов, став третьей религией страны [Doktor, 2000b. S. 111]. Ученые объясняют этот факт разочарованием поляков в Римской Католической Церкви, запятнавшей себя, по их мнению, сотрудничеством с тоталитарным режимом [Stachowski, 2000. S. 47; см. также др. работы в сборнике *Nowe ruchy religijne*, 2000].

Уникальное издание удалось подготовить **болгарским** ученым (см.: Пътеводител, 1998). Хотя, как пишут авторы, оно имеет информационный, а не исследовательский характер, его цель – «навести мосты для межконфессионального диалога» вполне достигнута. Неслучаен подзаголовок книги («Познакомься со своим соседом») и ее структура: первая часть состоит из развернутых ответов местных лидеров 31 религиозной группы на 54 общих для всех вопроса, вторая – «словарь терминов», составленный на основе авторитетных западных изданий, в первую очередь Британской Энциклопедии, и позволяющий сравнить то, что говорят о себе представители самих религий, и то, как видят их западные специалисты. Важно отметить, что основное внимание в этой анкете было уделено не доктринам движений, а их практике («ортопраксии», как называют ее болгарские коллеги в противоположность ортодоксии).

Во **Франции**, где широко распространены различные христианские конфессии, исследователи обратили внимание на важность изучения эволюции «сект» (там используется именно этот термин) «в различных культурных и религиозных контекстах». В частности, предлагается отдельно рассматривать этот процесс в традиционно христианских культурах (большинство стран Европы), недавно евангелизованных (развивающиеся страны Востока и Африки) и в полностью секуляризованных

или находящихся на пути интенсивной секуляризации общества [Le phenomene des sectes, 1988. P. 47–48].

Среди ученых, работающих в **Германии**, распространен термин «молодежные религии» (Jugendreligionen), поскольку по их данным, если доля участников НРД среди всего населения не превышает 0,7 %, то среди молодежи она составляет более 6,5 % [Schmidtchen, 1987. S. 62–63]. Нетрадиционные религии трактуются как один из секторов так называемого «психорынка», включающего также продажу «духовной» литературы, различного рода психотерапевтические курсы и услуги и т.д. Потребителем этого рынка является каждый второй немец [Там же. S. 66].

Высокая актуальность проблем, связанных с деятельностью новых религиозных движений, отразилась в создании в разных странах целого ряда общественных и государственных организаций, имеющих своей основной задачей сбор и распространение информации, касающейся НРД и работу с их бывшими адептами. Перечислим наиболее крупные из них: в США это Институт изучения американских религий; в Италии – Центр изучения новых религий (CESNUR); в Дании – центр RENNER при университете города Орхуса (Дания); в Великобритании – Центр новых религий при Королевском колледже в Лондоне, а также центр ИНФОРМ (INFORM – Information Network Focus on Religious Movements), созданный в 1988 г. при Лондонской школе экономики и политических наук при финансовой поддержке Министерства Внутренних Дел, Англиканской и других традиционных христианских церквей, в Германии – Международный институт по изучению современного сектантства и т.д.

Основателем и руководителем ИНФОРМ является А. Баркер. Она – представительница практического направления в изучении новой религиозности, одна из самых известных ее работ так и называется: «Новые религиозные движения. Практическое введение». Эта книга, как отмечает сам автор, не является научной в обычном смысле этого слова, хотя и опирается на научные исследования в области НРД: «Читателю предлагаются конкретные советы, высказываются личные суждения автора о том, как стоит поступать в той или иной ситуации, а какие действия обречены на неудачу». Она пишет, что в сфере изучения НРД исследователь не может оставаться в

«башне из слоновой кости», не соприкасаясь с реальной жизнью: «Многие из нас днями, неделями, месяцами и даже годами наблюдают за деятельностью НРД... что называется “на местах”. Иногда для этого приходится жить среди приверженцев НРД в условиях, лишенных удобств, а также участвовать в весьма своеобразных практиках». Таким образом, книга основана на материале, собранном автором лично во многих действующих в Великобритании НРД: «Мы ведем диалог со всеми, кто своими рассказами мог бы пролить свет на то, как осуществляется деятельность религиозных движений и то, как она воспринимается» [Баркер, 1997. С. XLIII –XLVII].

Одна из основных мыслей, проводимых в книге, заключается в том, что новые религиозные движения очень разные, их нельзя «сваливать в одну кучу»: «Следует неустанно подчеркивать, что практически любое обобщение по поводу НРД оказывается ложным, если его применять ко всем движениям». А. Баркер выступает против оценочного отношения, против деления НРД на «хорошие» и «плохие»; разоблачает ряд предубеждений относительно деятельности НРД, существующих в массовом сознании. Она выступает также против мнения, что в этих движениях практикуется некое «программирование» их членов, «методы контроля над сознанием»: «Существует множество причин популярности такого обвинения, и не последней является то, что оно снимает всякую ответственность с кого бы то ни было (кроме данного религиозного движения)» [Баркер, 1997. С. 12]. К тому же этот подход обосновывает и делает логичным “депрограммирование”, то есть незаконное похищение членов НРД и удерживания их в изоляции до тех пор, пока они не откажутся от своей веры. Против существования «программирования» говорит тот факт, что есть достаточное количество примеров, когда люди покидали движение, начиная понимать, что оно не соответствует их жизненным принципам и представлениям.

Отечественная историография новых религиозных движений имеет ряд очевидных особенностей, определявших проблематику, пафос и характер исследований. Во-первых, до начала 90-х годов XX в. предметом изучения были лишь зарубежные НРД, существовавшие в США, странах Западной Европы, Индии, Японии, Китае. Соответственно, изучение НРД ве-

лось, как правило, по материалам западной литературы и прессы. Во-вторых, процессы зарождения и распространения новых религий в капиталистических странах рассматривались в контексте парадигмы гуманитарных наук соответствующей, еще социалистической, эпохи, – как одно из проявлений кризиса империализма. Методологически изучение новых религиозных движений велось с позиций историзма, т.е. с учетом конкретных социально-экономических условий окружающего общества, и ориентировалось на существующий относительно строгий понятийный аппарат и принципы диалектической логики. В-третьих, активная роль в изучении НРД отечественных востоковедов позволила пристальнее всмотреться в доктрины и практику этих движений, обнаружить значительное сходство между западными и восточными НРД, выявить типологическую однородность этого явления.

Исходя из перечисленных особенностей, новые религиозные движения, получившие распространение в странах Запада, в отдельных исследованиях трактуются, в первую очередь, как результат закономерно активизирующихся в периоды социально-экономических и политических потрясений поисков новой, дающей актуальную жизненную ориентацию идеологии: «История культа, иногда очень короткая, а иногда уходящая в глубь тысячелетий, ответственна за его форму, обрядность, догмы, тексты. Современная же его судьба, его функциональная значимость, перспективы его выживания, роста или упадка связаны с тем, насколько соответствует этот культ задачам, которые ставят перед ним определенные общественные силы, и в конечном счете – с судьбой самих этих общественных сил», – теоретически обосновывает эту точку зрения известный российский этнолог С. А. Арутюнов [Арутюнов, 1991. С. 11].

Наиболее яркое философское определение новым религиям дано в уже упоминавшейся книге Е.Г. Балагушкина: «специфические формы религии, для которых характерна актуализация пропагандируемых ею псевдоальтернативных социальных утопий, выраженных с помощью радикально обновленных религиозных представлений в целях интенсификации ее социальных функций» [Балагушкин, 1984. С. 62–63].

В качестве общего вывода относительно роли новых религиозных движений в западном обществе можно привести вы-

сказывание другого отечественного философа Л.Н. Митрохина. По его мнению, религии «Нового века», как он их называет, хотя и отражают существенные и симптоматические сдвиги в массовой психологии и идеологии развитых стран, «представляют собой тупиковый вариант, никак не решающий проблем, которые вызвали его к жизни» [Митрохин, 1984. С. 62]. Аналогичная точка зрения высказана в одном из первых в нашей стране изданий, посвященных новым религиям – книге И.Р. Григулевича «Пророки “новой истины”». Основными чертами новых форм религиозности ее автор называет: «особо враждебное отношение к общественному прогрессу, полное отстранение от социальной ответственности, подчеркнутую деполитизацию и вопиющий антиинтеллектуализм», связывая расцвет таких форм с кризисом традиционных религий [Григулевич, 1983. С. 20].

Образование новых религиозных сообществ в современном мире отечественные религиоведы рассматривали под призмой взаимодействия двух разнонаправленных тенденций, фундаментальных, с их точки зрения, для духовной жизни капиталистических стран. Первая из них была обнаружена еще основателем марксизма на доступном ему тогда материале интенсивного образования протестантских деноминаций в США: «Религия стала выражением *отделения* человека от той *общности*, к которой он принадлежит ...Она является всего только абстрактным исповеданием особой превратности, *частной прихотью*, произвола. Так, бесконечное дробление религии в Северной Америке даже *внешним образом* придает религии форму чисто индивидуального дела» [Маркс К., К еврейскому вопросу// Маркс К. Соч. 2-е изд. Т.1. С. 392]. Другую тенденцию обозначают как интернационализацию религии, подразумевая весь комплекс процессов, связанных с резким увеличением в XX в. общения между представителями разных конфессий и культур на самых разных уровнях [Минкявичус, 1979. С. 27].

В целом, справедливым для всех культур представляется вывод, сделанный относительно НРД на индийском и японском материале ведущим специалистом в этой области А.А. Ткачевой: «Особенно большой размах получило распространение новых религиозных объединений там, где буржуазная тенденция к религиозному плюрализму, к свободе выбора в этой сфе-

ре, к дифференциации религиозного сознания наложилась на многообразную же, гетерогенную докапиталистическую религиозную традицию, где естественно обозначающаяся потребность в реконструкции религиозной надстройки не встречала жесткого сопротивления со стороны общепринятого и исторически единого для всех канона» [Ткачева, 1991. С. 4].

Наряду с рассмотрением новой религиозности как проявления социальных процессов отечественные ученые отмечали и субъективно-личностный аспект их деятельности: «При всей своей социальной обусловленности религия является и духовно-психологическим феноменом, обладающим определенным для каждой из вероисповедных систем “рецептом” компенсации противоречий человеческого бытия – и в его объективном, т. е. социальном, и в субъективном, т. е. личностном аспектах”, – пишет тот же автор [Ткачева, 1991. С. 7].

Исследователи довольно едины в определении характерных черт новых религиозных движений: наличие харизматического лидера, обладающего даром откровения; создание семьи, коммуны; установление обязательных правил поведения; апокалиптические взгляды, отказ от имущества; изоляция от общества. Отмечается также, что в развитии культов важную роль играет то, что они являются “очень и очень крупным бизнесом” [Митрохин, 1984. С. 34]. Сходные составляющие деятельности НРД выделяет А.А. Ткачева: опора на мистические и мифомагические элементы, несущие в себе идею единства бытия; наличие харизматика, претендующего на обладание эзотерическим знанием; обещание счастья и освобождения от страданий в земной жизни и тяга к синкретизму и универсализму [Ткачева, 1991. С. 9].

Несмотря на типологически схожие причины распространения новой религиозности и многочисленные черты формального сходства структур конкретных организаций и форм их деятельности, в каждом государстве такие организации занимали все же достаточно своеобразные социально-культурные ниши, что было обусловлено исходной культурной и идеологической обстановкой в этих странах. В этой связи нам представляется целесообразным проанализировать мнения о роли новых религиозных движений в разных регионах.

Исследуя распространение НРД в странах Запада (Европа и США) на начальном этапе (1960-ые годы), отечественные исследователи активно использовали материалы и идеи своих зарубежных коллег леволлиберальной ориентации, которые трактовали «новые религии» как одну из форм социального протеста, субъектами которого были, прежде всего, представители молодежной контр-культуры. В таком ключе написана, например, книга Е.Г. Балагушкина «Критика современных нетрадиционных религий». Л.Н. Митрохин отмечает, что для большинства молодых людей в США увлечение восточными религиями использовалось как «средство декорирования спонтанных и непредсказуемых проявлений асоциального поведения» [Митрохин, 1984. С. 26]. Параллельно наши ученые-востоковеды вскрыли произошедшие изменения в социальной роли НРД и стали характеризовать их как «модернистский радикализм», имеющий «в условиях далеко зашедшей буржуазно-консервативной секуляризации охранительные, т.е., в сущности, консервативные функции» [Ткачева, 1991. С. 200]. Если на первом этапе проникновения восточных религий на Запад присутствовал элемент всеядности, корни которого лежали в «фетишизации восточной духовности», то позднее одной из функций неоориенталистских движений на Западе стала «роль переходных мостиков от контр-культурного к конвенционально-буржуазному образу жизни».

Тема ориентализма, как особенностей восприятия на Западе духовно-религиозных идей, заимствованных из восточных культур, разрабатывалась в трудах известного российского философа П.С. Гуревича «Современные внеконфессиональные организации Запада» (1983) и «Нетрадиционные религии на Западе и восточные религиозные культы» (1985). Исследователь констатирует противопоставление «ориентального» (восточного) начала европейскому образу жизни и духовному опыту. Особенно популярным такое противопоставление стало именно тогда, когда ряд стран Азии, прежде всего Япония и Южная Корея, начал превосходить западные страны по темпам роста экономики, а затем и по уровню экономического развития, то есть по параметрам привычных для Запада ценностей: «Традиционные представления о "тайнах Востока" и вместе с тем динамизм и глубина социальных преобразований, охва-

тивших значительную часть человечества, обусловили появление в буржуазном (западном) обществе идей о непредсказуемом историческом маршруте третьего мира, о рождении “нового человека”, особых “азиатского” или “африканского” типов личности, о скрытых пружинах истории, механизм которых неожиданно “заработал” в современную эпоху» [Гуревич, 1983. С. 21]. При этом, в восприятии Востока по-прежнему продолжал господствовать европоцентризм. По мнению П.С. Гуревича, в людях Востока Запад привлекают следующие качества: «умение жить в общине; неподчиненность “одержимости” современного буржуазного бытия с его бешеным ритмом, непрерывным стимулированием потребностей, жизнь вне времени; культ интуиции, бессознательных, стихийных влечений, жизненных порывов, инстинктивных побуждений, интуитивных прозрений». В целом, увлечение восточными культурами на Западе часто носит потребительски-утилитарный характер, их поклонники остаются глухи к духовной стороне учений или толкуют ее сообразно своим корыстным побуждениям. В результате «возникает не сплав культур, а их примитивная смесь» [Гуревич, 1985. С. 43–46]

В фундаментальном исследовании Д.Е. Фурмана⁶, посвященном роли религии в **Соединенных Штатах Америки** и ее влиянию на характер социальных конфликтов в этой стране, происхождение религии вообще связывается с недостатком у человека знаний об окружающем его мире: «невозможностью удовлетворить имманентно присущие ему потребности контролировать и природу внешнюю, поскольку она не познана, и свою собственную биологическую природу, ... и социальные процессы» [Фурман, 1981. С. 6]. Именно этим объясняется, по мнению автора, наличие мифа и магии в мировоззрении человечества. По мере накопления знаний о мире усиливается процесс *секуляризации*, т. е. «обмирщения знания», при этом миф исчезает только тогда, когда новые знания «реально удовлетворяют те потребности, которые старый миф удовлетворял иллюзорно» [Там же. С. 7]. Однако, зачастую происходит лишь переосмысление старых мифологических принципов и построение новой мифологии, не воспринимаемой как таковая.

⁶ «Религия и социальные конфликты в США» (1981).

Сектантские движения в США рассматриваются в книге Д.Е. Фурмана как одно из проявлений общего процесса секуляризации американского общества и, хотя автор опирался в основном на материал, связанный с религиозными движениями, бытовавшими еще до контркультурного бума и увлечения восточными религиями в 1960-х годах, его выводы представляются продуктивными и для понимания особенностей распространения в США восточных культов в последующие десятилетия. Отмечается, что наиболее бурный рост сектантских движений происходит в обществе в момент его перехода к большей социальной мобильности, когда перед человеком, которому не удается повысить свой статус, встает проблема – «найти такое объяснение своего низкого социального положения, которое не унижало бы его человеческое достоинство». Факт постоянного воспроизводства в истории США «сектантского комплекса» связан с тем, что сама система ценностей этой страны «делает из мобильности и долг, и заслугу», и, утверждая равные возможности для всех, «подвергает своих бедняков колоссальному унижению» [Фурман, 1981. С. 108 –109]. Судьба сектантских течений как идеологических альтернатив в американском обществе, по мнению исследователя, также определялась его особой идейной организацией, которая всегда снижала ценность новых идей до того уровня, при котором они уже не перевешивали ценности государственного строя. Истоки такой идейной организации кроются в отношении к знанию как к чему-то мировоззренчески и экзистенциально не значимому: «тяга к знаниям удивительно и своеобразно сочетается (в американском обществе – А. О., Ю.Ф.) с презрением к тому же самому знанию, если оно берется в отрыве от практической пользы, с неприятием всякого философствования и отвлеченного теоретизирования» [Там же. С.80].

Д.Е. Фурман предлагает следующий вывод относительно причин и характера распространения сектантских религиозных течений в США: «ряд особенностей американского общества – общепротестантская традиция активности мирян и самостоятельных размышлений над Библией, традиции ревивализма, всеобщее распространение религиозной символики, широкая религиозная терпимость – способствуют канализации социального протеста именно в русло сектантства» и далее: «эти же

особенности способствуют и эволюции сект по пути их адаптации к окружающему обществу, их «обуржуазиванию» [Там же. С.118–119].

Процесс проникновения на Запад буддизма специально изучался Е.С. Сафроновой. Исследовательница отмечает, что в результате более чем столетнего процесса адаптации в западных странах получил распространение «буддизм вообще», произошло «размывание» его конфессиональных рамок. В результате эта религия стала существовать вне отдельных школ и направлений, как это свойственно ей в странах традиционного распространения [Сафронова, 1996. С. 63]. Ученые констатируют даже рождение *наваяны* – «новой колесницы», объединившей идеи и практики махаяны, ваджраяны и особенно дзэн-буддизма [Humphreys, 1986. P. 80]. Интересен приведенный пример американизации японской «новой религии» буддийского направления Сока Гаккай, заимствовавшей в США ряд обрядовых форм из протестантских конфессий этой страны [Сафронова, 1996. С. 49].

По отношению к ситуации в самой **Японии** зарубежным и российским исследователям наиболее уместным представляется термин, введенный американским религиоведом Б. Эрхартом в конце 1960-х, – «новые социально-религиозные движения» [Earhart, 1970. P. 3] Поскольку возникновение там новых религий связывают со сложным взаимодействием факторов как религиозного, так и социально-экономического характера.

В истории возникновения и распространения *новых религий* в Японии ведущий специалист по этой теме Г.Е. Светлов выделяет пять периодов, каждый из которых соответствует определенному этапу в перестройке всего комплекса социально-экономических и общественных отношений в этой стране. Первый из них охватывает несколько десятилетий накануне буржуазной революции Мэйдзи 1867–1868 гг. Зародившиеся в этот период движения основывались прежде всего на традиционной японской религии *синто* и народных верованиях и были продуктом эпохи кризиса феодального режима сёгуната Токугава. Следующий этап пришелся на период форсированного развития капитализма в конце XIX – начале XX вв. Социальной опорой новых религий в эти периоды были представители крестьян-

ян, ремесленников торговцев и мелких самураев. Для третьего этапа (1920-е – начало 1930-х годов) был характерен резкий рост числа религиозных групп – с 98 в 1924 г. до 1029 в 1935 г. [Светлов, 1994. С. 59] и рост доли представителей городских слоев населения – мелкой и средней буржуазии и рабочего класса среди их адептов. Феноменальному росту числа новых религий в первые годы после окончания Второй мировой войны способствовали крах официальной милитаристской идеологии, опиравшейся прежде всего на традиционные синтоистские и буддийские школы, и упразднение государственного контроля над религией. В 1960-х годах начался пятый этап в развитии новых религиозных движений в Японии. Оторванные в результате бурной урбанизации от сельской жизни и соответственно от исполнения привычных синтоистских и буддийских обрядов, новоиспеченные горожане активно старались адаптироваться к городским условиям с помощью новых религий, отличавшихся своим корпоративным духом. Как нетрудно заметить, каждый всплеск усиления влияния новых религий в Японии увязывается специалистами с определенным рода социальными потрясениями в жизни народа, когда «усиливается тяга к религии, в которой человек ищет забвения и утешения» [Арутюнов, Светлов, 1968. С.104].

Японские новые религии Г.Е. Светлов разделил на четыре большие группы в зависимости от происхождения и характера их учений: неосинтоистские, необуддийские, смешанные или синкретические в своей основе, а также движения межрелигиозного согласия. При этом отмечаются различия в социальной базе отдельных из них. Например, ядро Сока-гаккай составляют рабочие мелких и средних предприятий, мелкие и средние торговцы и промышленники, в Тэнрикё преобладают крестьяне, в Сэтё-но изэ - средняя буржуазия.

Среди наиболее характерных черт японских новых религий Г.Е. Светлов называет, прежде всего, высокую степень эклектичности и синкретичности. Существенным фактором, облегчавшим развитие новых религий в Японии является синкретизм, присущий японской религиозной традиции вообще, когда одни и те же люди исполняют обряды жизненного цикла с помощью священнослужителей разных религий (погребальный обряд совершают по буддийским правилам, большинство дру-

гих - по синтоистским). Кроме того, важной особенностью японских НРД является большая по сравнению с традиционными направлениями активность в общественной и политической жизни, более активное использование современных средств массовой информации, новейших технологий, коммерческой рекламы [Светлов, 1994. С. 59-62].

В результате анализа вышеперечисленных особенностей японских новых религиозных движений вырисовывается следующая картина относительно их места в современной духовной культуре этой страны. С одной стороны, качественных отличий новых религий от традиционных практически нет, можно констатировать лишь их несколько большую чувствительность к материальным (конкретная помощь товарищам по вере) и духовным (упрощение доктрины до уровня большинства) потребностям адептов, а также высокую, не скованную традицией, адаптацию к современным формам социальной активности. С другой стороны, очевидно, что новым религиям Японии не удалось бы достичь столь значительного успеха, – до четверти всех верующих страны, если бы они не действовали в традиционной парадигме духовной жизни японцев, основными элементами которой являются плюрализм в религиозной принадлежности как на территориальном, так и на индивидуальном уровне и приверженность традиционным ценностям, не связываемым тесно с какой-либо конкретной конфессией. Образно говоря, в современной жизни Японии новые религии – это всего лишь фирмы, более эффективно продвигающие свой «продукт», в целом ничем не отличающийся от производимого другими, благодаря ориентации на конкретного потребителя: «если синто удовлетворяет потребности верующего в различных формах традиционной обрядности, то близкие к ней по учению неосинтоистские движения призваны отвечать запросам конкретной личности» [Там же. С. 69]. Об отсутствии качественных различий между традиционными и новыми религиями Японии свидетельствует и преобладание в воспроизводстве их численности одного и того же механизма – семейной традиции и, как следствие этого, – стабилизация численности и тех, и других на современном этапе.

В отечественном востоковедении в качестве особенности духовной жизни **Китая** также отмечается исторически обуслов-

ленное сосуществование нескольких религиозных традиций, сначала в форме «специфической разновидности религиозного дуализма» на основе даосизма и конфуцианства, а в первые века нашей эры – усложненной распространением буддизма. Кроме того, на протяжении всех исторических эпох продолжалось почитание локальных культов, отношение к которым названных трех религий было одним из аспектов китайского религиозного синкретизма [Малявин, Кожин, 1991. С.120 –121].

Принято говорить также о сектантской традиции в Китае, сформировавшейся еще в XVI–XVII вв. [Там же. С.143]. Основными социальными идеями, лежавшими в ее основе были: стремление установить альтернативный окружающему обществу порядок, проявляющееся чаще всего в номинальном отрицании традиционных институтов собственности и семьи, и сведение религии к этике, «совершению добрых дел» (син хао), что в крайних формах находило свое выражение в отказе от всякого ритуализма и знаков благочестия. С другой стороны, в своей практической деятельности секты активно использовали отрицаемые ими институты и ценности, например, многие черты патриархальной семьи, что позволило исследователям отметить двойственность социальной роли сектантства, состоявшую в обеспечении возможности «переоценки традиционных культурных форм, не сопровождающейся отказом от них, обеспечивая преемственность культурного самосознания в условиях его обновления и перестройки».

Для учений большинства китайских сект, по мнению отечественных исследователей, были характерны: синкретизм, сопряженный с убежденностью в исключительных ценностях своей веры; культ верховного женского (или андрогинного) божества; учение о периодических мировых катастрофах и спасении, уготованном только для последователей данной секты.

Отрицание официальной власти и распространившийся в рамках псевдосемейной идеологии обычай давать отдельные наименования различным отделениям секты приводил к тому, что, несмотря на общий идейный фундамент, в организационном аспекте секты были не только многочисленны и недолговечны, но и часто функционировали как множество мелких общин, руководители которых не подчинялись номинальным вождям секты.

В XX в. в результате иностранного влияния и общего процесса модернизации китайского общества, сопровождаемого крахом традиционной идеологии, секты теряют присущий им ранее локальный характер и превращаются в массовые сплоченные организации, энергично вербующие новых членов – «сектанство становится одним из откликов на потребность выработки нового национального самосознания Китая» [Там же. С.153]. После создания Китайской Народной Республики секты на ее территории подверглись жестоким преследованиям, и постепенно некоторые из них стали приобретать несвойственный им ранее характер конспиративных организаций. Иная ситуация сложилась за пределами КНР – расцвет религиозных сект и разного рода тайных обществ в последние десятилетия в Гонконге, на Тайване, а также среди китайцев Юго-Восточной Азии ученые объясняют их ролью в обеспечении преемственности этнокультурного самосознания китайцев в условиях глубокой ломки укладов традиционной жизни, поскольку «традиционное в этих религиях не противостоит новому, а является его мерой» [Там же. С. 160].

Китайским *синкретическим* (этот термин употребляют большинство синологов) религиям в XX столетии посвящено специальное исследование К.М. Тertiцкого, в котором автор определяет причины их распространения, исходя из структурных особенностей основных религий Китая и тех духовных и социальных потребностей китайского общества, которые они удовлетворяли: «Синкретические религии заполнили то пространство, которое существовало между буддийским и даосским духовенством, лишенным мирян, и миллионами простолюдинов, чья религиозная жизнь была сосредоточена в сфере комплекса синкретических⁷ верований. Тем мирянам, чьи религиозно-этические интересы превышали уровень повседневной религиозной жизни низов (с ее функциональным отношением к религии), синкретические религии позволяли обрести тот институт и круг общения, где они могли бы реализовать свои устремления» [Тertiцкий, 2001. С. 8].

⁷ Сформировавшихся еще в средние века, народных и локальных – А. О., Ю.Ф.

Другое утверждение исследователя, касающееся психологических истоков китайских синкретических религий, представляется культурно универсальным и удачно описывает один из механизмов проявления современного религиозного сознания, наиболее последовательной формой которого и является создание новых религий. Речь идет о «сознании простолюдинов», в котором ортодоксальная, сформулированная религиозными деятелями или мыслителями традиция, как правило, находила лишь фрагментарное и трансформированное отражение. Попытки носителей такого сознания «суммировать, концептуализировать и развить свои собственные представления о мире легко приводили к формированию неортодоксального учения» [Там же. С. 9].

Приводя в своей работе достаточно подробные сведения о вероучении, практике и структуре основных китайских синкретических религий, К.М. Тertiцкий особое внимание уделяет истории существования этих организаций и тем изменениям, которые они претерпели с течением времени. Наибольшее распространение и влияние получили те из них, которым, по образному выражению автора, «удается успешно идти между Сциллой народной жизни, где специфика данного учения растворяется, и Харибдой элитарной религии, отсекающей от себя значительные массы рядовых адептов» [Там же. С. 369].

Наибольшее распространение из новых религиозных движений во **Вьетнаме** получили реформаторское направление вьетнамского «буддизма Хоахао» и каодаизм. Для обоих характерны синкретизм, практическая направленность и упрощение религиозной практики. При этом, в последнем синкретизм возведен в ранг идеологической установки и отражает стремление объединить под своим трехцветным флагом, где, кстати, красный цвет символизирует конфуцианство и христианство, синий – даосизм, желтый – буддизм и индуизм, все мировые религии.

Основой духовного воздействия каодаизма и «буддизма Хоахао» на южновьетнамское крестьянство было, как отмечает исследователь религий Вьетнама С.А. Благов, культивирование культа предков, включая как традиционные ритуалы, так и его квазишаманистские формы. Под этими формами подразумевается прежде всего медуимическая практика. Любопытно,

что в иерархически структурированный каодаистский пантеон наряду с основателями мировых религий и национальными героями Вьетнама входят В.Гюго, Жанна д'Арк, Л.-А. Сен-Жюст, Ж. Жорес, Ж. Прудон и даже Л.Н. Толстой. При этом на уровне деревенского сообщества объектом внимания и поклонения нередко являлся основатель общины.

Рассматривая причины массового распространения на Юге Вьетнама этих политико-религиозных движений, С.А. Благов различает теоретико-догматический и обыденный уровень их восприятия. На первом – «посттрадиционные доктрины» давали европеизированной части вьетнамской интеллигенции возможность самоидентификации, определения своего места на стыке культурных традиций Востока и Запада. На уровне обыденного сознания каодаизм и «буддизм Хоахао» привлекли к себе значительное число безземельных арендаторов и мало-земельных крестьян, преобладавших в структуре населения южных провинций Вьетнама после произошедшего в начале XX в. под воздействием колониальных институтов распада традиционной сельской общины [Благов, 1991. С. 183]. Привлекли во многом благодаря возрождению ими связей патерналистского характера между владельцами земли и крестьянами, составлявших в доколониальную эпоху основу вьетнамского общества.

Таким образом, в новейшей истории Вьетнама синкретические религии сыграли существенную роль в адаптации традиционной культуры к новым социальным условиям, порожденным не только естественным развитием самого вьетнамского общества, но и его взаимодействием с цивилизацией Запада в ее колониальном варианте.

Современные судьбы традиционной религиозной культуры **Индии** пристальнее всего рассматривались российскими учеными. А.А. Ткачева на примере индуизма и традиционной японской религии синто подробно описывает и анализирует проблему «трансформации самой восточной традиции в европейском и американском культурном контексте» и роль новых религиозных движений как «посредников и производных идейно-культурного взаимодействия между Востоком и Западом» [Ткачева, 1991. С. 9 –10]. При этом в процессе взаимовлияния двух культурных традиций выделяются два этапа - реформа-

торское движение в рамках самого индуизма в сторону его универсализации и модернизации, захватившее верхушку индийского общества еще в XX в., и распространение с 1960-х годов оформившегося в результате первого этапа неоиндуизма в странах Запада, в первую очередь в США. Начало первого этапа связывают с основанием в 1828 г. Раммоханом Роем первого религиозно-реформаторского общества – «Брахмо Самадж» (Общества (почитания) Брахмана), а среди основных его лидеров называют Вивекананду, Ауробиндо Гхоша, Тилака, Махатму Ганди. В этот период в результате «глубокого облучения» индийской культуры западноевропейской происходила целенаправленная перестройка интеллектуальной элитой традиционного мировоззрения для того, чтобы сделать его платформой межрелигиозного объединения [Там же. С. 196]. Для этого теоретиками реформаторского движения в традиционной культуре были вычленены максимально абстрактные, универсально приемлемые начала, ставшие основой идеологии неоиндуизма, сыгравшего существенную роль в освобождении Индии от колониального гнета, но весьма ограниченно повлиявшего на мировоззрение основной массы населения страны. Итоги этого этапа охарактеризованы уже другим автором следующим образом: «"Перестроечные" тенденции, возникшие при формационных изменениях индийского общества, оказались в ходе исторического развития целиком подчиненными цивилизационным характеристикам индийской культуры» [Рыбаков, 1996. С. 368]. В ходе второго этапа формируется так называемый «калифорнийский неоиндуизм», названный так по месту наибольшего распространения новых религий, включая неоиндуистские, – штат Калифорния, США. При этом перенесенные на новую почву восточные культы значительно меняют свои социальные функции, ибо обслуживают уже иные социальные слои и функционируют в русле иной социально-политической проблематики. В духовно-религиозном аспекте носители западной культуры, охотно обогащая свою жизнь инородными религиозными символами и ориентациями, «отнюдь не меняют своих основных ценностей и установок, хотя парадоксальным образом и признают превосходство восточной духовности над своей культурой» [Ткачева, 1991. С. 197].

Схожий подход мы видим в книге еще одного российского исследователя Б.З.Фаликова «Неоиндуизм и западная культура». Он подробно рассматривает перипетии своеобразного диалога западной и восточной культур на протяжении последних 150 лет через некоторые его ключевые моменты: от деятельности Р. Роя и Теософского Общества Е.П. Блаватской в Индии до распространения Трансцендентальной Медитации и Общества Сознания Кришны в США. Фаликов также считает, что сначала «самоосознание индийской культуры в полемике с Западом привело к рождению неоиндуизма», а уже затем именно в этой своей версии индуизм попал на Запад [Фаликов, 1994. С. 3].

Новые религиозные движения в России: первые исследования.

Новый этап отечественной историографии НРД начался с конца 1980-х годов, когда уже в первые перестроечные годы в нашей стране началось бурное распространение разнообразных групп и движений, как отечественного происхождения, так и уже широко известных на Западе, как, например, Международное Общество Сознания Кришны, Церковь Объединения, Церковь Сайентологии и другие.

Первой научной работой о новых религиозных движениях, основанной на российском материале, стала диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук Л.И. Григорьевой «Нетрадиционные религии в современной России: социальная природа, тенденции эволюции» (защищена в 1994 г.). Автор предлагает рассматривать в качестве главных не структурно-организационные признаки нетрадиционных религий, в соответствии с которыми они характеризуются как секты экстремистского толка, а особенности вероучений, лежащих в их основе. Нетрадиционная религиозность трактуется как одно из следствий взаимодействия двух глобальных общемировых факторов, усилившихся в современную эпоху: «Центростремительной тенденции объединения мира в единую социально-экономическую систему, и диалектически связанных с ней центробежных сил, проявляющихся в актуализации индивидуализма, растущей дискретности социума» [Григорьева, 1994. С. 14]. Работа была написана на основании изучения деятельно-

сти НРД в Красноярском крае и других районах Сибири. Автором была исследована специфика социально-демографической структуры некоторых движений: от 50 до 90% участников составляла молодежь в возрасте до 30 лет. Л.И. Григорьева отметила достаточно высокий процент бывших комсомольских лидеров: «Это те, кто фактически не изменил своим идеалам, изменив лишь их оформление» [Григорьева, 1994. С. 16]. Был выявлен высокий уровень образования у приверженцев НРД: 30–40% получили высшее образование, 50% были студентами. На основании этих данных автором был сделан интересный вывод: «Возможно, одной из причин изменяющихся отношений высокообразованной части населения к нетрадиционным верованиям является то, что само развитие науки в наше время в определенной степени начинает стирать грани между понятиями возможного и действительного». Причиной популярности нетрадиционных религий в среде технической интеллигенции исследователь считает их узкую профессиональную специализацию, «которая при отсутствии общегуманистической и философской культуры может завести человека в мировоззренческий тупик, спровоцировать тягу к синкретизму и универсализму» [Там же. С. 17]. В качестве психологических причин популярности в современной России новых религиозных групп названы рост стрессообразующих факторов и синдром эмоционального голодания.

Основную часть диссертации Л.И. Григорьевой составляет рассмотрение особенностей верования и культовой практики в Белом Братстве ЮСМАЛОС, необуддийской организации «Карма кунзанг дорже линг», возглавляемой Оле Нидалом, и движением бахаи⁸. Таким одиозным тоталитарным группам как Белое Братство ЮСМАЛОС, Аум Синрикё, Общество Сознания Кришны, было противопоставлено «гуманистическое» крыло

⁸ Движение Бахаи (Вера Бахаи, Бахаизм) – одно из так называемых «старых» НРД. Движение Б. возникло в Иране в сер. 19 в. Основателями движения Б. считаются Баб и Баха Улла. В настоящее время Международное движение Б. насчитывает около 5 млн. последователей в 160 странах. На территории России действует около 40 объединений Б. (См.: Иоганнесян Ю.А. Вера бахаи. СПб., 2003).

новой религиозности, к которым автор отнесла веру бахаи и центр по изучению наследия Рерихов.

В том же 1994 г. вышла уже упоминавшаяся книга Б.З.Фаликова «Неоиндуизм и Западная культура», в которой восточные культы, находившиеся тогда на пике своей активности в нашей стране, характеризуются как «одна из идеологий переходного времени, которые по видимости предлагают альтернативу отечественной реальности, но, по сути, позволяют сохранить психологические установки, которые так помогали существовать в недалеком (социалистическом) прошлом» (Фаликов, 1994, с.189).

Монография Т.Н. Кузнецовой «Церковь Объединения: образ жизни, вероучение, религиозная практика» (1998) уникальна в отечественной истории изучения новой религиозности. Она представляет собой подробное и всестороннее рассмотрение одного из наиболее влиятельных НРД не только на основании письменных источников, но и на материалах, собранных этнографическими методами, путем непосредственного и длительного общения с адептами этой религии, а также личного участия исследователя в проводимых ими мероприятиях. Существенной особенностью исследования является то, что Церковь Объединения рассматривается как целостное явление, а не вычленяется лишь одна из сфер его деятельности, хотя автор дает и развернутую характеристику основных проектов Движения Объединения в социально-политической, культурно-образовательной, экономической и религиозной сферах. Т.Н. Кузнецова утверждает, что мунизм является именно *новой религией*, а тот факт, что помимо религиозной практики он включает в себя еще и общественно-политическую и финансово-экономическую деятельность, следует рассматривать не в качестве отрицания религиозной природы движения, но «скорее как характерную черту его религиозности, внешне выделяющую его из среды иных вероисповеданий». Это движение является своеобразным микросоциумом, субкультурой, обладающей «единым символическим родословием, скрепленного единым понятием родины, единым образом жизни и единой культурой... это сообщество, имеющее собственную экономическую базу и многоуровневую культурную оболочку». Центральной для понимания феномена мунизма, по мнению авто-

ра, является концепция True-Parentism`а, или «религии Истинных Родителей», как «мировоззренческой системы, ключевой идеей которой является перерождение человечества на всех бытийных планах» [Кузнецова, 1998. С. 250].

Основная цель Церкви Объединения, в значительной мере определяющая характер ее деятельности, состоит, по мнению Т.Н. Кузнецовой, не в том «чтобы, потеряв статус маргинальной группы, стать органичной частью общества», а в том, чтобы «общество, преобразовавшись, стало бы органичной частью мунизма, его жизненным воплощением» [Там же. С. 252]. Этот императив подтверждает подлинно религиозный характер Церкви.

Важным фактом, доказывающим масштабность присутствия изучаемого нами явления в нашей стране, стало издание Российской Академией Государственной службы специального словаря-справочника «Новые религиозные культы, движения и организации в России» (1998). В фундаментальных этнографических справочниках: энциклопедии «Народы и религии мира» (1999) и словаре «Религии народов современной России» (1999) содержится несколько десятков статей, посвященных как новой религиозности вообще, так и отдельным новым религиозным движениям.

Также в конце 1990-х годов в рамках реализации проекта Российского Гуманитарного Научного Фонда «Московский регион: этноконфессиональные проблемы» было издано несколько сборников [Москва. Народы и религии. М., 1997; Этнос и религия. М., 1998; Московский регион. Этноконфессиональная ситуация. М., 2000], содержащих как проблемные статьи, так и исследования отдельных религиозных групп, основанные на собранном этнологами полевом материале. К теоретическим плодам проекта следует отнести уже упоминавшуюся единую классификацию религий, религиозных направлений, течений и деноминаций, составленную П.И. Пучковым и содержащую в числе прочих наиболее крупные нетрадиционные религиозные движения [Пучков, 1998. С. 37–43]. В сборниках были впервые опубликованы этнографические описания деятельности в Москве Общества Сознания Кришны (А.Н. Седловская, И.М. Семашко), Церкви веры полноевангельской – Церкви Христа (О. Карпович), Церкви Сайентологии (Г. Шлопак), Веры Бахаи (Б.-

Р. Логашова) и Всемирного Университета Брахма Кумарис (А.А. Ожиганова), а также Церкви Иисуса Христа Святых последних дней (мормонов) (Т.Н. Кузнецова).

Новая религиозность в контексте современной философской и культурологической мысли.

Одна из основных проблем в изучении новой религиозности – это выявление факторов её стремительного распространения. Существуют разные подходы к этой теме. Первая группа исследователей рассматривает новую религиозность в широком контексте культурных изменений современности: они предполагают, что понимание этого явления может быть достигнуто, только если мы «изучим тенденции изменений в мировом порядке» [Wuthnow, 1978. P. 65]. Другие считают, что возникновение новых религий может быть рассмотрено как проявление распространенного убеждения о неадекватности научно-технического рационализма и «предпочтения восточной социальной жизни» [Anthony, Robbins, 1983. P. 7].

Это мнение созвучно идеям, выраженным в уже упоминавшемся диалоге философа Арнольда Тойнби и Дайцзаку Икеды, президента одного из крупнейших в Японии религиозных движений Сока Гаккай («Общество установления ценностей»). Эта историческая беседа, участники которой согласились с тем, что религии, вернее некая универсальная новая религия, крайне необходима современному обществу, может быть названа программной декларацией новой религиозности. В частности Д. Икеда утверждал: «Я убежден, что только новая религия будет способна повести цивилизацию на высоком уровне, объединяющем науку и философию... Это должна быть религия, которая сможет превзойти различия между Востоком и Западом и, объединяя все государства в единое целое, спасти Запад от его сегодняшнего кризиса, а Восток – от его современных трудностей. Открытие этого типа религии – важнейшая задача сегодняшнего общества» [Toinbey – Ikeda, 1976. P. 379]. А. Тойнби также говорил о необходимости религии нового типа, поскольку все сегодня существующие религии оказались неудовлетворительными: «Религия будущего не должна быть всецело новой религией. Она может быть новой версией одной

из старых религий, но если одна из старых религий подлежит возрождению в форме, отвечающей нуждам человечества, кажется возможным, что она будет трансформирована столь радикально, что ее почти нельзя будет распознать» [Toinbey – Ikeda, 1976. P. 316].

Ряд исследователей, объясняя популярность нетрадиционной религиозности, указывают на психологические факторы: именно новые религии дают сегодня своим последователям ощущение осмысленности бытия. При этом одновременно мы становимся свидетелями и все более очевидного краха «старых» религий, с одной стороны, и кризиса секулярности периода оптимистичного индустриализма, с другой. Новые религиозные движения уже стали неотъемлемой частью большого города, религий «секуляризованного» человека. Многие отрицают и тезис о наличии какого-то особого насильственного программирования в НРД: «мы все запрограммированы нашей культурой в убеждении, что американский образ жизни является самым естественным и логичным в мире» (Х. Кокс, А. Уоттс).

Нетрадиционные религиозные группы удовлетворяют потребность одновременно и в свободе и в создании системы четких норм регулирования, которым реально было бы подчиняться современному человеку, отвечают они также и потребности индивида в трансцендентном опыте. Дж. Хантер писал, что новая религиозность – это процесс деинституализации современной культуры: «Современность характеризуется высоким, беспрецедентным уровнем де-институализации. Но в то же время, социальная, общественная сфера остается высоко институализированной, удаленной от частной жизни человека» [Hunter, 1981. P. 4]. В итоге она воспринимается как нечто в высшей степени абстрактное, вызывает ощущение нереальности. У человека формируется комплекс духовной бездомности, кризис самоидентификации, кризис осмысленности существования в целом. Таким образом, новая религиозность является выражением протеста против всей существующей культуры – процессом демодернизации. Этому соответствуют основные черты НРД: стремление к восстановлению чувства «дома», коммунитаризм, стремление к «реальной жизни», обращение внутрь себя вплоть до нарциссизма.

Многие исследователи нетрадиционной религиозности являются членами той или иной «традиционной» церкви, что, несомненно, определяет их отношение к новым религиям. Пример: Р. Элвуд – английский ученый-религиовед, в юности увлекался теософией, став взрослым, серьезно занимался дзен-буддизмом, официально являясь епископом англиканской церкви. Другой пример: теолог Х. Кокс, преподаватель Гарвардского университета, автор книг «Мирской Град», «Искушение духа», «Обращение к Востоку». Во всех своих работах Кокс обращается к проблемам новой религиозности. Обнаружив, что университетский городок стал одним из крупнейших в Америке центров новой религиозности, своеобразным «американским Бенаресом», Кокс окунулся в самую гущу этой жизни, начав практиковать медитацию в центре тибетского буддизма. Имея репутацию одного из «наиболее радикальных и уважаемых христианских мыслителей», Х.Кокс, стремится направить теологию к тому, что считал новой эрой в истории человечества – приходу века урбанистической секуляризации. Новая религиозность является по Коксу путем преодоления этой секулярности: «Религия всегда внутри нас, в нашей внутренней истории, так как человек неизменно является мифологическим и символическим существом» [Сох, 1974. Р. 67]. Те, кто скептически относится к религиям в узком понимании, становятся более уязвимыми для иных «религий», действие которых не осознают – масс-медиа, политические движения и т.д.

Существует ряд работ, в которых на самом общем теоретическом уровне рассматриваются проблемы возникновения и, в целом, значение новых религиозных движений в современном обществе. Часто авторов этих исследований обвиняют в том, что самим фактом написания этих книг они способствуют возникновению новых религий. Это, в первую очередь, работы А. Тоффлера, Т. Роззака, М. Элиаде.

Известный футуролог А. Тоффлер считал, что появление новых религий стало следствием крупнейшего цивилизационного сдвига, означающего вступление западных стран в постиндустриальную фазу общественного развития. Несомненно, широкое распространение этих движений таит в себе немалую опасность, но «в самой гуще этого спиритуального супермаркета... взойдут семена новой позитивной культуры, соответст-

вующей требованиям нашей эпохи» [Toffler, 1981. P. 310]. Т. Роззак утверждал, что новая мистическая религиозность – это культура будущего, означающая «спиритуальную трансформацию всей социальной жизни современного человечества» [Rozzak, 1976. P. 164].

М. Элиаде в статье «Моды культуры и истории религии» анализировал современные культурные новации в контексте общекультурных сдвигов, принимающих, по его словам, форму своеобразных «мод культуры» [Элиаде, 1995. С. 78]. К ним он относил, помимо нетрадиционных религиозных представлений, также новые литературные и художественные вкусы, научные подходы, а главное – все это составляет, по его мнению, новую парадигму общественного сознания и духовно-практической деятельности.

Эта парадигма соответствует постмодернистскому мировоззрению, для которого свойственно отрицание позитивности рационального знания. Не случайно, в 1993 г. английский журнал "Religion" посвятил один номер целиком рассмотрению новой религиозности в контексте постмодернизма. Существует, правда, и противоположная точка зрения. В частности, Б.З. Фаликов считает, что новое религиозное сознание чуждо философии постмодернизма, что оно полностью опирается на универсальные мифологические представления, и тем самым принадлежит прошлому: «Даже на самом излете современная религиозность не способна вырваться из основополагающего мифа и возвращается вместо этого к его истокам, пытаясь вновь осмыслить его бездонную бездну» [Фаликов, 1997. С. 215].

Фактически все то, что называется «европейской традицией», воспринимается постмодернистами как традиция рационалистическая, или вернее, как буржуазно-рационалистическая, и тем самым неприемлемая. Мир объясняется через иррациональное в человеческой психике, происходит своего рода романтизация безумия: быть сумасшедшим, значит не быть рациональным, сознательным [Фуко, 1997. С. 507]. Пересмысливается представление о «внутреннем мире» человека, поскольку с введением понятия «телесности сознания» различие между духом и плотью, проводимое в классической философии оказывается «снятым», по крайней мере, в теории. Это

обвинение в «телесности сознания» часто предъявляют участникам новых религиозных движений.

Известный отечественный исследователь современной философии И. Ильин пишет: «...постмодернистская мысль пришла к заключению, что все, принимаемое за действительность, на самом деле не что иное, как представление о ней, зависящее к тому же от точки зрения, которую выбирает наблюдатель, смена которой ведет к кардинальному изменению самого представления. Таким образом, восприятие человека объявляется обреченным на “мультиперспективизм”: на постоянно и калейдоскопически меняющийся ряд ракурсов действительности, в своем мелькании не дающих возможности познать ее сущность» [Ильин, 1998. С. 34]. Таковы и новые религии. Ведь даже тот факт, что мы называем их *новыми религиями*, понимая всю условность этого определения, «в кавычках», так же как и указание на их *новизну* и *нетрадиционность*, сам по себе является характерной чертой постмодернистского сознания. Можно считать все эти движения существующими в широком контексте новой религиозности как особого состояния сознания и образа жизни, поскольку, несмотря на разнообразие, это целостный феномен, в нем четко проявляется свойственная постмодернистской чувствительности стремление к объединению всего и вся, созданию «гипертекста».

Однако в новой религиозности имеют место и попытки преодоления того специфического видения мира как хаоса, лишённого причинно-следственных связей и ценностных ориентиров, «мира децентрированного», предстающего сознанию лишь в виде иерархически неупорядоченных фрагментов, которое получило определение «постмодернистской чувствительности». Можно утверждать, что именно новые религии являются действительно религией современности, религией Нового Века.

А.Тоффлер писал, что «третья волна» (т. е. третья волна трансформации общества – возникновение постиндустриального общества) принесет с собой совершенно новый образ жизни, основанный на диверсифицированных источниках энергии, который опрокинет бюрократию, редуцирует государство и даст толчок к возникновению полуавтономных экономик в постиндустриальном мире. Он предполагал, что в результате

этих преобразований будет создана первая действительно гуманистическая цивилизация в истории человечества: «Начинают появляться мощные всходы новых интеграционных прозрений, новые метафоры, охватывающие смысл реальности – третья волна». Причина успеха новой религиозности очевидна – их лидеры осознают потребность человека в общине, структуре и осмысленности: «Создавая у своих членов ощущение осмысленности реальности..., культы предлагают им цель и согласованность во внешне раздробленном мире» [Toffler, 1981. P. 236].

Отечественные авторы также иногда видят глобальный смысл в возникновении новой религиозной парадигмы: «Речь идет о кардинальной трансформации сознания и деятельности человека, даже самой человеческой природы. Обсуждая пути и средства формирования ноосферы, ученые подчеркивают необходимость нового – космического и экологического менталитета. Он предлагает ощущение сопричастности человека всему существу, осознание органической целостности Космоса. Есть все основания предполагать, что произойдет радикальное изменение операциональных структур человеческой субъективности и самого материального носителя духовной идентичности» [Балагушкин, 1998. С. 8].

Об этнокультурном аспекте этого процесса писал С.А. Арутюнов в своей книге «Народы и культуры». Рассматривая в ней историю культурной эволюции человечества в целом, он приходит к выводу, что в настоящее время мы находимся на пороге третьего глобального периода, который придет на смену второму, длившемуся с неолитической революции до революции компьютерной и бывшему временем приоритета материального аспекта над духовным. Этот новый период, считает С.А. Арутюнов, «должен ознаменоваться если не прекращением, то резким замедлением материального роста и переключением всех создающих сил на интенсивное духовное развитие». Одновременно это станет временем «разукрупнения» наций, «переноса центра тяжести этнообразующих инфосвязей» с общенациональных на локальные, т. е. восстановления антропогеоценозов, дезиндустриализации и дезурбанизации: «До сих пор основные усилия людей были направлены на познание окружающего мира с целью его переустройства и адап-

тации к себе. В дальнейшем следует ожидать переноса максимума усилий на познание человека, его не только физической, но и духовной природы, с целью все более полной адаптации к окружающему миру» [Арутюнов, 1989. С. 244].

Таким образом, многие авторы, хотя и в контексте различных исследовательских подходов, по сути говорят об одном и том же, – о возникновении новой духовности, новой религиозной парадигмы. Так Х. Кокс утверждает, что в настоящее время происходит «массовое возрождение духовной энергии за стенами институциональных церквей». Это возрождение должно привести, по его мнению, к возникновению новой культуры, характерной чертой которой будет необходимая для выживания человечества «фрагментация – раздел популяции, создание городов, поселений нового типа, основанных не на рынке, а на коммуне» [Кокс, 1995. С. 67].

Работы А. Тоффлера, Р. Роззака, М. Элиаде показывают, что миллениаристские идеи свойственны в значительной степени и ученым. «Мы являемся последним поколением старой цивилизации и первым поколением новой», – писал А. Тоффлер.

Сами сторонники новой религиозности подчеркивают глобальный культурный и даже космический характер своей работы. Так, Ф.Капра писал: «В течение последних пятнадцати лет я упорно следовал единственной теме – фундаментальному изменению представления о мире, происходящему в науке и в обществе, разворачиванию нового видения реальности и социальным последствиям этой культурной трансформации» [Капра, 1996. С. 8].

Несомненно, что возникновение новой религиозности действительно стало признаком эпистемологического разрыва в едином потоке исторического времени, «когда количественное нарастание новых научно-мировоззренческих представлений и понятий приводит к столь радикальной трансформации всей системы взглядов, что порождает стену непонимания и отчуждения между людьми разных конкретно-исторических эпох» [Ильин, 1996. С. 43].

Давно отмечено, что всплеск религиозных инноваций происходит во времена кризисов: социальных, политических, духовных, а в периоды стабильности эти движения становятся менее активными и многочисленными. Тем не менее, они продолжают

свою деятельность, хотя и становятся менее заметным элементом общественной жизни, и постоянно, пользуясь термином М. Элиаде, творится иерофания, новые формы сакрального, которые невозможно предсказать, но очевидно, что «целостный человек» никогда полностью не десакрализуется и мы вправе сомневаться в том, что полная десакрализация вообще возможна [Элиаде, 2006. С. 18]. Осознание невозможности абсолютно секуляризованного общества и абсолютно секуляризованного человека произошло благодаря наблюдению за распространением разнообразных нетрадиционных форм новой религиозности во второй половине XX в. Более того, с ними связывается определенные ожидания, в частности, преодоление кризиса европейской философии. Эти идеи, распространенные среди европейских интеллектуалов, разделял, в частности, Е.А. Торчинов. В предисловии к своей последней книге «Пути философии Востока и Запада: познание запредельного», он заметил: «Не исключено, что знакомство с неевропейскими философиями позволит западной мысли найти некие принципиально новые подходы и ходы мысли, увидеть их прежде мешали культурные стереотипы, преодоление которых исключительно важно для обретения мыслью новой свежести и непредвзятости, необходимых для рождения дискурсов новых типов. И, конечно же, огромно значение неведомой для западной мысли связи неевропейской философии с наукой о трансформации психики, психопрактикой» [Торчинов, 2005. С. 42].

ГЛАВА ВТОРАЯ

Учения новых религиозных движений: особенности формирования и ис- пользования в практической дея- тельности

Определенное учение или доктрина, т.е. имеющий устойчивый характер комплекс основных идей, лежит в основе деятельности любой конфессии или религиозной группы. Однако, та роль, которую в действительности играет в религиозном движении его учение, может быть различной, и для того, чтобы определить ее по отношению к новым религиозным движениям, необходимо ответить на следующие вопросы:

- что именно можно называть учением нового религиозного движения; в каких формах оно существует;
- как используются учения в повседневной деятельности новых религиозных движений и их адептов;
- каковы источники и особенности формирования идейного содержания учений новой религиозности;
- какие идеи новых религиозных движений и групп можно считать принципиально новыми по сравнению с учениями мировых и традиционных этнических религий.

Своеобразие корпуса вероучительных текстов и его формирования

Религиозные и философские идеи прошлых веков, как правило, предстают перед нами в виде текстов. Наиболее авторитетные в мировых и этнических религиях тексты условно можно обозначить широко употребляемым термином «священное писание». Обычно таким текстам придается сакральный, то есть исключительный, священный статус. Они считаются основным источником вероучения, а их авторами являются наиболее близкие последователи основателя религии. Кроме того, практически во всех религиях существуют и другие тексты, которые, также по аналогии с христианскими, можно назвать «священ-

ным преданием». Такие тексты уступают первым по силе авторитета. Их авторы жили в разные эпохи существования соответствующей религии, однако их объединяет то, что все они сыграли существенную роль в духовной жизни своей конфессии, а часто занимали также высокое положение в ее иерархии. От прочих комментариев к «священному писанию» тексты «священного предания» отличается тем, что однажды они были формально одобрены авторитетным собранием представителей общин данной религии (например, христианскими Соборами) и включены, таким образом, в ее догму. В отличие от «священного писания», признание которого является необходимым для принадлежности к данной религии, а сомнение в его установлениях недопустимо (в противном случае это приводит к зарождению нового вероисповедания), авторитет «священного предания» исторически склонен подвергаться критике со стороны отдельных групп верующих, что также приводит к образованию новых течений, но в рамках той же религии. Наиболее ярким примером здесь может служить Реформация христианства в XVI в., проходившая под лозунгами возврата к изначальным, якобы буквально понимаемым идеям основателя религии, изложенным в Священном Писании – Ветхом и Новом Заветах, и отрицании авторитета всех других текстов. На деле в результате Реформации произошла лишь замена корпуса экзегетических текстов, и реформированное христианство в его евангелическо-лютеранском варианте стало считать авторитетными толкованиями Писания Символические книги: Аугсбургское вероисповедание, Шмалькальденские статьи, катехизисы Лютера и т.д.

Вышеприведенное деление вероучительных текстов опирается на христианскую терминологию, однако, с небольшими уточнениями оно действительно и для других религий: священные тексты индуизма также делятся на *шрути* (буквально «услышанное») и *смити* («запомненное»); в мусульманской религии, кроме Корана – сборника пророчеств основателя этой религии Мухаммеда, существует *сунна*, излагающая теорию и практику правоверной жизни, приобретающая в ряде течений ислама даже большее значение, чем Коран, а у суннитов еще и *иджма* (согласное мнение авторитетных ученых). Такое деле-

ние представляется закономерным, оно вызвано необходимостью развивать изначальное учение в соответствии с новыми вопросами, которые ставит постоянно меняющаяся социальная действительность, одновременно не подвергая сомнению истинность ядра этого учения.

Для новых религиозных движений такое разделение не характерно: у них еще не только не появилась потребность в адаптации учения к социальным и культурным переменам в окружающей жизни, но и само их учение в большинстве случаев нельзя считать сформировавшимся.

Тем не менее, учитывая временной фактор, есть все основания предполагать, что формирование доктрин новых религиозных движений идет и будет в дальнейшем следовать в общем и целом тем же путем, что и оформление учений прочих религий, т.е. путем длительного отбора и догматизации тех утверждений основателя религии или его последователей, которые наилучшим образом соответствуют потребностям социальной и культурной действительности или, говоря проще, конъюнктуре. В пользу такого предположения свидетельствуют процессы, которые исследователи наблюдают в религиозных движениях, обычно также причисляемых к новым или сектантским, но просуществовавшим уже сто–сто пятьдесят лет. В доктринах этих движений уже происходили некоторые изменения, по характеру которых можно судить об общих путях их трансформации. При этом даже само исходное содержание этих учений иногда оказывается удачно приспособленным к последующей адаптации. В этой связи интерес представляют Свидетели Иеговы, вера бахаи, Церковь Святых Последних Дней (мормонов).

В учении мормонов фундаментальным является положение о том, что спасительные откровения от Бога продолжают и в современную эпоху. Наиболее существенные из них были получены основателем движения мормонов – Иосифом Смитом (1805–1844), однако, после его смерти откровения получали и другие президенты Церкви Святых Последних Дней, официально считающиеся пророками. Таким образом, в самой доктрине религии была заложена возможность обновления без разрушения ее целостности и авторитета. Эта возможность

постоянно использовалась в процессе адаптации учения и практики движения к окружающему обществу. Как известно, наиболее острый этап противостояния мормонов с властями США завершился трагически для их главы: Иосиф Смит был растерзан толпой сограждан, оказавшихся еще более непримиримыми, чем власти штата Иллинойс, заключившие братьев Смитов в тюрьму. Поскольку больше всего американских обывателей раздражали факты многоженства в мормонской общине, в 1890 г. эта практика была официально отменена мормонами «по откровению президента Церкви У. Вудраффа и в знак повиновения властям США» [Кузнецова, 2000. С. 150].

Еще более замысловатые пути приспособления учения к той идейной атмосфере, в которой ему приходилось выживать и распространяться, продемонстрировала доктрина Теософского общества, основанная на откровениях, якобы полученных его основательницей и идеологом Еленой Петровной Блаватской (1831–1891) от реально существовавших и мифических духовных учителей прошлого. Пафос первой книги Е.П. Блаватской «Разоблаченная Изида» (1877) был основан, прежде всего, на обличении западной науки, неспособной объяснить «оккультные» явления и потому отрицающей их существование. При этом сам автор активно использовал научную фразеологию своего времени, пытаясь объяснить необычные явления, причисляемые к оккультным, непознанными законами природы. Будучи непонятой в Америке, Е.П. Блаватская и ее ближайшие соратники направились в Индию, где теософское движение существенно окрепло, превратившись из небольшого нью-йоркского кружка в международную организацию с популярным журналом и несколькими филиалами по всему миру. Одновременно «индуизировалась» и теософская мифология: среди Великих Учителей – Махатм «активнее» стали «живущие в Гималаях» Эль Мориа и Кут Хуми в противоположность отошедшим на второй план копту Серапис Бею и средневековому европейскому алхимику Сен-Жермену. Позже, познакомившись с реальным индуизмом и его кастовыми ограничениями, Блаватская обратилась к активному использованию буддистских идей и написанию следующей большой книги – «Эзотерический Буддизм». При этом, как отмечает детально изучавший эту те-

му Б.З. Фаликов, антропология буддизма в этом сочинении носила очевидно индуистский характер, поскольку была оставлена без внимания одна из принципиальных собственно буддистских идей – идея об *анатмане*, т.е. о фактической иллюзорности человеческого «Я» [Фаликов, 1994, С. 65]. В 1884 г. после разоблачения ряда спиритических трюков теософов и связанных с ним скандалов с учением Блаватской происходит очередная трансформация: акцент с оккультизма и буддизма переносится на идею создания Всемирного Братства и объединения всех религий. Вскоре выходит итоговое теософское сочинение – «Тайная доктрина» (1888). В отличие от квазинаучной формы предыдущих книг даже декларируемое происхождение этой целиком мифологично: по утверждению Блаватской, она представляла собой перевод древней мистической книги «Дзиан», написанной якобы на оккультном «сензарском» языке, и комментарии к ней. В «Тайной доктрине» появляется ранее неизвестная субстанция *фохат* – «динамическая энергия космической мыслиосновы» – «таинственное звено между Разумом и Материей». После смерти Е.П. Блаватской в 1891 г. изменения в Теософском Обществе и его учении стали носить еще более радикальный характер. Первое приобретало все более явные «церковные черты», а во втором появилась концепция Бога и его скорого земного пришествия, которое должно было реализоваться в индийском мальчике Кришнамурти. Позднее, после ряда идейных и организационных расколов, учение Теософского общества приобрело окончательную, довольно умеренную форму, объединив в себе практически все образцы эзотерической моды XIX-ого – начала XX-ого вв. В этом виде оно довольно широко распространилось по всему миру, а те, кто в последние десятилетия пытался развить или усовершенствовать теософское учение, создавали новые организационные структуры, как, например, Братство Фиолетового Пламени, присутствующее теперь и в России (подробнее о его учении см. ниже).

«Священные писания» мировых и традиционных этнических религий обычно представляют собой повествования о жизни их основателей и собрания их высказываний, записанные современниками или с их слов. Непосредственно самим религиоз-

ным лидерам прошлого не принадлежит и даже не приписывается ни одного текста (исключение составляет, пожалуй, лишь китайская традиция, утверждения которой об авторстве конкретных текстов, впрочем, за древностью лет научно недоказуемы).

Идеологи новых религиозных учений, будучи активными представителями современной письменной культуры, а часто и довольно образованными людьми, как правило, являются активно пишущими авторами и этим коренным образом отличаются от своих старших «коллег». Так, перу основателя Дианетики Рона Хаббарда принадлежат десятки томов как художественно-фантастической, так и теоретико-методической литературы. Весьма объемно и письменное наследие, пожалуй, самого известного на Западе гуру – Бхагавана Шри Раджниша (Ошо). Другой популярный индуистский учитель – Шри Чинмой, доказывая на собственном примере безграничность творческих возможностей человека, уже написал, по утверждениям его последователей, несколько тысяч книг и десятки тысяч стихотворений (согласно более объективным источникам – около 500 книг, – D'Arcadia, 1991. P. 121) и не намерен останавливаться. Впрочем, в основном, главы религиозных движений сами сочинительством не занимаются. Однако их письменное наследие, хоть и опосредованное, также велико и постоянно пополняется. Так, и на бумаге, и на видеопленке фиксируется каждое выступление основательницы Сахаджа-йоги Шри Матаджи, практически дословно записываются все проводимые Мастерами движения Сант Мат собрания верующих (сатсанги) и т.д.

Непогрешимость основателей «старых» религий утверждалась обычно после окончания их земного существования, а принадлежность им определенных высказываний и соответственно истинность их содержания становилась на долгие века предметом острых богословских диспутов. Хотя исход споров часто определялся сугубо мирскими факторами, такими, как политическое и социальное влияние сторонников того или иного мнения, очевидно, что ныне общепризнанные доктрины традиционных религий сформировались в результате длительного и чрезвычайно сложного процесса отбора тех положений, кото-

рые в наибольшей степени соответствовали логике учения и принимались теми культурами, в которых им удалось утвердиться. Буддийский канон Трипитака приобрел окончательный вид лишь спустя тысячу лет после ухода в паранирвану основателя этой религии. Утверждение канона даосизма («Дао цзан») датируется исследователями X в., предполагаемый же автор большинства его идей Лао-цзы жил по преданию в VII-VI вв. до н.э. Христианству только для утверждения кратчайшего изложения его основных идей – «символа веры» понадобилось более четырехсот лет (апостольский Символ Веры был сформулирован в сер. II в., третий – Афанасьевский относят к V-VI вв.). Плоды такого отбора по отношению к традиционным религиям принято называть «догмой», т.е. письменно зафиксированным набором положений, признание которых является основным критерием принадлежности к данной религии. Формирование догматики проходило в теологических диспутах, а также в процессе катехизации через формулирование максимально понятных неопитам основ веры, как в последнее время все чаще отмечают исследователи христианства [Гаврилюк, 2001. С. 7].

В новых религиозных движениях понятие официально закрепленной, то есть однажды одобренной большинством служителей данной религии, догмы отсутствует. Здесь, как правило, не существует набора текстов и тем более их иерархии, признание и освоение которых является необходимым условием принятия веры (символ веры), принятия в общину (катехизис), продвижения во внутренней иерархии группы. Догматическим для НРД является не набор конкретных текстов, но само их авторство, т.е. принадлежность основателю движения. Как метко заметила изучавшая Движение Объединения Сан Мён Муна Т.Н. Кузнецова, его «учение начинается от Муна и кончается в нем» [Кузнецова, 1998. С. 7]. Соответственно, как не может принадлежать к православию не признающий православный Символ Веры, членом нового религиозного движения не может быть человек, не признающий истинными все высказывания главы этого движения. Первичным здесь является вовсе не обожествление фигуры основателя учения, имеющее место,

кстати, далеко не во всех НРД, но именно сам статус его высказываний, письменных или устных.

Все тексты, имеющие хождение среди последователей новых религиозных движений, можно разделить на четыре категории, различающиеся как по происхождению, так и по стилистике.

Первую категорию текстов составляют **теоретические изложения и обоснования учений**, авторами которых были непосредственно сами основатели соответствующих движений. Сравнительно редко из обилия созданной в движении литературы можно выделить одно–два канонических сочинения, заключающих в себе последовательное изложение доктрины. Примером такого «канона» может служить изданная впервые в 1963 г. книга Махариши Махеш Йоги «Наука бытия и искусство жития. Трансцендентальная медитация». Она действительно выделяется своим теоретическим уровнем среди множества других сочинений, посвященных трансцендентальной медитации, и, как правило, представляющих собой квазинаучные описания и обоснования тех якобы многочисленных эффектов, которые дает данная практика. Подобное «каноническое» значение имела первоначально и книга Рона Л. Хаббарда «Дианетика», впоследствии, однако, фактически потонувшая в обилии других сочинений, написанных им самим.

Авторами текстов второй категории также являются основатели религиозных движений, однако в этом случае их **устные выступления** с минимальной литературной обработкой фиксируются последователями, а затем распространяются в форме книг или видеокассет. Число подобных текстов бесконечно и продолжает постоянно увеличиваться, поскольку выступления происходят еженедельно, а иногда и ежедневно. В ряде движений они удачно заполняют периодические издания (например, ежемесячный журнал сахаджа-йогов «Нирмала», их же еженедельную «Московскую Информационную Газету» (МИГ), журнал «Сат-Санга» общества Шри Чайтанья Сарасват Матх и т.д.), в других – издаются как отдельные книги (многочисленные издания выступлений Раджниша, речей основателя движения Сант Мат Тахара Сингха). Анализировать такие тексты с целью поиска связной и непротиворечивой системы взглядов

бессмысленно, основная их функция заключается в создании и поддержании особого психологического, информационного и языкового пространства. Именно с этой точки зрения интересно рассмотрение такого рода текстов. Их отличительная черта – убедительность высказываний на любую тему, не зависимо не только от компетентности авторов, но и от их соответствия элементарной логике или даже сказанному ими самими ранее. Адекватный подход к анализу такого рода текстов сформулирован А.А. Ткачевой по отношению к речам основателя Международной коммуны саньясинов Шри Раджниша: «Это человек, искусно владеющий гипнозом фразы. И поскольку, он весьма легко отрекается от своих высказываний, вменяя это себе даже в заслугу, попытка разобраться в каждом из таких высказываний, по нашему мнению, не слишком целесообразна. Важнее понять, каким путем достигается провокационный эффект, тем более, что сам Раджниш постоянно заявляет, что у него нет учения, зато есть “методология”» [Ткачева, 1989. С. 117]. На наш взгляд, у такого эффекта несколько составляющих: в первую очередь, высочайшая степень уверенности в себе лидеров новых религий, являющаяся, кстати, фундаментальной чертой для успешного исполнения ими своей роли. Кроме того, эти тексты чаще всего воспринимаются на слух, причем людьми психологически настроенными на принятие слов учителя в качестве откровения. Люди, принципиально не признающие одного человека способным выдавать истину в последней инстанции и склонные рационально анализировать любое утверждение, крайне редко оказываются адептами НРД. Таким образом, анализируя с помощью последних достижений научной методологии в библиотечной тиши тексты религиозных движений, необходимо помнить о реальных условиях их восприятия адептами.

Тексты третьей группы условно можно назвать **«пророческими»**. На откровениях пророков как основной форме общения смертных с Богом основан иудаизм, пророческий пласт играет существенную роль во всех христианских конфессиях. Священная книга мусульман – Коран, согласно традиции, также была продиктована пророку Мухаммаду архангелом Джабраилом. Как уже упоминалось, откровения на «законном» (за-

фиксированном в доктрине) основании получают главы Церкви мормонов. Однако, послания свыше, получаемые главами новых религиозных движений, обычно не являются результатом общения именно с Богом. Их скорее можно сравнить с плодами медиумических сеансов, поскольку информация принимается от вполне конкретных, хотя и мифических персонажей, а не от исторически обезличенного Абсолюта, каковым является Бог вышеупомянутых монотеистических религий.

Начало такому пророчеству на основе спиритизма было положено, вероятно, Е.П. Блаватской, регулярно получавшей откровения от великих духовных деятелей прошлого – Вознесенных Владык (англ. masters) или Махатм еще в 1870-х годах. Основная вероучительная книга Церкви Объединения «Божественный принцип» была составлена из пророчеств, полученных ее основателем Сан Мён Муном во время встреч в духовном мире не только с Богом, но и с Иисусом Христом, святыми и пророками.

Наиболее ярким примером текстов этой категории являются послания Вознесенных Владык, передаваемые через американку Элизабет Клэр Профет – основательницу Братства Фиолетового Пламени. При этом авторство распространяемых движением книг прямо приписывается определенным Владыкам: например, автором первой части книги «Человеческая Аура» (Кутхуми, 2000) считается Владыка Кутхуми, второй – Джвал Кул; «Курс алхимии» (Сен-Жермен, 1998) написан Сен-Жерменом и т.д. По отношению к таким откровениям в литературе используется также понятие *ченнелинг* (англ. channel – канал) [Дворкин, 2000. С. 634], т.е. подразумевается, что основатель движения служит «каналом» для передачи информации из мира высшего в мир земной.

Тексты «пророческой» группы отличаются от других тем, что их настоящие авторы, т.е. лидеры религиозных движений, заранее обезопасили себя от какой-либо критики, основанной на внутренних противоречиях, которые несложно найти в таких текстах. Поскольку откровения внушены свыше, никто не знает, как последующее будет соотноситься с предыдущим, тем более, если принимаются они от разных мифических персонажей.

Важным источником для получения сведений о вероучении того или иного движения служат составляющие четвертую категорию доктринальных текстов **сочинения адептов**. Авторами таких трудов становятся наиболее преданные и близкие ученики лидера движения. Чаще всего сам «гуру» и является инициатором их написания, лично благословляя ученика на их создание. Именно эта особенность таких сочинений наряду с их активным использованием в практической деятельности новых религиозных движений, позволяет также считать их частью доктрины. Формы этих сочинений чрезвычайно разнообразны. Среди них встречается и поэзия, воспевающая Учителя и его деяния, и легкая проза, излагающая историю внутренних мытарств и духовного поиска героев, счастливо завершающиеся приходом к гуру (см., например, художественную повесть Киры Скрябиной Редиин «Высшая тайна», (М., 1999) о событиях, предшествовавших ее встрече с Мастером Сант Кирпал Сингом и движением Сант Мат; рассказ американского психиатра доктора Самюэля Сандвайса о том, как он обрел веру в божественную сущность Сатьи Саи Бабы [Сатья Саи, святой и психиатр. СПб., 1993]. Наиболее популярными жанрами являются, пожалуй, описания славных деяний Учителя и научнообразные обоснования исключительности избранного учения. Зачастую сочинения адептов движения намного превосходят по стройности логичности и изложения выступления их лидеров, удовлетворяя, таким образом, запросы наиболее интеллектуально «продвинутых» последователей, но в то же время они способны заинтересовать и широкую публику. Ярким примером такого сочинения может служить книга последователя Сахаджа-йоги Йоги Махаджана «Новое тысячелетие исполнит древние пророчества», призванная связно изложить учение Шри Матаджи Нирмала Деви (Йоги Махаджан, 2000).

Кроме собственных сочинений доктрины практически всех современных новых религиозных движений признают **священные книги традиционных религий**, но при этом полностью игнорируются комментарии к ним, сделанные ортодоксальными последователями этих религий. Идеологи НРД в своих выступлениях сплошь и рядом цитируют Евангелие, чтобы проиллюстрировать свои идеи на более привычном для западной

аудитории материале. В некоторых случаях древние тексты даже становятся основными для новой религии, образуя их «священное писание». Наиболее характерным примером может служить Международное Общество сознания Кришны (МОСК), идейный фундамент которого составляет Бхагавад Гита – «Песнь Господа», входящая в 6-ю кн. Махабхараты и датируемая концом 1 тыс. до н.э., а также ряд других сочинений индуистской традиции: Упанишады, Веданта-сутра, Шри-мад Бхагаватам, Чайтанья Чаритамрита и т.д. Данные сочинения имеют хождение и распространяются последователями за пределами общины в «единственно верном» переводе лидера движения. Такие переводы действительно создают полную видимость «научного» подхода. Например, в распространяемом Обществом Сознания Кришны переводе Бхагавад Гиты – «Бхагавад Гита как она есть» – приводится и оригинальный санскритский текст, и его транскрипция, и подстрочный перевод. Однако достаточно сравнить между собой переводы различных неоиндуистских течений (МОСК, Общества Трансцендентальной Медитации), чтобы понять субъективность представленного подхода. В одной из своих работ, посвященных неоиндуизму, Б.З. Фаликов приводит пример, когда с помощью подмены порядка слов в переводе одной единственной строки Бхагавад Гиты обосновывается одна из основных идей Махариши Махеш Йоги – идея о «легкости» йоги и естественном стремлении к ней человеческого сознания [Фаликов, 1994. С. 126]. Таким образом, высшим авторитетом для адептов НРД является не сам изначальный текст, но сделанный лидером движения его перевод. Для МОСК – это перевод Свами Прабхупады, для другого кришнаитского общества «Чайтанья Сарасват Матх» – Шридхара Махараджа и т.д.

Функции вероучительных текстов в деятельности новых религиозных движений.

Крайне важным представляется рассмотрение текстов, содержащих учения религиозных течений, в частности, новых, исходя из характера их использования в практике конкретной традиции. Этот подход, получивший название **функционального**, был разработан выдающимся российским индологом

В.С. Семенцовым и убедительно применен к священному сочинению индуизма Бхагавад Гите, в отношении которой он приходит к следующему выводу: «Функция Гиты заключалась в том, что текст после заучивания (с голоса учителя) наизусть непрерывно рецитировался; такое рецитирование считалось ритуальным актом» [Семенцов, 1999. С. 147]. Определение функции сакрального текста ученый считал необходимым условием для его серьезного научного изучения: «Все дальнейшие соображения по поводу содержания текста, объема тех или иных его понятий (терминов), внутреннего и внешнего (текстуального) его своеобразия будут неизменно опираться на этот факт (его функцию в культуре – А.О., Ю.Ф.), вне которого всякое исследование текста рискует обратиться в абстрактную филологическую игру, не более» [Там же, С. 147].

В традиционных религиях наиболее характерной функцией того, что мы условно называем «священным писанием», является **ритуальная**. В тексте писаний обычно уже содержатся отрывки, предназначенные для индивидуальной религиозной практики изначально, согласно установлениям основателя религии, или отобранные впоследствии его учениками для коллективного отправления культа. К первой группе, относится, например, христианская молитва «Отче наш», содержащаяся в Евангелии от Матфея (Мф. 6:9–13) и от Луки (Лк. 11:2–4), ко второй – тексты многих ветхозаветных книг, которые используются при богослужениях и обрядовых действиях сразу двух крупнейших религий: иудаизма и христианства. Суры Корана, как известно, также читаются при совершении мусульманских молитв и обрядов и используются для надписей на культовых зданиях этой религии.

Основное значение текстов, входящих в «священное писание» определяется **содержанием** мировоззренческих **идей и нравственных и, следовательно, поведенческих регламентаций**. Однако, в этом случае «священное писание» обычно дополняется «священным преданием». Конечно, в сакральных текстах часто присутствуют однозначные запреты или предписания, но регламентировать поведение людей различных культур и социальных слоев на тысячелетия вперед невозможно. Кроме того, некоторые указания, перестав быть актуальными в

буквальном смысле, не могут быть подвергнуты сомнению как часть сакрального текста, а потому нуждаются в расширенном толковании, как, например, знаменитое библейское предписание «не вари козленка в молоке матери его» (Исх. 34:26).

Важнейшей функцией «священного предания» и других менее авторитетных вероучительных текстов является разъяснение верующим основных положений «священного писания», подтверждение их истинности и универсальности, то есть принципиальной способности ответить на любые вопросы, возникающие у последователей данной религии в связи с изменением культурных и технологических реалий. Изложение мировоззренческих идей в текстах «священного писания» часто противоречиво и многозначно, толкования способствуют их пониманию с точки зрения обычной логики рядового верующего, делая близкими и действенными. С другой стороны, поскольку формирование корпуса экзегетических текстов происходило в ходе напряженной идейной полемики, критериями успеха в которой, кроме авторитета священных книг, было риторическое мастерство, существует множество богословских сочинений, в принципе недоступных для понимания человека, не занимающегося этим предметом профессионально, т.е. не посвящающего ему большую часть своего времени. Таким образом, не-сакральные вероучительные тексты традиционных религий можно условно разделить на интерпретирующие писание путем конкретизации его положений и делающие это путем расширения (модернизации) его содержания.

Теперь рассмотрим несколько **примеров практического использования текстов** в новых религиозных движениях, которые нам приходилось наблюдать в ходе полевых исследований.

Самосовершенствующиеся, как они сами себя называют, по *Великому Закону Фалунь (Фалунь Дафа)* в движении Фалуньгун, основанном в 1992 г. китайцем Ли Хунчжи, после полтора часов занятия упражнениями, напоминающими гимнастику цигун, около получаса по очереди читают вслух его основное сочинение. Обычный *сатсанг* (общее собрание) религиозно-мистического течения сикхского происхождения Сант Мат также продолжается ровно два часа и проходит следую-

щим образом: первые 20 минут занимает чтение вслух ведущим собрания одного из выступлений *Мастера* (от англ. master – учитель) – так последователи называют главу своего движения, а затем в течение еще 20 минут собравшиеся просматривают видеозапись другого его выступления. Затем следует часовая медитация по особой методике, а в заключение ведущий опять читает отрывок из книги или выступления Мастера или одного из его предшественников. Последователи Сахаджа-йоги не занимаются чтением вслух на своих встречах, однако, около 40-50 минут посвящают просмотру выступлений своего гуру – Шри Матаджи Нирмалы Дэви, постоянно с нетерпением ожидая поступления из Индии новых видеокассет с такими записями (в последние годы выступления передаются в Россию по Интернету).

Как отмечалось выше, количество используемых таким образом текстов практически не ограничено и постоянно пополняется. Основным психологическим следствием этого является создание и **поддержание особой информационной среды**, призванной удовлетворить одну из основных потребностей человека в современном урбанизированном обществе – избегание информационного вакуума, стремление постоянно потреблять новую информацию. Однако, «новизна» такой информации относительна, скорее она должна быть достаточно знакомой, приемлемой, чтобы не обострять поисковую активность индивида и, следовательно, не ставить под угрозу систему его взглядов и ценностей как адепта движения. В целом уровень насыщенности информационной среды в группах и движениях нетрадиционной религиозности значительно выше по сравнению с общинами верующих, относящихся к традиционным религиям, обрядовая практика которых не предоставляет рядовому верующему информационной пищи в таком объеме. Ритуальный характер богослужения в большей степени проявляется в тех религиях, где существует особый язык культа, отличный от языка повседневного общения. Так, в исламе богослужение происходит на арабском языке и четко соответствует ритуальным предписаниям, то есть не несет никакой новой информации. Общеизвестна детальная регламентация ритуалов классического индуизма. В христианстве и исламе сущест-

вует еженедельная проповедь для прихожан, однако, ее задача – обратить внимание прихожан на тот или иной, обычно нравственный, аспект учения, активизируя, при этом скорее чувства человека, чем его интеллект по части восприятия информации.

В большинстве новых религиозных движений не принято интерпретировать высказывания своих лидеров. Им обычно принадлежит монополия не только на толкование вероучительных книг традиционных религий, но и на оценку событий общественной и политической жизни внешнего мира как исторических, так и текущих. Чаще всего эта монополия обеспечивается самой атмосферой, царящей в группе, однако иногда такое положение целенаправленно устанавливается доктриной движения. Ярким примером здесь могут служить специальные *Установления*, являющиеся частью канона движения Фалуньгун и регламентирующие порядок «передачи Закона» (т. е. процесс распространения учения): «При передаче Закона всем ученикам Великого Закона Фалунь допускается только употреблять слова, как “Учитель Ли Хунчжи сказал...” или “Учитель Ли Хунчжи отметил...”. Строго запрещается принимать свои восприятия, увиденные, познанные и “вещи” других школ за Великий Закон Ли Хунчжи, иначе передается уже не Великий Закон Фалунь, а рассматривается как нарушение Великого Закона. Во время передачи Закона ученики могут выступать в форме чтения книг и собеседования или на площадке закаливания гун (место занятий упражнениями для тела – А.О., Ю.Ф.) рассказывать Закон. Не допускается передача Закона в зале, подражая форме проповедования мною Закона. Другие не в состоянии проповедовать Великий Закон, они не знают настоящего содержания и смысла Закона»¹ [Фалунь Дафа, 1999. С. 336].

С другой стороны, в новых религиозных движениях разъяснение неопитам доктрины в большей мере опирается на события и явления современной действительности, чем это свойственно мировым религиям. При этом для самостоятельного

¹ Здесь, как и во всех других цитатах лидеров НРД, сохраняется орфография, пунктуация и синтаксис оригиналов.

аналитического осмысления доктрины самими адептами, которым в традиционных религиях занимаются профессионалы-богословы, в новых религиозных движениях нет места, что, кстати, следует признать логичным при наличии живого носителя абсолютной истины, иногда даже воспринимаемого в качестве бога.

Многие исследователи новых религиозных движений отмечали в качестве одной из отличительных черт использование их последователями **особого языка**, недоступного для понимания непосвященными. Относительно функции таких «языков» утвердилось мнение, что они решают задачи идеологической сегрегации и повышения психологической самооценки адептов. «Использование новыми религиозными движениями особых понятий и терминов может – сознательно или бессознательно – способствовать отделению “своих” от “чужих” и усилению у первых чувства своей “особости”, а возможно и обособленности от тех, кто не является членом группы», – пишет по этому поводу английская исследовательница Айлин Баркер [Баркер, 1997. С. 80]. Основное внимание при анализе таких «языков», как правило, уделяется лексике. Так, немецкий критик нетрадиционных религий Томас Гандоу составил собственный «словарь хаббардизмов» (по имени основателя сайентологии или дианетики Л. Рона Хаббарда), где подробно разобрал происхождение, значение и роль специальной терминологии в Церкви Сайентологии [Гандоу, 1996].

Надо отметить, что у стиля, используемого при изложении новых религиозных учений, есть и **синтаксическая составляющая**, часто сознательно вводимая идеологами движений. Например, основатель движения «Фалуньгун» Ли Хунчжи обосновывает неправильности в своих текстах следующим образом: «С виду “Чжуань Фалунь” (китайское название основного сочинения Ли Хунчжи – А.О., Ю.Ф.) не отличается изящностью, иногда даже не соответствует грамматике современного языка. Однако, если я систематизирую эту книгу на основе современной грамматики, то появится очень серьезный вопрос: языковая конструкция книги соответствует нормам грамматики и отличается красотой, но сама книга не будет иметь более глубокого и более высокого смысла. Ибо современными словами

отною невозможно выражать руководящее направление Дафа (Великого Закона) на более высоких ступенях иерархии» [Фалунь Дафа, 1999. С. 339]. Не являясь специалистами по китайскому языку, рискнем предположить, что несколько непривычные синтаксические конструкции, которые нетрудно обнаружить в приведенных выше отрывках русского перевода, адекватны оригиналу. С одной стороны, учитывая обычный для таких текстов способ написания, можно предположить, что автор ограничился спонтанной фиксацией своих мыслей и, будучи глубоко уверен в истинности своих воззрений, не счел нужным совершенствовать форму их изложения. С другой стороны, практическим следствием усложненного и просто необычного построения предложений является то, что читатель, не способный воспринимать содержание текста «с лету», вынужден постоянно останавливаться во время чтения, уделять тексту больше внимания. Даже если при обдумывании содержания он не придет к удовлетворяющему его уровню понимания, он скорее поверит в свою незрелость и в мудрость автора, чем в несовершенство идей или формы их изложения Учителем. Такое действие непривычного синтаксиса, разумеется, имеет место при уединенном «домашнем» чтении, относящемся к интеллектуальной составляющей деятельности адептов НРД. При публичном чтении восприятие на слух подобных текстов затруднено, а их анализ практически невозможен, поэтому чтение вслух лишь вводит слушателей в определенную языковую атмосферу, в результате погружения в которую они в собственной речи начинают все чаще и чаще употреблять слова, повторяющиеся в текстах. Что касается лидеров новых религиозных движений, то, скорее всего, большинство из них действительно не подвергают литературной обработке свои сочинения, а вот описанный риторический механизм вряд ли осознается ими в полной мере. Этот вывод подтверждают наблюдения отечественного исследователя учения бахаи И.В. Базиленко, который пишет, что сочинения основателя этой, кстати, одной из старейших «новых» религий Баха-Уллы (1817–1892) характеризует «полнейшее отсутствие системы изложения и тематической направленности... По всей видимости Баха – Улла диктовал

своим секретарям по мере того, как та или иная мысль приходила ему в голову» [Базиленко, 1994. С. 74].

Нельзя не отметить, что и сакральные тексты мировых или этнических религий непросты для понимания и предоставляют широкие возможности для множественного толкования. В.С. Семенцов, упоминая в своей работе впечатления лидера индийского национально-освободительного движения Джавахарлала Неру, которому было трудно читать Бхагават Гиту, заключает, что причина этих трудностей лежит в «ограниченности плодотворности подобного текста в условиях экстравертного сознания» [Семенцов, 1999. С. 131], что автоматически означает необходимость и неизбежность многократного возвращения к сакральному тексту и возможность достичь максимального результата в его понимании только в особом, «интровертном», т.е. сосредоточенном на внутреннем мире, состоянии.

Об использовании многими религиозно-мистическими традициями особого «интенционального языка», т.е. языка тайного, двусмысленного, писал М. Элиаде. В частности, по поводу индийского тантризма, он отмечал: «В тантризме же мы найдем целую систему тщательно разработанных шифров, происхождение которых невозможно объяснить одной только замкнутостью його-тантрических опытов». Использование этого языка стремится ввести ученика в «ситуацию парадокса», необходимого для его духовного роста. Семантическая многозначность слов в конце концов сменяется двусмысленностью системы намеков, внутренне присущих и любому обычному языку. И эта деструкция языка тоже по-своему вносит вклад в «разрушение» профанного универсума и замещение его миром взаимобратимых целостных уровней [Элиаде, Йога: бессмертие и свобода. СПб., 1999].

Большинство слов, составляющих **лексический пласт**, отличающийся, как выражаются критики НРД, «новоязы» этих движений от разговорного языка окружающего населения, либо вообще не существуют в обыденном языке, либо присутствуют на его периферии. Другая группа слов наделяется в конкретном религиозном движении особыми значениями.

Можно выделить два основных типа «новоязов» в зависимости от источника и характера заимствования ими слов: «нау-

кообразные» и «этнически обогащенные». В первом случае слова поставляются путем прямого калькирования из иностранного языка (чаще всего английского) по образцу заимствования специальных терминов в некоторых науках. Такая форма в максимальной степени развита в учении сайентологии Л. Рона Хаббарда. Возможностям языка и, в частности, языку своих книг, основатель Дианетики сознательно уделяет очень большое внимание. Правильное использование слов является, по его мнению, необходимым условием интеллектуального развития: «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 не ясно» [Хаббард, 1999. Важн. Примеч.]. В соответствии с этим утверждением, книги по Дианетике всегда снабжены словарями терминов в конце издания и постраничными комментариями к новым словам и малоизвестным неподготовленному читателю именам. Среди ключевых понятий учения Л. Рона Хаббарда: *клир* (от англ. clear – чистый), *инграмма* (отпечаток), *одитинг* (audit – проверка, audition – выслушивание), *рикол* (recall – воспоминание), *абберрация* (aberration – искажение). **Наукообразие** определяет весь стиль изложения в Дианетике. Видимость научного подхода достигается введением специальных терминов для обозначения и вполне обычных вещей: *видео* или *визио* (зрение), *соник* (звук), *соматика* (боль), *кинестетика* (вес и движение), *ассист* – помощь; а также путем расчленения объекта, якобы с целью его познания: человеческое сознание подразделяется на *аналитический* (*аналайзер*), *реактивный* и *соматический* умы; ощущения бывают *термальные* (температурные) и *органические* (внутренние ощущения и эмоции). Суть учения Хаббарда, изложенная на его оригинальном языке, выглядит примерно так: инграммы, создающие абберрации и делающие из человека кейс, дианетика может устранить методом одитинга, в результате чего станешь клиром, а если будешь работать долго и упорно, то и действующим тетаном («перевод» наш – А.О., Ю.Ф. – с использованием словарей: Хаббард, 1999. С. 512–530; Гандоу, 1996. С. 101–128).

«Этнически обогащенные» языки отличает активное использование ими слов (терминов и имен), заимствованных из иных, как правило, восточных культур (прежде всего, индийской и китайской). На наш взгляд, такая лексика имеет большое значение для популярности новых религиозных движений, обеспечивая им экзотический антураж. Естественно, прежде всего, этнически окрашенная лексика активно используется в движениях именно восточного происхождения. Некоторые из них напрямую вводят новые для русского человека (и европейца вообще) понятия, настаивая на их непереводаемости². Для движения Фалуньгун это термины даосской алхимии, китайские обозначения некоторых буддийских понятий и стилизованные новообразования: триада *Чжэнь Шань Жэнь* (Истина, Доброта, Терпение), *Синьсин, Дэ, Чжуиши* (главная душа или главное сознание) и *Фуиши* (подсознание). Часто понятия, обозначаемые этими словами, весьма далеки от того, что подразумевалось под ними в религиях или культурах, из которых они заимствованы. Проявляться это может даже на уровне словообразования: так кроме *Юаньшэнь* (душа, сознание) Учитель Ли Хунчжи обнаруживает у человека *Субъюаньшэнь* (суб – от латинской приставки *sub* – под, т.е. «подсознание» – очевидно фрейдистский по форме термин – А.О., Ю.Ф.) [Фалунь Дафа, 1999. С. 233–236]. Понятие *Дэ* в учении Ли Хунчжи – не только добродетель или нравственность, как его традиционно трактуют исследователи по отношению к даосизму, но и «белая материя», «поле вокруг тела человека», противоположность Карме (понятие уже из другой культуры! –А.О., Ю.Ф.) – «черной материи, приходящей к человеку вследствие его злых поступков» [Там же. С. 113].

Если термины учения Фалунь Дафа употребляются исключительно его последователями, то значительный по объему пласт лексики санскритского происхождения уже прочно вошел и в обиходный русский язык, во всяком случае, среди людей, использующих риторику «духовного развития» или «личностного роста». Чаще других встречаются слова «гуру», «чакра»,

² Многочисленные примеры этнически окрашенной лексики можно также найти в главе 4.

«мантра», не говоря уже о «йоге» и «карме». Они используются адептами практически всех новых религиозных движений, независимо от их происхождения, а также людьми, в той или иной мере включенными в эзотерическую субкультуру (см. гл. 5). Однако, в каждом движении употребляют и понятия, значения которых неизвестны адептам других движений, или не используются ими столь часто, или имеют иные значения, причем это наблюдается даже в случаях сходного происхождения доктрин этих движений. Например, для приверженцев Сахаджа-йоги очень важными являются заимствованные из индуизма термины *бандан*³ (связывание нечистых сил путем особых манипуляций руками, от санскр. bandha – связывать), *кундалини* (особая змеевидная энергия, пробуждающаяся при занятиях йогой), *пуджа* (хотя термин этот в традиционном индуизме означает обряд поклонения божеству, сахаджа-йоги называют так любое выступление своего гуру – Матаджи, сопровождаемое поклонением ей же). Всем адептам этого движения известны оригинальные санскритские названия семи основных чакр (муладхара, स्वाдиштана, наби, анахата, вишудхи, агия, сахасрара) и трех основных каналов (пингала, ида, сушумна), составляющих энергетический «скелет» человека. Сахаджа-йогам известно и множество других санскритских слов, а также имен индуистских богов (вероятно, часть из них в варианте на маратхи – родном языке основательницы движения Шри Нирмалы Дэви) благодаря пению мантр, большинство которых образовано по единой схеме: ОМ ТВАМЕВА САКШАТ..... САКШАТ ШРИ АДИ ШАКТИ МАТАДЖИ ШРИ НИРМАЛА ДЕВИ НАМОО НАМАХА, где на место многоточия вставляется имя воспеваемого божества в зависимости от цели, которой хотят достичь. Нельзя утверждать, что большинство адептов этой и других религиозных групп неоиндуистского происхождения понимают смысл всех составляющих заученных ими наизусть мантр, однако, в активно читаемой ими литературе, издаваемой движением, такие объяснения, как правило, содержатся.

³ Выделяемые курсивом термины мы употребляем и объясняем так, как они понимаются в том движении, о котором идет речь в данной части текста.

Кроме заимствованных из исходных конфессиональных традиций понятий, в новых религиозных движениях активно используется пласт слов и выражений, наделенных непривычным для постороннего человека значениями. В той же Сахаджа-йоге это: *получить самореализацию* (на практике это означает «стать адептом движения»), *выполнить протокол* (совершить серию обрядовых действий перед началом занятия) и т.д. Подобные слова и выражения используются на каждом занятии и повсеместно при неформальном общении членов группы.

В каждом новом религиозном движении легко можно выделить несколько базовых понятий и выражений, неиспользование которых присутствующим быстро становится заметным и заставляет воспринимать его, даже неосознанно, как чужого. Объяснение этой особенности, во многом определяющей образ рассматриваемых движений, состоит в том, что большая часть тем для разговоров во всех движениях довольно однообразна и ведется по сути по одному и тому же речевому сценарию, а реальная идейная приверженность и лояльность движению определяется как раз по тому языку, на котором человек общается на эти темы. Основной темой обсуждения являются, прежде всего, аспекты религиозной практики и ее результаты (сахаджа-йоги *чистятся*, адепты Братства Фиолетового Пламени *читают веления*, последователи Фалуныгун *самосовершенствуются*). Знаковыми являются также: название собрания в движении (*сатсанг* в Сант Мате, *пение бхаджанов* среди поклонников Сай Бабы, *коллективная медитация* или просто *медитация* в большинстве буддийских групп); самоназвание членов группы (*сахаджа-йоги* или *искатели истины*, *совершенствующиеся по Великому Закону Фалуны*, *преданные Сай Бабы* и т.д.); принятое среди адептов именование гуру движения (*Мастер* в группах Сант Мат, *Учитель* в Фалуныгун, *Мать* или *Матаджи* в Сахаджа-йоге и т.п.), используемое значительно чаще, чем его собственное имя.

Перечисленные особенности лексики новых религиозных движений естественно проявляются и в их текстах. Более того, новичку, еще не понимающему, что происходит в группе и о чем говорят окружающие, на первой встрече выдается, причем

обычно бесплатно, специальная брошюра или журнал, который поможет ему в домашней обстановке не столько понять суть учения, сколько как раз усвоить ключевые слова и понятия и участвовать в происходящем на последующих встречах, а также быть адекватным в общении с другими адептами движения.

Подводя итоги вышеизложенному, предлагаем выделить две основные функции, выполняемые вероучительными текстами в практике новых религиозных движений:

– информационно-интеллектуальная: постоянное обеспечение адепта материалом для мыслительной активности, с такой интенсивностью, чтобы создать у него впечатление содержательности и широты учения и одновременно затруднить его логический анализ, поскольку невозможно понять, где учение содержится в полном виде и закончено ли оно вообще, если постоянно появляются новые тексты;

– дискурсивная: создание и поддержание особого языкового пространства среди адептов движения.

Кроме того, существует еще одна, вспомогательная, функция этих текстов, которая заключается в настройке присутствующих на более серьезную практику, как, например, чтение выступлений Мастеров в движении Сант Мат перед медитацией.

Эти функции принципиально отличаются от основных функций «писаний» в мировых и этнических религиях, которые воспринимаются, прежде всего, как содержащие ритуальные тексты и поведенческие предписания. Такие предписания иногда декларируются и в сочинениях лидеров новорелигиозных групп, однако, чаще всего реально действующие в них правила поведения устанавливаются другими средствами, о которых будет рассказано ниже.

Источники и характер заимствования идей.

Синкретический характер учений новых религиозных движений отмечается практически всеми исследователями, хотя некоторые из них выделяют наиболее синкретичные или эклектичные движения в отдельную группу (см. упоминавшиеся классификации П.И. Пучкова, Г.Е. Светлова и др.). С другой стороны, светские историки религии, склонные объяснять за-

рождение и распространение новых конфессий социально-экономическими и политическими обстоятельствами, много сделали для того, чтобы найти идейные истоки основных мировых религий в более ранних системах верований и мифах, не имевших столь большого успеха и канувших в прошлое, или же сохранившихся лишь на периферии современного цивилизованного мира. Очевидно, что заимствования идей, а также образов и сюжетов в их представлении и толковании свойственны любым идеологическим системам, однако, характер таких заимствований, по нашему мнению, может быть различным.

Основные источники идей для лидеров групп и движений новой религиозности прослеживаются при анализе лексики. Это, прежде всего, учения уже утвердившихся в обществе религий, гипотетические положения некоторых периферийных областей современного научного знания и, альтернативные научным, представления ряда этнических культур о строении мира и человека.

Отличительной особенностью **заимствования** идей лидерами новых религиозных движений **из мировых и традиционных этнических религий** является сравнительно активное использование текстов оригинальных священных книг, эксплуатация их многозначности и метафоричности, при практически полном игнорировании комментариев и толкований к ним, сделанных богословами этих религий. В результате отрицается не суть учения «старой» религии, а именно традиция, характеризующая ту или иную конфессию, и, в конечном счете, – господствующая форма бытования изначального учения. Косвенно это подтверждается тем фактом, что наиболее острое противостояние новых религиозных течений наблюдается, как правило, как раз с наиболее близкими им религиями. Так, большая часть установлений основателя движения бахаи Баха-Уллы была, очевидно, альтернативна исламским: разрешение взимания процента, сокращение числа жен до двух при рекомендации моногамии, разрешение носить меха всех видов и шелковые одежды и т.д. [Базиленко, 1994. С. 97–99].

Склонность новых религий **апеллировать к современному научному знанию** и использовать его достижения в отрыве от

изначального контекста в целях собственной легитимации отмечается многими исследователями, в частности, А.А. Ткачевой [Ткачева, 1991. С. 174–177]. Тот факт, что современные религиозные деятели стремятся активно использовать достижения физики, химии, астрономии, наряду с тенденцией привлекать для обоснования своих воззрений мнения выдающихся представителей европейской культуры, свидетельствует, по ее мнению, о проявлении определенного типа 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». Типичным результатом работы такого сознания является идентификация мировоззренческих конструкций «новых религий» с высотами науки и культуры. Следует согласиться и с выводом, к которому приходит А.А. Ткачева относительно будущего взаимоотношений науки и религии: «Сам по себе прогресс науки без философски верного осмысления ее достижений может оказаться не столько разрушителем, сколько стимулятором религиозности – не в догматических, а в поисково-эмпирических, гипотезо-подобных ее формах» [Ткачева, 1991. С. 176].

В текстах новых религиозных движений принято упрекать академическую науку в нежелании или неспособности заниматься *духовными* феноменами: «Познания современного человека могут выявить лишь чрезвычайно поверхностные явления. Руководящая идея науки нынешнего человечества по ее развитию и исследованию ограничивается лишь в пределах материального мира. Полностью раскрыть тайны Вселенной, времен-пространств, человеческого тела может только “Закон Будды”» [Фалунь Дафа, 1999. С.1–2]. При этом лидеры НРД сами опираются на так называемый «религиозный эмпиризм», заключающийся в том, что постулаты их религии могут быть доказаны и проверены опытом – опытом основателя религии – в прошлом, наиболее продвинутыми адептами – в настоящем и всеми искренними последователями – в перспективе: «Мы должны быть свободными людьми, людьми с открытым умом, как ученые, чтобы увидеть самим, что есть Истина», – призы-

вает основательница Сахаджа-йоги Нирмала Дэви, обращаясь к своим сторонникам [Сахаджа-йога, 2000. С. 10].

Подражание науке наблюдается и в наименованиях форм деятельности ряда движений: сахаджа-йоги издают «вводные курсы» по системе своих взглядов и лечения (см. Сахаджа-йога. Вводный курс), последователи неоиндуистского движения «Брахма Кумарис» не просто называют свою организацию «Всемирный Духовный Университет», но и проводят свои мероприятия в форме лекций по различным предметам, среди которых: «Философия кармы», «Обзор мировых религий и их единства» и т.д. Главная книга создателя наиболее массового на Западе неоиндуистского движения прямо называется «**Наука** бытия и искусство жития. Трансцендентальная медитация» (Махариши, 2000). Дианетика – наука о душевном здоровье. Рейки – древняя наука исцеления человека. Энергетические центры – чакры – проекции желез эндокринной системы человека.

Для ряда новых религиозных движений, представленных и на территории нашей страны, характерно стремление «научно» обосновать свои положения, для чего они активно привлекают российских академических ученых. Нередко это действительно известные в своих областях специалисты – физики, математики, биологи, пытающиеся построить на своих открытиях целостные философские или мировоззренческие системы. Для распространения своих идей они активно используют конференции, проводимые религиозными организациями. Так, на организованной в 1999 г. Университетом Браhma Кумарис «научной» конференции, посвященной 200-летию со дня рождения А.С. Пушкина, выступал академик Н.С. Мельников, доктор технических наук, заведующий кафедрой Московского Авиационного Института с докладом: «Современное состояние мира и А.С. Пушкин – пророк, ученый, художественный гений». В предисловии к русскому изданию популярной в движении Сант Мат книги «Паломничество Джеймса» приводится высказывание доктора биологических наук Ф.Е. Шипунова об открытии «уравнения квантовой механики, которое доказывает существование духовного мира (мира высших вибраций), который правит физическим миром» [Джонс, 1998. С. 3].

Внешне противоречащим «религиозному эмпиризму» выглядит другой свойственный доктринам новых религиозных движений тезис – о **приоритете интуитивного познания** реальности относительно логически-рационального: «Новым религиям свойственно отрицание или, в более умеренной форме, признание недостаточности рационализма для постижения законов бытия и неподвластности сферы «подлинного знания» дискурсивно-логическому мышлению», – пишет А.А. Ткачева. Она определяет механизм преодоления религиозными учениями мировоззренческих последствий достижений современного научно-технического прогресса как «перемещение сферы сверхъестественного из мира внешнего во внутренний мир человека» [Ткачева, 1991. С. 162-164]. Утверждение о «бессилии разума» характерно и для некоторых течений традиционных религий: христианский мистицизм, суфизм в исламе, школы дзен или чань соответственно в японском и китайском буддизме, из которых и заимствована подобная линия рассуждения. Так называемый «интуитивный» способ познания мира лучше всего реализуется в духовно-религиозной практике некоторых новых религиозных движений, а на уровне доктрин тезис о преимуществах интуитивного познания отражает одно из основных противоречий человеческого мышления и бытия, заключающееся в необходимости существовать в окружающем материальном мире и стремлении удовлетворять свои потребности, с одной стороны, и осознанием несовершенства своих знаний об этом мире, с другой. Это противоречие, по мнению некоторых исследователей, является одной из причин человеческой религиозности вообще [см., например: Фурман, 1981. С. 6].

Неудовлетворенность общества реальными достижениями современной медицины и присущее человечеству во все времена стремление найти универсальное средство и от болезней тела, и от психологического дискомфорта привело к распространению на Западе во второй половине XX в. **альтернативных современной науке представлений этнических культур** (прежде всего восточных) об устройстве человеческого организма, принципах его работы и методах лечения. Распространение этих представлений в современной России происхо-

дит в нескольких формах: издание соответствующей литературы, изучение систем традиционной этнической медицины, создание лечебных центров, использующих древние или якобы древние методики восстановления здоровья.

Все эти формы могут сочетаться в деятельности некоторых новых религиозных движений, отличительной особенностью которых является риторика самооздоровления. Среди групп такого рода отечественного происхождения наиболее известно учение «Детка» Порфирия Иванова, из «импортированных» в нашу страну движений более всего сосредоточены на самолечении, пожалуй, последователи Сахаджа-йоги, основу движения Рейки также составляет система самоисцеления и т.д. Однако, существует целый ряд представлений и идей о человеке, его здоровье, средствах его сохранения и восстановления, которые используются практически всеми группами новой религиозности.

Отчетливо выделяются два основных комплекса таких представлений: первый из них связан с йогической системой чакр и древнеиндийской медико-философской традицией – Аюрведой, второй – с системой циркуляции энергии «ци» (*ки* – в движение Рейки японского происхождения) в человеческом организме. Обе эти традиции обладают яркой этнокультурной окраской, что не в последнюю очередь послужило причиной их популярности. В учениях и практиках НРД эти комплексы используются в разной форме и в разном объеме, однако, в любом случае они получают особое преломление в религиозных идеях основателей каждого из движений и активно используются ими как средство привлечения адептов.

Проиллюстрируем это утверждение на примере неоиндуистского движения Сахаджа-йоги. Все положения доктрины этого движения, отражающиеся в деятельности ее последователей, можно изложить следующим образом: целью земной жизни человека является достижение им заключительной стадии своего духовного бытия. Это возможно, если пробудить якобы хранящуюся в крестцовой кости каждого человека мистическую энергию *кундалини*. Пробужденную *кундалини* нужно заставить подняться по центральному *энергетическому каналу* в теле человека (*сушумна нади*) к высшей, седьмой, *чакре сахасраре*

– точке, расположенной в теменной части головы, называемой иногда родничком, и обеспечить ее свободный выход в пространство, что для человека будет означать «установление контакта с Абсолютом» или *самореализацию* [Сахаджа йога, С. 3]. Благодаря божественной силе основательницы движения Шри Матаджи Нирмалы Дэви (*Матери*) *самореализация* может быть дана последователю Сахаджа-йоги «спонтанно», т.е. ментально и без усилий, на первом же занятии в группе, причем для этого необходимым является только согласие самого человека и наличие портрета *Матери*. Однако, для того, чтобы впоследствии энергия беспрепятственно проходила через энергетические каналы, необходимо, чтобы все *чакры* человека – энергетические узлы на ее пути, были *очищены*. Практики Сахаджа-йоги как раз и предназначены для таких «чисток».

На практике система **чакр** в выступлениях (и соответственно в учении) Нирмалы Дэви играет роль своеобразного стержня, на который легко нанизываются ее взгляды на любые глобальные и частные проблемы. Этот эффект достигается при помощи идеи о принципиальной схожести (изоморфизме) внутреннего устройства человека (микрокосмоса) и всего окружающего мира (макркосма). Каждой чакре и каждому каналу (кроме центрального *Сушумна нади* – это левый *Ида нади* и правый *Пингала нади*) соответствует свой набор символов и реалий внешнего мира. Основными типами этих символов являются: проекции на теле, ладонях, ступнях, по которым сознание оповещается о наличии проблем в этих чакрах; божества, которым адресуется мантра в случае проблем с «прикрепленным» к ним каналом или чакрой; символический цвет; человеческие качества; фундаментальные элементы мироздания (земля, огонь, воздух); фрукт, камень, планета, цветок, день недели, графический символ и т.д. Имеется даже «привязка» конкретных стран к чакрам: так Россия соответствует *агия-чакре* (лобовой). Рассмотрим для примера краткое описание одной из чакр: *Муладхара-чакра* (санскр. «мула»- корень, «дхара» – поддержка), размещается под крестцовой костью, ниже основания позвоночника, в промежности и отвечает за тазобедренные и плечевые суставы, кости таза, предстательную железу, процессы выделения и половую деятельность, вклю-

чая воспроизведение потомства. Проецируется на основания ладоней, пятки и затылок. Проблемы этой чакры лежат в сфере органов выделения и воспроизводства: понос (при *блокировке* левой муладхары), запор (при *блокировке* правой), импотенция. Причинами блокировок являются: во-первых, неправильная половая жизнь: чрезмерное увлечение сексом или, наоборот, чрезмерное воздержание, извращения. С другой стороны, в качестве причин *загрязнения* муладхары названы: «попытка подъема кундалини не имеющим на то права человеком, оккультная практика, грех против *Матери* (внутреннее именование главы движения – А.О., Ю.Ф.), Ее святости, Ее невинности и чистоты» [Сахаджа-йога, С. 16]. Главным врагом этой чакры (*враг духа*) является похоть. Муладхаре соответствуют: свастика как символ, гибискус из цветов, вторник, Марс, земля как элемент, коралл как камень и коралловый цвет, кокос и гранат из плодов. Основная функция этой чакры – хранение нашей невинности, которая «никогда не может быть разрушена». Божествами этой чакры являются: Шри Ганеша (центр и левая часть чакры), Шри Нирмал Ганеша (левая), Шри Картикея (правая). Аналогично расписаны остальные шесть чакр.

Таким образом, все явления в мире оказываются разделенными по этим категориям, а значит, охвачены учением и практикой сахаджа-йоги, являющейся, следовательно, универсальной и совершенной, как на теоретическом, так и на практическом уровнях. Любая проблема или вопрос, касаются ли они духовного роста, физического здоровья или материального мира могут быть увязаны с помощью системы символов с соответствующей чакрой и решены методами сахаджа-йоги. Интересно, что исследователи традиционной Аюрvedы настаивают на необходимости разделении этой системы при ее изучении на два уровня: практического медицинского, имеющего интуитивно материалистический характер, и философско-теоретического, умозрительного, направленного скорее в область психологии: «Стремление рассматривать два уровня Аюрvedы в полном единстве неизбежно приводит к мистифицированию обоих уровней» [Амоголонова, 1991. С. 155]. Такого рода мистификация в упрощенном виде имеет место и в деятельности Сахаджа-йоги.

Содержательные особенности учений.

Содержательная сторона учений многих крупных новых религиозных движений, и особенно «новых религий», существующих с XIX-ого в., уже подробно изучалась. В первой главе мы отметили большой вклад отечественных философов и востоковедов в этой области исследований и упомянули наиболее серьезные работы. Задача данного раздела ограничивается перечислением тех идей, которые, по мнению большинства исследователей, являются общими для групп новой религиозности, а также в значительной мере, эзотерической субкультуры, и выделением из них наиболее характерных именно для новой религиозности в отличие от традиционной.

Практически все авторы считают наиболее характерными чертами учений новых религиозных движений синкретизм и универсализм (подробнее см. в Гл. 1). Под синкретизмом подразумевается соединение, часто механическое и грубое, в одном учении идей, взятых из различных источников. Универсализмом называют претензию учений НРД на преодоление культурно-исторических различий и противоречий предшествующих религиозных и иных мировоззренческих систем и, следовательно, на распространение своих идей в любой этнокультурной и конфессиональной среде.

Иногда универсализм приобретает крайние формы, превращаясь в космополитизм. Основатель веры бахаи Баха-Улла заявлял, что ни один человек не должен гордиться тем, что он любит свою родину, что нужно любить не родину, а мир. Практическим следствием его идей должно было стать уничтожение национальных границ, организация единого мирового правительства, введение единого языка во всех школах мира, сначала как второго, а затем и как единственного и т.д. [Логашова, 2000. С. 130]. Излишне уточнять, что работа мирового правительства должна была осуществляться на основе разработанных в учении бахаи принципов «нового мирового порядка» (new world order), пропагандируемого последователями движения в течение уже более чем ста лет [Там же, С. 124].

К другим важным чертам, свойственным большинству доктрин новых религиозных групп, мы бы отнесли следующие:

– их вторичный характер по сравнению с практикой (ритуалами, техниками «духовной работы»), используемой в этих группах: «Сектантская идеология... – не логически разработанное учение, а как бы драма, в которой основатель секты и верующие играют определенные роли», – образно, хотя несколько абсолютизируя, описывает эту особенность новых религиозных движений Д.Е. Фурман [Фурман, 1981. С. 100];

– отсутствие четких, формально закрепленных границ учения (догмы), отраженных в наличии и содержании канонических текстов;

– сравнительную простоту и неразвитость, проявляющуюся, прежде всего, в отсутствии системности;

– являющуюся следствием перечисленных особенностей принципиальную гибкость и открытость к дополнениям, постоянно осуществляемую новыми сочинениями или выступлениями лидеров новых религиозных движений.

Однако, большинство выше перечисленных черт нетрудно обнаружить и в доктринах многих, отнюдь не новых религий, если рассматривать их на соответствующей стадии, т.е. в период зарождения и формирования. Логическая стройность и внутреннее единство учений мировых религий – результат многовекового теоретического развития на фоне упадка тех систем традиционного мировоззрения этносов, из которых они заимствовали многие из своих идей. Синкретизм и универсализм современных новых религиозных учений – лишь начало религиозно ориентированного осмысления единства мира на новом этапе его развития. В разделе о вероучительных текстах НРД мы привели несколько примеров того, как оформляются, оттачиваются в полемике с оппонентами и внутренних теологических дискуссиях и, наконец, закрываются для текстуальных дополнений доктрины так называемых движений-долгожителей (Теософское общество, мормоны). Более подробно этот процесс на примере истории формирования доктрины бахаизма рассматривает И.В. Базиленко в своей книге «Бахаизм. История вероучения» (М., 1994). На основании этих примеров можно утверждать, что процесс отбора и систематизации идей, формирующий стройное завершённое учение, не только неизбежен при достаточно продолжительном существовании рели-

гиозной группы, но и является одним из основных условий ее выживания в окружающем идеологическом пространстве. В результате сообщество индивидов, объединенных лишь авторитетом духовного учителя, превращается в стабильную, вполне «традиционную» для окружающей культуры, религию с налаженным механизмом воспроизводства общины.

Исследователи менее единодушны в определении основного комплекса идей, характеризующих новую религиозность как целостное явление и отличающих ее от «старой». В диссертации Л.И. Григорьевой названы следующие общие черты, объединяющие внешне разнородные организации в единое, самостоятельное направление:

а) изменение концепции Бога, которое заключается в переходе от позиции тварь–творец, сопряженной с чувством страха и подчинения, к установкам на партнерство, сотрудничество, объединение вплоть до слияния;

б) изменение концепции человека, проявляющееся в переходе от идеи изначальной греховности, связанной с чувством вины, покаяния, самоуничтожения к идее потенциального величия человека, вплоть до утверждения его изначально божественной сути, нуждающейся лишь в осознании и саморазвитии;

в) изменение концепции спасения, где на смену абстрактному утешению вероятного загробного воздаяния приходит обращение к практическим прикладным методикам изменения сознания, психического состояния личности, дающим реальное чувство облегчения, успокоения не в потустороннем мире, а здесь и сейчас [Григорьева, 1994. С. 13].

Несмотря на то, что перечисленные виды трансформации лучше всего прослеживаются при сопоставлении доктрин новых религиозных движений с ортодоксальными верованиями мировых монотеистических религий «авраамического» происхождения (иудаизм, христианство, ислам), собственно и составивших для европейцев само понятие «религия», в целом их можно использовать как ориентир при характеристике нетрадиционных религиозных учений.

Однако, существует и другой аспект, характерный для учений многих новых религиозных движений, а именно тех, которые часто называют «культами». Речь идет о группах, где по-

мощником на пути «к слиянию с Богом» является гуру, декларирующий свою монополию на «сотрудничество с Богом», а фактически его заменяющий. В результате «живые боги» новых религий оказываются гораздо ближе «к воспринимавшимся народным сознанием предельно конкретно католическим и православным святым, чем к Иисусу или Аллаху» [Ткачева, 1991. С. 171]. Таким образом, процесс изменения основного объекта веры в учениях новых религиозных движений оказывается несколько более сложным.

Ярким примером трансформации религиозных идей одной из традиционных этнических религий – классического индуизма – является мировоззренческая система одного из крупнейших новых религиозных движений – Всемирного Духовного Университета Брахма Кумарис. В рекламных проспектах и брошюрах, распространяемых Университетом, утверждается, что для обучения в нем не требуется верить в Бога, необходимо лишь быть открытым идее, что «может существовать больший источник энергии, чем мой собственный, который я могу изучить с помощью своих собственных экспериментов в медитации». До тех пор, пока не будет получен непосредственный опыт, делать выводы было бы преждевременно, утверждают последователи Брахма Кумарис. Считается, что при помощи практики Раджа Йоги, которой обучаются слушатели Университета, можно получить «точное представление о форме Всевышнего», который «в действительности является Всевышней Душой, поэтому Он имеет форму, идентичную форме человеческой души, то есть это – точечный источник сознания, искра энергии света». В учении Раджа Йоги есть особое имя для Всевышнего – Шив Баба (вариант написания имени индуистского бога Шивы, принятый в Университете Брахма Кумарис). Слово «Шив» последователи этого движения переводят как «Благодетель», Баба – «Отец». Таким образом, Шив Баба – это Отец Благодетель. Основатель Брахма Кумарис – Дада Лехрадх (1876–1969) – получил титулы Праджапита Брама (вариант написания имени индуистского бога Брахмы) и Брама Баба – «Любящий Отец», «Отец Человечества». Он предстает в качестве посредника, обеспечивающего связь Шив Бабы с людьми. Таким образом, «у нас есть три отца», – считают члены Брахма Кумарис, –

«физический отец, Шив Баба и Брама Баба». Они верят, что «Шива, Бог Высшая Душа, вошел в тело Дада (Лекхраджа) для того, чтобы начать создание нового мирового устройства».

Нет никакого сомнения в том, что этот представленный в трех лицах объект поклонения (Шив Баба, Всевышняя душа и Праджапита Брама) является аналогом христианской Троицы, а вовсе не индийской традиции почитания Тримурти – трех главных богов: Брахмы, Вишну и Шивы. Несмотря на присутствие в учении Брахма Кумарис бога Шивы, это движение нельзя отнести к шиваистскому направлению индуизма, так как Шива рассматривается в качестве высшего независимого божества, сотворившего Брахму, Вишну и философа Шанкару. Брахма в учении Университета Брахма Кумарис представляется посредником между Шивой и людьми, что также противоречит традиционному индуизму.

Поиску аналогий между учением Брахма Кумарис и христианством посвящена статья И. П. Чельшевой «Проблемы человека и общества в учении Духовного Университета Брахма Кумарис» (1992). Автор отмечает, что учение Брахма Кумарис в значительной степени опирается на положения раннего христианства, в частности, на философское учение гностиков: это, в первую очередь, идея «гнозис-знания», ведущего к мистическому слиянию с Богом, а также идея «первочеловека» – Праджапита Брама. Таким образом, отмечает И.П. Чельшева, «учение Брахма Кумари следует рассматривать в качестве очередной попытки создания своего рода религиозно-мистической концепции, призванной служить основой духовной интеграции Запада и Востока» [Чельшева, 1992. С. 185].

Это стремление характерно для всех движений неоиндуизма.

Как пишет А.А. Ткачева, «смысл модернизации индуизма, позволивший ему стать мировоззрением новых общественных слоев, состоял, если определять его предельно широко, в синтезе старой плюралистической формы с новым, личностным, в противовес групповому, сословно-кастовому, принципу объединения, в релятивизации всех традиционных слагаемых религиозного комплекса – мифологии, догмы, ритуала в пользу его мистического элемента» [Ткачева, 1991. С. 83–84]. Подлинным нововведением в неоиндуистских общинах стало утверждение

принципа духовности, спиритуальности. «Понятие «спиритуальность», или «духовность», встречающееся во многих работах, авторы которых придерживаются идейных принципов неоиндуизма, в целом достаточно абстрактно и сам этот термин выглядит как заимствование из европейского философского лексикона. Во всяком случае, в традиционном санскритском понятийном аппарате прямого соответствия ему нет» [Там же. С. 85]. По сути же дела можно говорить о весьма расширительном использовании и толковании термина **садхана**, означавшего в ортодоксальном индуизме процесс поиска индивидуального богослияния, религиозно-философской рефлексии над сущностью бытия, занятия системой мистического психотренинга. Иными словами, под «спиритуальностью» и «духовностью» понимался, прежде всего, мистицизм..., то, что традиционно соотносилась с фигурой не столько жреца-брахмана, сколько с фигурой аскета и отшельника, санньясина» [Там же. С. 87]. Если в традиционном индуизме садхана чаще всего связывалась с отречением от мира и уходом в санньясины, то в неоиндуизме в качестве вариантов мистического духовного поиска рассматриваются и различные виды мирской активности, интерпретирующиеся как карма-йога – путь религиозного совершенствования через растворение «эго» в социальном действии. В отличие от веданты неоиндуистские организации уже не трактуют эмпирическую действительность как иллюзию и определяют её как реальность. Таким образом, происходит «деэзотеризация» индуистской традиции.

В неоиндуистских организациях (в частности, в Университете Брахма Кумарис) формируется новый общечеловеческий идеал – идеал мирового содружества, в котором каждый человек, каждая культура, каждый народ выступают равноправными сотворцами прекрасного будущего. При этом важнейшим аспектом учений неоиндуизма становится тезис о том, что распространение духовности в мире должно стать мессианским призванием Индии.

В дальнейшем происходила еще и адаптация неоиндуизма к условиям западной культуры. Неоиндуистские организации создавались и распространялись на Западе как объединения, в которых главной формой религиозной жизни является индиви-

дуальный мистический поиск, осуществляемый под руководством религиозного наставника – гуру. В ряде движений статус гуру был настолько высок, что по многим атрибутам не позволял отличить его от собственно Бога.

Одновременно происходило встречное движение – ограничение роли самого Абсолюта в мироустройстве. Благодаря развитию науки функции Бога в человеческой культуре постоянно сокращались: человек все меньше нуждался в Нем, чтобы объяснить себе устройство окружающего материального мира – все активнее шел процесс, получивший название «секуляризация знания». Теперь уже только внутренний мир человека нуждается в Боге. Соответственно Бог – как отвечающий за все Абсолют по своим функциям и монотеистическая абстракция по форме – все больше уступал место в восприятии рядового верующего Богу-личности. Господствующее на Западе христианство, отличаясь изначально от религий Востока как раз наличием идеи воплощения Бога в личности и пути к Богу как следованию этой божественной личности, полной передаче себя ее воле, оказалось менее популярным среди некоторых групп населения, как только учения восточного происхождения выдвинули на передний план аналогичную идею, доведя ее до логического завершения – присутствия Бога «здесь и сейчас». И хотя, как справедливо замечает Д.Е. Фурман, «теологический “статус” основателя движения, как правило, становится предметом рефлексии лишь после его смерти», а при жизни «он часто очень неопределенен – Бог, пророк, посланник Божий – кто-то очень великий» [Фурман, 1981. С. 103], эта неопределенность не мешает ему часто становиться единственным объектом поклонения. В этой связи, стоит обратить внимание на особую популярность на Западе и чуть меньшую у нас, неоиндуистских движений, основанных на *бхакти-йоге*, т.е. на приоритете любви к богу-личности (Кришне) и абсолютной отдачи себя ему как единственно верному пути спасения. Более того, даже религиозные движения, относящие себя к тибетскому буддизму с его сложнейшими психотехническими наработками, в ряде случаев оказываются в западном варианте склонными к превращению в гуру-культы. Так, одной из основных практик в Центре Карма-кагью Оле Нидала является практика

«прибежища», называемая там также *гуру-йогой* и понимаемая как поиск благословения учителя, каковым является лама Оле, датчанин по происхождению.

Интересна логика рассуждений Д.Е. Фурмана относительно особенностей новых религиозных или, как он их называет «сектантских» учений. По его мнению, сам факт появления подобного учения предопределяет некоторые его характерные черты. Во-первых, чтобы провозгласить учение или идею, их автор должен обладать харизматическим авторитетом, то есть претендовать на божественное или какое-то другое особое происхождение и раскрытие принципиально нового знания. Во-вторых, вера во впервые обретенную или только что возрожденную спасительную истину порождает «громадный энтузиазм» и исключают «жесткую формализацию учения и организации» [Фурман, 1981. С. 100].

Итак, не подлежит сомнению, что все новые религиозные движения, получившие международное распространение, заимствовали большинство своих идей, а также форм их выражения из учений ранее существовавших, в первую очередь, мировых религий. Источники таких заимствований довольно разнообразны. Наиболее часто встречаемым является синтез христианской идеи личного Бога и любви к нему как основного пути духовного развития и образов восточных религий, предоставляющих форму для этой идеи. Такое соединение оптимально для обоснования основной черты идеологии многих НРД на начальной стадии их развития – харизматичности основателя движения. Как следствие – непререкаемый авторитет его высказываний как в письменной, так и в устной форме. Такие высказывания, равно как и перечисленные в настоящей главе другие типы текстов, используемых в деятельности новых религиозных движений, служат в первую очередь для создания и поддержания особой информационной среды, свойственной конкретному движению и отличающей его от других. Способность такой среды удовлетворить потребности адептов во многом определяет конкурентоспособность движения, а решающую роль здесь играет как раз более или менее удачная комбинация заимствованных из традиционных культурных и религиозных комплексов форм – идей, образов, слов.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Социальная активность и внутренняя организация новых религиозных движений

Понимание новой религиозности, адекватное современной социальной реальности, невозможно без всестороннего анализа практической деятельности отдельных религиозных движений. Необходимо рассмотреть как их деятельность в отношении окружающего общества, так и внутреннюю, затрагивающую только членов религиозных общин. Общественная деятельность представляет собой как бы образ религиозного движения, создаваемый им самим «для внешнего потребления» со всеми вытекающими отсюда трудностями для объективного исследования. Исследование внутренней жизни религиозных общин неизбежно связано с еще более сложными проблемами и становится возможным исключительно благодаря методу включенного наблюдения. По этим причинам некоторые аспекты деятельности религиозных групп остаются недоступными для исследователя, поскольку находятся в ведении лиц, стоящих на вершине внутренней иерархии этих сообществ. Тем не менее, на наш взгляд, обзор общественной активности и внутренней жизни новых религиозных движений гораздо более важен для их объективной экспертной оценки, чем абстрактно-логический анализ учений, лежащих в их основе, и должен проводиться, несмотря на неполноту информации. Кроме того, представляется необходимым рассказать, хотя бы на нескольких примерах, с чем реально сталкивается человек во время своего знакомства с религиозной группой и последующего участия в ее деятельности, в какой культурной и психологической обстановке это происходит и каковы приемы, приносящие успех прозелитической работе новых религиозных движений. В данной главе последовательно разбираются следующие вопросы:

- какое отношение к культурному и социальному окружению предлагают новые религиозные движения своим адептам?
- какие общественные функции они чаще всего стремятся взять на себя?
- каковы мотивы и формы прозелитической деятельности?
- какие организационные формы принимают сообщества новой религиозности на различных этапах своего существования?
- какова внутренняя иерархия в новых религиозных движениях и как осуществляется управление ими?
- в каких формах они осуществляют практическую деятельность?
- как и на каком идейном основании осуществляется экономическая деятельность новых религиозных групп?

Новые религиозные движения и окружающее общество: основные установки и роль прозелитической деятельности.

Проблема взаимоотношений общества и отдельных религий и той роли, которую религия вообще играет в социуме – одна из самых актуальных в религиоведении. Наибольшее внимание ей уделяли представители так называемого социологического подхода к религии, основоположниками которого были Макс Вебер и Эмиль Дюркгейм. Согласно взглядам последнего, религия есть основное средство сплочения общества, установления связи между индивидом и социальным целым. Этот вывод был сделан французским ученым на основе анализа современной ему ситуации и может быть справедлив для моноконфессионального общества, в котором определенная религия является основным идеологическим фундаментом на протяжении столетий. Именно такие религии имеет смысл называть *традиционными* (для конкретной культуры). Что же касается религий и религиозных движений «новых» или «нетрадиционных», то *нетрадиционность* здесь очевидно состоит в том, что их существование не узаконено господствующей культурной и соответственно социальной традицией и, следовательно, такая религия не может претендовать на роль объединяющего начала в социуме. Общественное значение новых религиозных

движений следует искать, скорее в выполнении ими некоторых конкретных функций для отдельных членов общества, не сумевших решить свои личные проблемы, прежде всего психологического и социального характера, в рамках уже существующих религиозных или светских институтов.

Религия *традиционная* (таковы сегодня мировые религии и ряд этнических или национальных религий) занимает в обществе четко определенную нишу, играет в культуре ряд ролей, среди которых наиболее заметна обрядовая. Эта религия, таким образом, включена в культуру и в постиндустриальном обществе является в восприятии большинства его членов лишь наиболее ярким проявлением культурного своеобразия окружающего мира. Так, значительная часть все население России празднует православный праздник Пасхи; значительная доля тех, кто не декларирует четко свою принадлежность к другим традиционным для России религиям, прибегает к услугам Православной Церкви для исполнения обрядов жизненного цикла (крещения, венчания, поминаения усопших). Обращающиеся в приходы по случаю этих обрядов люди часто не имеют выраженного отношения к религии и не посещают храмы регулярно. Эту категорию людей можно обозначить как принадлежащих к православию по рождению или «православных по культуре».

В случае религий *нетрадиционных* (новых религиозных движений) такая условная принадлежность невозможна: ни один человек «со стороны» не сможет участвовать в ритуалах и большинстве других видов деятельности НРД, не став членом общины и однозначно не разделяя, хотя бы на словах, идеологических установок движения.

Однако *новые* религии также стремятся добиться сначала признания, а затем и влияния в окружающей культуре, для чего берут на себя выполнение некоторых общественно значимых задач, прежде всего в сфере благотворительности, просветительской и гуманитарной деятельности, а в ряде случаев также в области нетрадиционных методов лечения и оздоровления.

Самоназвания некоторых организаций, обычно причисляемых к новым религиозным движениям, даже породили обвинение их в «социальной мимикрии», т.е. в сознательном сокрытии своих истинных, религиозно-прозелитических, намерений под

внешним общественно лояльным фасадом. В частности, Всемирный Духовный Университет Брахма Кумарис (далее – Университет БК) часто подвергается критике в этом отношении. Между тем, эта организация в действительности обладает весьма почетным статусом: в качестве международной неправительственной организации духовного и морального образования она является членом департамента общественной информации при Организации Объединенных Наций и обладает консультативным статусом в Экономическом и Социальном совете ООН, а также в Фонде помощи детям ЮНИСЕФ, координирует ряд программ ООН, удостоена нескольких международных премий.

Как и во многих других странах, российский Брахма Кумарис имеет лицензии на образовательную деятельность, выданные Департаментами образования правительств Москвы и Санкт-Петербурга. Более того, в ряде стран Университет БК проводит занятия в общеобразовательных школах по специальным программам. В России у Брахма Кумарис такого разрешения нет, но, тем не менее, там уже разработана программа для учащихся 1–3 классов российских школ, рассчитанная на 34 часа, под названием «Нравственные ценности и духовное развитие». Кроме того, члены Университета БК предлагают вводить занятия медитацией в учебные программы средних и высших учебных заведений, а также обучать медитации рабочих и служащих на предприятиях и в учреждениях. Вот некоторые из направлений деятельности Университета БК в Москве:

- проведение лекций для административных работников и жителей города;
- лекции в научных институтах (проводились они, например, в институте Наркологии при Минздраве), университетах, больницах, школах, тюрьмах, центрах реабилитации при МВД;
- организация международного проекта, посвященного 50-летию ООН «Делиться нравственными ценностями ради Лучшего Мира» (1995 г.).
- Участие в конференциях, например, в проводимых ЮНЕСКО в Москве под эгидой «Года толерантности»: «Развитие новых форм социальной защиты в России», международном семинаре «Семья на пороге третьего тысячелетия», организо-

ванной Государственным Комитетом РФ по вопросам семьи, и многих других;

– организация ежегодных поездок студентов Университета БК и представителей администрации городов СНГ, ученых и общественных деятелей в штаб-квартиру Университета БК в Маунт-Абу (Индия).

Большое значение в гуманитарной деятельности Брахма Кумарис придается борьбе с наркотической, а также с алкогольной и табачной зависимостью: активно пропагандируется собственная программа по борьбе с наркотиками, Медицинским отделом Учебно-исследовательского фонда Университета издана брошюра «Скажите наркотикам – Нет!» [М., 1998].

Образцом просветительской активности этого же движения может служить организованная Московским отделением Университета 28–29 мая 1999 г. конференция «Душа в заветной лире», посвященная 200-летию со дня рождения А.С. Пушкина. В конференции принимали участие как сотрудники Университета Брахма Кумарис, так и их гости, среди которых были В. Аксенов, летчик-космонавт, президент общества «Духовные движения России» (он выступал с докладом «Духовное возрождение как единственный путь в будущее для Человечества»); Н.С. Мельников, академик, доктор технических наук, зав. кафедрой МАИ (доклад «Современное состояние мира и А.С. Пушкин – пророк, ученый, художественный гений»); В.М. Лобов, председатель Ростовского общества «Пушкинская наука»; Г.Н. Кочура, председатель Таганрогского общества «Пушкинская наука» и др.

Благотворительная деятельность многих крупных новых религиозных движений, хотя и адресована, прежде всего, нуждающимся членам собственных общин, ими не ограничивается. Так, несколько прихожан московской Церкви Святых последних дней (мормонов), следуя принятой в общине «системе служения», исполняют благотворительную миссию в Городской детской клинической больнице. После урагана в Москве в июне 1998 г. члены этой организации в майках, сообщавших об их религиозной принадлежности, в течение недели работали на расчистке завалов [Кузнецова, 2000, С. 162]. Созданный московскими кришнаитами магазин «Калпа-врикша» регулярно раз

в неделю устраивает сладкий стол для пенсионеров Хорошевского муниципального округа [Седловская, Семашко, 2000, С. 171] и т.д.

Аконг Тулку Ринпоче, создатель первого и крупнейшего в Европе буддийского монастыря с широкой сетью филиалов во многих странах мира, является также основателем и президентом Фонда РОКПА – международной благотворительной организации со штаб-квартирой в Швейцарии и с многочисленными отделениями в Европе, Северной Америке и Азии. Целью фонда является помощь больным, бездомным, престарелым людям во всем мире вне зависимости от их вероисповедания, национальности и культуры. В Лондоне, Глазго и Брюсселе РОКПА финансирует бесплатные столовые, которые действуют круглый год. В Шотландии на средства организации открыт терапевтический центр для реабилитации людей с психическими расстройствами. В Непале фонд РОКПА учредил школы для беспризорных детей. Фонд также стал первой организацией, развернувшей деятельность по обеспечению населения Тибета образованием и медицинской помощью.

Критики новых религиозных движений настойчиво выдвигают тезис о пропагандистской направленности всех подобных акций и «служений». Рассматривая ниже конкретные мероприятия различных НРД и их виды, мы еще коснемся вопроса о тех задачах, которые в действительности решаются таким образом. В любом случае, оставляя в стороне мотивы, приходится констатировать, что общественная, в том числе и благотворительная, активность *нетрадиционных* для России религий пропорционально численности их адептов объективно значительно выше, чем религий *традиционных*. Сейчас же существенно отметить, что новые религиозные движения, в отличие от религий, «культурная ниша» которых в России стабильна, находятся как раз в динамике обретения своего места в окружающем обществе и как часть явления новой религиозности вообще, и как каждое движение в отдельности.

Динамизмом отличается и способ воспроизводства численности сторонников *новых* религий. В отличие от мировых и, тем более, этнических религий, чья прозелитическая активность в настоящее время минимальна, деятельность большинства но-

вых религиозных движений, очевидно, направлена в первую очередь на обеспечение роста численности своих сторонников экстенсивным путем, т.е. через привлечение новых людей. Сама их *новизна* делает этот способ единственно возможным для выживания. Одновременно во многих из новых религиозных движений искусственно создаются и всячески культивируются институты, призванные создать условия для перехода к механизму воспроизводства, свойственному демографически устойчивым конфессиям и деноминациям (через естественное воспроизводство адептов). Наиболее известным и ярким примером здесь является составляющая основу Церкви Объединения Сан Мён Муна идеология *Религии Истинных Родителей* (True-Parentism). Согласно этой идеологии, во имя своего спасения каждый человек должен восстановить связь со своим *истинным отцом*, т.е. Муном, посредством специального ритуального действия – *Благословения*, понимаемого мунитами как «рождение в новую жизнь через очищение от первородного греха и одновременно как вступление в *благословлённый брак*» [Кузнецова, 1998, С. 74]. Обряд *Благословения* представляет собой церемонию бракосочетания пар, подобранных Муном или региональными лидерами его организации среди своих последователей, часто из разных стран и даже ранее незнакомых друг с другом [подробнее см.: Кузнецова, 1998, С. 73–86].

У сахаджа-йогов также практикуется заключение браков между своими с благословения гуру – Шри Матаджи – и всячески приветствуется вступление в движение беременных женщин, поскольку дети, родившиеся у них, становятся членами общины автоматически.

В более длительной исторической перспективе религиозные движения, которым удастся создать систему самовоспроизводящихся локальных общин, постепенно ограничивают свою прозелитическую деятельность, и в значительной мере замыкаются в себе, отгораживаясь от не принявшего их установки окружающего общества. Эта тенденция уже проявилась в наиболее «старых» из *новых* религий: в бахаизме, у мормонов и т.д. Промежуточное положение занимают свидетели Иеговы, у которых уже давно преобладают религиозно эндогамные бра-

ки, как во многих протестантских деноминациях, но которые продолжают довольно активную агитационную работу.

Первая встреча с традиционной для культуры религией происходит у человека еще в детстве. Следуя за своими родителями, он приобщается к обрядам одной религии, как правило, господствующей в данной местности или даже во всей стране. Восприятие этой религиозной традиции неотделимо от восприятия всей окружающей культурной среды. Кроме того, с этой традицией связывается и усвоение основных морально-нравственных ценностей в случае, если оно происходит на религиозном фундаменте, т.е., если родители являются активно верующими, либо государственная система образования включает религиозный компонент. Для современной России с ее коммунистическим идеологическим прошлым последнее нехарактерно, и подавляющее большинство экономически и социально активного населения в детстве могло воспринимать только обрядовую сторону религии, причем чаще всего достаточно ограниченно (праздничная обрядность).

Таким образом, среднестатистический россиянин, сталкиваясь с новым религиозным движением, будучи уже взрослым, имеет довольно смутное представление о сути духовно-религиозной жизни и воспринимает религию как некую архаическую обрядность. Косвенно это подтверждает следующее наблюдение: многие россияне, посещающие мероприятия новых религиозных групп, могут искренне называть себя православными «по религии», несмотря на резко отрицательное отношение Русской Православной Церкви ко всем без исключения НРД.

Благодаря усилиям средств массовой информации, выражения «промывание мозгов», «зомбирование» и т.п. прочно вошли в лексикон нашей повседневной речи. Как правило, их соотносят, не задумываясь, с деятельностью любых «сект», как называют в обыденной речи новые религиозные движения. Еще в 1995 г. вышла известная брошюра А. Дворкина «Десять вопросов навязчивому незнакомцу, или Пособие для тех, кто не хочет быть завербованным», из которой следует, что даже непродолжительный разговор с остановившим вас на улице представителем НРД, может быть опасен для вашей психики.

Так ли активны в своем стремлении «завербовать» новых членов новые религиозные движения и в чем заключаются реальные приемы их прозелитической деятельности? На первое мероприятие группы человек, как правило, попадает сравнительно случайно: по рекламному объявлению или листовке, приглашению кого-либо из знакомых и т.д. Новые религиозные движения часто обвиняют в завлечении людей путем обмана, «нечестной» рекламы. В действительности, формы такой саморекламы, и характер первой, ознакомительной, и во многом решающей встречи, во всех движениях различны, так же как и их реальный агитационный эффект.

Последователи Сайентологии (также называемой Дианетикой) обычно раздают на улицах Москвы листовки с предложением пройти «Оксфордский Тест Способностей» (Oxford Capacity Analysis – OCA), называемый также «Полный Анализ Личности», позволяющий, «если Вы недовольны жизнью, узнать ПОЧЕМУ» (рекламная листовка из архива авторов). Ответив на 200 вопросов теста, пришедший получает бесплатную консультацию о проблемах своей личности, в ходе которой, как пишут критики этого движения, специально подготовленный «вербовщик» стремится убедить его, что «дальше будет только хуже и единственный выход – пройти «Курс общения» по методике Л.Р. Хаббарда». Странники этого учения также регулярно участвуют с большим роскошно оформленным стендом в Московской международной книжной ярмарке, продавая книги основателя Дианетики и рассказывая о его жизни и идеях.

Члены Центра Шри Чинмоя, индуистского гуру из Бенгалии, организуют всякого рода познавательные или культурно-развлекательные мероприятия, на которые активно приглашают публику. Вот названия нескольких лекций из регулярно проводимого курса [ПМА. 2001]: «Гармония тишины и звука», «Радость и счастье», «Спорт и духовность» и т.д. В Центре регулярно проводятся концерты, на которых последователи гуру из разных городов, часто имеющие профессиональное музыкальное образование, исполняют музыку Шри Чинмоя или своего собственного сочинения как на привычных для российской публики, так и на редких традиционных инструментах народов мира (бонг, курай, кена, табла). Вход на такие концерты свобод-

ный, после окончания пришедших угощают чаем, разыгрываются лотереи (приз – кассета с музыкой Шри Чинмоя). Впервые попавшие на концерт могут стать членами «Клуба духовной музыки» – при оплате конверта с обратным адресом они будут оповещены о следующих встречах. В феврале 2001 г. в музее М.Н. Ермоловой проводилась выставка картин Шри Чинмоя, сопровождавшаяся многочисленными мероприятиями: лекциями, концертами, слайд-шоу. Ни о Боге, ни о религии речь на подобных мероприятиях не ведется, хотя их прозелитическая направленность очевидна: по замыслу организаторов, посетители должны заинтересоваться личностью гуру, его книгами, в перспективе – занятиями в Центре, позволяющими при помощи медитации развить в себе творческие способности. Впрочем, в действительности многие так и остаются просто членами музыкального клуба или ставят себе очередную «галочку» о посещении «культурного мероприятия», не вдаваясь в подробности. Об этом свидетельствует, например, тот факт, что если на упомянутых концертах и выставках в основном встречаются люди пожилые (напомним, что все мероприятия бесплатны), то на практических занятиях этого движения большинство составляет молодежь, которая и образует его костяк.

Использование разного рода фестивалей и открытых праздников практикуется и другими новыми религиозными движениями. Один из примеров – проходившая в Москве в Доме Культуры Всероссийского Выставочного Центра с 25 июня по 2 июля 2001 г. серия мероприятий, организованных обществом Шри Чайтанья Сарасват Матх, основанным в 1941 г. Шрилой Шридхаром Госвами, гурубхаи (братом по гуру) основателя одного из крупнейших и известнейших во всем мире НРД – Международного Общества Сознания Кришны (МОСК) Бхактиведанты Свами Прабхупады. На рекламных листовках и плакатах все мероприятия были объединены под эгидой «Недели Индийской Духовности», при этом организовавшая их религиозная структура нигде не упоминалась. Мероприятия проходили с 8 утра до 21 вечера. Кроме нескольких выступлений специально приехавшего в Россию нынешнего гуру движения, выступали его ученики и демонстрировались видеофильмы. После вы-

ступлений и пения мантр предлагалось вегетарианское угощение.

Разумеется, во всех вышеприведенных случаях проглядывает стремление новых религиозных движений показать широкой публике только одну, наиболее общественно привлекательную сторону своей деятельности. Но не стоит преувеличивать и эффективность подобных методов для вовлечения новичков в группу. Пришедшие на концерт интересуются музыкой вообще, посетители международной книжной ярмарки хотят, прежде всего, посмотреть и приобрести новые издания, наконец, интересующиеся «индийской духовностью» не ожидают, что она будет представлена единственной и сравнительно малочисленной религиозной группой, и в этом смысле могут почувствовать себя обманутыми. Однако, именно посещающие такие мероприятия люди потенциально могут стать последователями религиозного учения, и НРД заинтересованы в том, чтобы попасть в поле зрения как можно большего числа таких людей, а уже реальный отбор осуществляется впоследствии естественным образом – в процессе принятия (или непринятия) «любопытствующим» других, менее публичных форм мероприятий, практикуемых в конкретном движении. Не стоит забывать и о том, что в любом случае подобная публично-просветительская деятельность создает организации благопристойное лицо в глазах общества.

Организационные формы новых религиозных движений и их эволюция

Благодаря ускорению всех процессов в современном мире мы можем наблюдать то, для чего когда-то требовались века – например, как в течение нескольких десятилетий, а иногда и нескольких лет, из небольшой группы единомышленников, или последователей харизматического лидера, формируется крупная религиозная община, или даже международная организация с разветвленной сетью филиалов по всему свету. Говоря о новых религиозных движениях, необходимо учитывать высокую динамику форм их существования: то, что недавно было аморфным «эзотерическим» кружком, завтра может стать уже устоявшей «структурой», организованной на совсем иных

принципах, часто при этом изменяется и содержание учения. Ниже представлено несколько примеров подобной стремительной эволюции.

Всемирный Духовный Университет Брахма Кумарис

Уже неоднократно упоминавшийся нами Университет Брахма Кумарис, прежде чем стать международной организацией, насчитывающей в начале XXI в. около 3000 центров в 72 странах мира, прошел длинный путь развития. В 1936–1937 гг. вокруг будущего основателя Университета Дада Лекхаджа объединилась небольшая группа последователей, или, как говорят в Брахма Кумарис, – «духовная семья». В этот период Дада Лекхадж под впечатлением от своих мистических видений (ему, якобы, являлся сам бог Шива) оставил свой бизнес – торговлю бриллиантами, и стал проводить в своем доме небольшие духовные собрания – сатсанги, предназначенные в основном для членов его собственной семьи. Вскоре на собрания начали приходить его друзья и родственники, у многих из которых тоже были таинственные видения. Они стали называть Лекхаджа – Баба (Отец). Поскольку на собраниях занимались практиками «стабилизации ума» с помощью священной мантры «ОМ», то эти собрания получили названия *Ом Мандалы*. Эта небольшая группа, стала впоследствии ядром Университета Брахма Кумарис. Считается, что и сейчас Университет БК «по-прежнему поддерживает традиции изначальной духовной семьи, будучи при этом также и институтом, дающим образование» [Брахма Кумарис Всемирный Духовный Университет. б.г., С. 6].

В 1937–1939 гг. группа последователей Дада Лекхаджа превратилась в учебное учреждение, «школу нравственности и духовной реформы». «Духовная семья» во главе со своим «Отцом» – Дада Лекхаджем – переехала из Хайдарабада в Карачи. К этому времени в «семье» было уже около 400 «братьев» и «сестер». Были открыты общежитие и школа, где давалось образование девочкам. Они обучались и светским дисциплинам, но особое внимание уделялось «духовным» предметам. Таким образом, ученики постигали «новый путь

развития, который должен был соответствовать требованиям наступающего Золотого Века» [Брахма Кумарис Всемирный духовный Университет. б. г., С. 7]. Именно в Карачи Лекхадж осознал свою роль в преобразовании мира: он должен был стать «инструментом Шивы, делать только то, что скажет Шива». В программном документе группы сказано «Бестелесный Бог посредством Дада Лекхаджа сообщил, что путь самосовершенствования лежит через практику чистоты мысли, слов и действий, и что для этого необходимо избавиться от похоти, гнева, жадности, привязанности, гордости и лености – шести главных пороков человека» [Брахма Кумарис Всемирный Духовный Университет, б. г., С. 8]. Вскоре Дада Лекхадж доверил все свое имущество общине и принял новое имя – Праджапита Брахма («Любящий Брама Баба, Отец Человечества»). В 1937 г. было сформировано правление Университета, и этот год стал официальной датой основания Университета Брахма Кумарис. В изданиях Университета Брахма Кумарис говорится, что в период 1939 – 1951 гг. «Духовная семья» приобрела форму Священной Ягьи¹: «Здесь каждый, зажигая на тонком уровне огонь Знания, должен был принести ему в жертву свои грехи, злые и негативные наклонности и недостатки, чтобы избавиться от своих примесей, расплавив их в жарком пламени огня йоги» [Брахма Кумарис Всемирный Духовный Университет, б. г., С. 9]. Начала издаваться духовная литература, отдельные экземпляры рассылались политическим лидерам, религиозным организациям и известным людям во многие страны мира. В течение этого периода некоторые из «сестер», находясь в состоянии транса, получали видения. В этих видениях им открылось, что бог Шива избрал физическое тело Баба (Дада Лекхаджа) в качестве инструмента для раскрытия Истины и Духовного знания, и что Баба – это и есть сам Брахма, а одна из сестер, которую звали Ом Радха, – его духовная непорочная

¹ Ягья – ритуальный огонь, в который верующие кладут различные предметы, в том числе продукты – рис, масло и т.д., и при этом читают священные писания. Этот ритуал совершали в Индии в особых случаях, когда призывали дождь во время засухи или для спасения людей во время войн и т.д.

дочь – Сарасвати (в индуистской мифологии – богиня знания). Таким образом, Баба провозглашался Отцом-Основателем Ягьи, а Сарасвати – Матерью Ягьи. Всех остальных членов общины стали называть Брахма Кумари и Брахма Кумары, т.е. дочери и сыновья Брахмы. Сама община, Ягья, стала называться *Брахма Кумарис*. Большинство посвятивших себя Раджа Йоге, оказались женщинами, «сестрами Брахмы» – Брахма Кумари (*Кумари* в переводе означает «незамужняя женщина»). Именно на них была возложена вся административная работа и ответственность за передачу знаний (женщины в Брахма Кумарис преобладают и сейчас, как среди тех, кто работает в Университете, так и среди слушателей лекций). До 1950 г. университет находился в Карачи, но после раздела Индии, произошедшего в 1947 г., переместился в Маунт-Абу, город в штате Раджастан, где была основана штаб-квартира университета – Мадхубан («медовый лес»), место, где живут раджа-йоги.

В 1951–1969 гг. наступил новый период развития Университета БК, когда было начато «духовное служение», то есть распространение учения в мир. Все предшествующее время члены общины занимались исключительно практикой медитации Раджа Йоги, однако, в 1952 г. несколько сестер были посланы в Дели, где и произошло первое служение за пределами общины. В 1953 г. был основан первый центр движения в Дели. В 1965 г. *Мать* Ягьи Сарасвати скончалась, или, как принято говорить в Брахма Кумарис, "оставила свое тело". В 1969 г. умер Праджапита Брама. После его смерти в общине не возникла система преемственности гуру, все члены Брахма Кумарис оставались «братьями» и «сестрами», преподавателями и учениками: «Есть только один гуру – сатгуру Всевышняя Душа», – провозгласили они. Члены Брахма Кумарис считают Дада Лекхаджа, в первую очередь, основателем новой системы духовного знания и провидцем: «Брахма Баба стал божественным инструментом для создания твердой и прочной организационной основы университета на принципе самофинансирования и независимости» [Брахма Кумарис, б. г., С. 11].

В период 1969–1982 гг. Брахма Кумарис становится международным университетом. В 1971 г. первая делегация Брахма Кумарис выехала за пределы Индии – в Лондон, где основала

первый международный центр. За этим событием последовало широкое международное признание Брахма Кумарис: университет стал консультативным членом ООН, ЮНЕСКО и т.д. К 1983 г. появились центры в Западной Германии, Канаде, Австралии, Японии, Новой Зеландии и других государствах, всего около 850 центров в 35-ти странах, не считая Индии. В последующие годы почти в четыре раза увеличилось число центров и почти втрое – число студентов: около 400 тысяч человек в 72 странах мира. Университет начал проводить различные международные конференции по проблемам сохранения мира, участвовать в программах, организованных ООН. Так, в 1986 г., в год пятидесятилетия существования Университета, в Маунт-Абу проводилась конференция по проблемам всеобщего мира, на которой присутствовало более 3000 делегатов из 60 стран. Открыл конференцию президент Индии Заил Сингх. «Конференция имела вид минипланеты, где люди разных цветов кожи, всех рас, религий и языков смешались друг с другом, где царил дух братства. Это была демонстрация доброй воли всех людей, чувства единого мира, единой семьи» [Брахма Кумарис, б. г., С. 14]. Также Университет начал активно проводить программы для максимально широкого круга людей, особенно для тех, кто формирует общественное мнение: политиков, религиозных деятелей, ученых. Но, как считают руководители Брахма Кумарис, «предстоит сделать еще гораздо больше работы, чем уже сделано, и за более короткое время: весть ...о новом Знании должна дойти до сотен миллионов людей» [Брахма Кумарис Всемирный Духовный Университет, б.г., С. 14].

Сами члены Брахма Кумарис не считают свою организацию религиозным институтом, но, как уже говорилось, именуют ее *Духовным Университетом*. Они отмечают, что их организацию можно одновременно считать и «Институтом йоги», и «Международным женским институтом», и «Институтом социального служения», и «Институтом искусства и культуры». Все вместе эти направления деятельности Брахма Кумарис образуют одно всеобъемлющее, по мнению его членов, понятие – «Духовный Университет». Главный Координатор Университета в России Виджай Кумар на вопрос, чем же все-таки является Брахма Кумарис, ответил: «Это центр духовной службы и моральных

реформ, духовный госпиталь, так как он дает людям возможность обрести эмоциональную стабильность, снять напряженность, а значит избавиться от болезней, вызываемых стрессами. Это благотворительный центр, так как все его программы исключительно бесплатны, литература распространяется по ценам, ниже себестоимости, а труд преподавателей из Индии вообще никак не оплачивается. Университет рассматривает бесплатное духовное и нравственное образование как высочайшую филантропическую службу для отдельных личностей и для общества в целом, чтобы преодолеть его духовное и нравственное обнищание» [ПМА 1999].

Целительское движение Рейки (Клуб «Фомальгаут Плюс»).

Начиная с конца 1980-х годов. движение Рейки довольно широко распространилось во многих городах России. В настоящее время в нашей стране существуют десятки центров, в которых проводится обучение системе Рейки. Для целей настоящего исследования нам показалось интересным подробно рассмотреть становление лишь одного из них, а именно группы рейкистов, объединившихся в Москве вокруг *Мастеров* А.Чистяковой и ее мужа Н.Чистякова, формально именуемой *клубом «Фомальгаут Плюс»*. По нашим данным, это крупнейшая на сегодня в России группа: «семинары поддержки», проводящиеся для тех, кто уже прошел хотя бы первую ступень Рейки, собирают более 300 человек. Кроме того, она обладает и наиболее развитой организационной системой из всех объединений московских рейкистов.

Слово «Рейки» в переводе с японского языка означает «энергия жизненной силы Вселенной». Оно состоит из двух иероглифов, первый из которых означает «Вселенная, трансцендентальный дух, таинственная сила, сущность», второй – «жизненная сила». Хотя считается, что Рейки – это жизненная энергия Вселенной, и как таковая, она существовала всегда и была известна уже в древних тибетских текстах, но в современную эпоху, в начале XX в., методы Рейки заново открыл Микао Усуи.

История этого открытия предстает перед нами в рейкистских источниках в форме легенды, причем существует несколько ее вариантов. Вот самый распространенный из них: Доктор Микао Усуи был деканом небольшого христианского университета в Киото, а также священником. Однажды во время занятий студенты спросили его, почему сейчас в мире нет людей, которые смогли бы совершать чудеса, как Иисус Христос, исцеляя больных и оживляя мертвых. Микао Усуи не смог ответить на этот вопрос, подал в отставку со своего поста и решил, во что бы то ни стало найти разгадку этой тайны. Он отправился в Америку и в течение нескольких лет учился в Чикагском университете на теологическом факультете, где изучал древние языки и защитил диссертацию. Затем он вернулся в Японию и продолжил свои исследования в буддийских монастырях, пытаясь найти сведения об исцелениях Буддой в японских Лotosовых сутрах. Он ходил по буддийским монастырям в поисках человека, имеющего хоть какие-нибудь познания в телесном врачевании. Но всегда получал один ответ: «Мы слишком заняты врачеванием души, чтобы еще беспокоиться о лечении тела» [Рейки. 1990, С. 7]. После долгих поисков он, наконец, встретил настоятеля одного дзэн-буддистского монастыря, который заинтересовался проблемой физического исцеления. Он разрешил Усуи изучать в монастыре буддийские тексты в поисках ключа к лечению. Сначала он изучил японские переводы буддийских текстов, но не нашел того, что искал. После этого он начал изучение китайских текстов, но и там не нашел ответа на свой вопрос. Тогда он решил выучить санскрит, чтобы иметь доступ к первоначальным буддийским писаниям и прочитать то, что никогда не было переведено на другие языки, и, наконец, нашел то, что искал. В поучениях Будды, которые были записаны одним неизвестным учеником со слов самого Будды, Усуи нашел формулу, символы, описание того, как лечил Будда. На эти поиски доктор Усуи потратил семь лет (в других источниках говорится, что Усуи отправился в Гималаи и там нашел некие тибетские сутры, в которых содержалось решение проблемы телесного исцеления: «после изучения тибетских Лotosовых сутр, он нашел интеллектуальное объяснение исцелениям Христа» [Хоран, 1996, С. 22]. Найдя ключи к исцеле-

нию, Усуи во время медитации принял решение отправиться на священную гору Курияма в 17 милях от Киото и начать 21-дневный пост и медитацию. На 21-й день поста он заметил сверкающий свет, который быстро приближался к нему и усиливался. Свет ударил его в центр лба, и Усуи подумал, что он умер. Вот что случилась затем: «Миллионы радужных пузырьков появились перед его глазами... Каждый из них содержал золотистую трехмерную надпись на санскрите. Пузырьки появлялись один за другим настолько медленно, что он мог прочитать каждую надпись. Наконец, когда все завершилось, Усуи переполнила благодарность. Так как Усуи был в состоянии, подобном трансу, он поразился, пробудившись при дневном свете» [Хоран, 1996, С. 22].

Микао Усуи спустился с горы, и началась история его чудесных исцелений. В течение последующих семи лет он исцелял нищих в бедных кварталах Киото. Но затем он начал встречать исцеленных ранее людей, вернувшихся к своему прежнему состоянию. Он понял, что совершил ошибку: дарил энергию Рейки как подаяние, укрепляя в людях старые нищенские привычки и мышление. Ему стала очевидной важность обмена энергией. Так он открыл два очень важных фактора исцеления: первый – человек должен обязательно попросить исцеления, второй – во время исцеления должен происходить обмен энергиями. Также он осознал значение отсутствия привязанности к результатам своего целительства. Усуи оставил нищенский квартал и приступил к проведению обучения методам Рейки по всей Японии. Он начал учить других учителей, молодых людей, примкнувших к нему во время странствий. В этот период он сформулировал пять принципов Рейки:

- именно сегодня я должен жить, выражая благодарность;
- именно сегодня я не должен проявлять беспокойства;
- именно сегодня я не должен сердиться;
- именно сегодня я должен добросовестно выполнять свою работу;
- именно сегодня я должен проявлять любовь и благожелательность ко всем живым существам [Хоран, 1997, С. 34].

Другой вариант легенды о получении Микао Усуи способности чудесного исцеления рассказала одному из авторов в лич-

ной беседе А. Чистякова (один из известнейших в России мастеров рейки, подробнее см. ниже). В соответствии с ним, Микао Усуи был по образованию врачом. Родившись в буддийской семье, он уже взрослым человеком был «вовлечен в христианство». Однажды он заболел холерой и ему приснился чудесный сон, «как будто он предстал перед ассамблеей высших существ». Этот сон принес ему выздоровление, а также способности к целительству. Пациенты начали говорить, что доктор Усуи обладает какой-то «удивительной энергией». После этого Микао Усуи начал искать учение о целительской практике и однажды в букинистическом магазине нашел «маленькую шкатулочку», не смог открыть ее, купил и принес домой. В шкатулочке «оказалась другая коробочка, а в коробочке лежали древние бумаги с описанием практики целительства». Затем он действительно отправился на гору Курияму, где просидел в медитации 21 день, и по прошествии этого времени приобрел способность к целительству. Но, как заметила А. Чистякова, «мы не знаем, получил ли он эту способность из текстов, или в процессе медитации». Таким образом, в этом варианте легенды отрицается, что Микао Усуи ездил в Тибет, учился в США и т.д. Говорится, что он никогда не покидал Японию.

Незадолго до смерти Усуи возложил на одного из наиболее преданных учителей, доктора Судзиро Хаяши, морского офицера в отставке, ответственность за продолжение традиций Рейки. Доктор Хаяши основал первую клинику Рейки в Токио, куда могли приходить люди для лечения и изучения Рейки. В клинике были практикующие целители, которые лечили тех, кто не мог посетить клинику. Доктор Хаяши оставил записи, показывающие, как Рейки находит причину физических симптомов заболевания и восстанавливает тело до первоначальной целостности. В 1935 г. в клинику поступила тяжело больная молодая женщина с Гавайских островов, Хавайо Таката. В клинике она полностью исцелилась, а затем начала проходить обучение системе Рейки. После получения инициации, она вернулась на Гавайи и открыла там свою практику. В 1938 г. она была уже инициирована как Мастер Рейки, став первой женщиной, получившей это звание. Перед началом Второй мировой войны доктор Хаяши собрал всех Мастеров Рейки, высказал

свои последние пожелания и признал Хавайо Таката своей преемницей. Затем он погрузился в медитацию, и его душа покинула тело. Он совершил этот поступок, так как не мог примирить свое существование в качестве Мастера Рейки с необходимостью возобновления службы во флоте.

Хавайо Таката начала обучение Рейки на Гавайских островах и в Соединенных Штатах. Среди ее учеников были писатель Адольф Хаксли и Дорис Дьюк, наследница состояния Вудвортов. До своей смерти в 1980 г. Хавайо Таката обучила 22 Мастера Рейки: «Она стала могущественным целителем и великим учителем, вводящим дар Рейки в Западный мир» [Рейки, 1990, С. 11]. Среди прочих, она посвятила в степень Мастера и свою внучку, Филис Фурумото, которая возглавляет в настоящее время немецкую школу «Союз Рейки». Весной 1982 г. группа Мастеров Рейки собралась вместе с Филис Фурумото на Гавайях, чтобы почтить память Хавайо Таката и поделиться своим опытом. Это оказалось столь плодотворным, что они решили собираться ежегодно. Вторая встреча привела к учреждению Союза Рейки.

На основе японской системы сформировались две крупные школы: американская и немецкая. Немецкая школа представлена Союзом Рейки ("Рейки Эллайэнс»), созданным в 1982 г. В руководство Союза входят Хорст и Эдит Гюнтер, которые получили посвящение от Филис Фурумото, внучки Хавайо Таката, возглавляющей в настоящее время Союз Рейки. Американскую школу возглавляет доктор Барбара Узбер Рей («Американ Интернэшнл Рейки Ассошиэйшн»). В руководство Ассоциации входит Пола Хоран, известный американский психолог и автор книг о Рейки.

Предполагается, что в настоящее время в степень Мастера посвящено более трехсот человек. Большинство Мастеров занимаются обучением независимо друг от друга, открывая, при необходимости, свои школы. «Система естественного целительства широко распространена во всем мире и является одной из немногих систем традиционной медицины, широко признанных международными медицинскими организациями», — убеждены участники движения Рейки.

Считается, что сегодня в мире существуют две основные школы Рейки – западная и восточная. Организаторы московского центра «Фомальгаут Плюс» Александра и Николай Чистяковы относят себя к последней, называя ее основателем Р.Дж. Премаратну. Впрочем, стоит отметить, что ранее они получили степень Мастеров Рейки и в западной школе Рейки. Р.Дж. Премаратна родился на Шри-Ланке, в молодости проходил обучение в тибетском монастыре, затем уехал в США, где стал доктором философии. В течение всей жизни продолжал занятия медитацией. Благодаря «счастливой случайности» Р.Дж. Премаратна встретился с буддийским монахом Сэйдзи Тахомори, который был «Мастером Рейки» (в данном случае Рейки оказалось тибетской практикой, которой обучали монахов в Тибете – А.О., Ю.Ф.). Сэйдзи Тахомори передал ему свои знания и отправил к другому учителю и т.д. Далее, Р. Дж. Премаратна несколько лет прожил в тибетском монастыре, после чего стал обладателем «всей полноты знаний о Рейки», точнее знаний о целительской системе, поскольку слово Рейки – это название, данное Микао Усуи. В свою очередь, А. и Н. Чистяковы получили эти знания от самого Р. Дж. Премаратны, живущего сейчас в Австралии. Но, как говорит А.Чистякова, он не только передал им «чудесную способность исцеления руками и полную систему знаний о передаче этой способности своим ученикам», но также «открыл новую для Запада, еще более мощную систему целительства, энергетического и духовного совершенствования и просветления». Эта «древняя система сакральных практик и целительства, названная для учеников с Запада «Энерсенс», включает в себя системы специальных упражнений, медитативных практик, а также тончайшие и очень сильные по своему воздействию целительские практики» [Чистякова, 1999, С. 15]. «Совокупность всех методов, входящих в практику «Энерсенс», дает прекрасные возможности развития и оздоровления, мощный импульс к физическому и духовному совершенствованию и выводит практикующего на все более высокие уровни энергетических и духовных ощущений, на новые возможности использования и передачи целительских энергий», – говорится в рекламном про-

спекте клуба «Фомальгаут Плюс» [Фомальгаут Плюс, 1999, С. 2].

В своем письме в Россию от марта 1998 г. Мастер Ранга Дж. Премаратна, глава линии Джин-Кей-До (Сострадание – Мудрость – Путь) и Энерсенс, сообщает о том, что А.Чистякова и Н.Чистяков являются представителями системы целительства Рейки Дзин-Кей-До и «Энерсенс» в России: только А. Чистяковой и Н.Чистякову, единственным Мастерам в мире, в декабре 1998 г. Ранга Дж.Премаратна передал полные знания и все права обучать практике Энерсенс на всех ступенях [Чистякова, 1999, С. 67]. Чистяковы также предприняли несколько поездок в Таиланд к Мастеру Мантэк Чи, которые позволили им «значительно углубить, расширить и дополнить систему знаний по даосским системам целительства и даосской эзотерической йоге» [Фомальгаут Плюс, 1999, С. 3].

А вот как выглядит история создания московского центра «Фомальгаут Плюс» в изложении его основательницы: А. Чистякова всю свою жизнь интересуется «эзотерикой», астрологией, йогой. С ранней молодости более 30 лет она регулярно занимается хатха-йогой. В 1970-е годы, когда в нашей стране практически не было такой литературы, Чистякова много часов проводила в Ленинской Библиотеке, изучая астрологию по старым изданиям. По ее словам, она всегда чувствовала, что астрология нужна, в первую очередь, не для предсказаний, а для «чего-то другого, чего она тогда не могла понять» (ПМА. 1999). В 1989 г. открылись курсы астрологии П.Глобы, и А.Чистякова сразу записалась на них, хотя это учение и вызывало у нее «чувство внутреннего протеста». Именно на этих курсах она поняла, что «астрология дает знание законов, по которым устроена наша жизнь, объясняет устройство мира и место человека в нем». Через полгода посещения этих лекций она приняла решение уволиться с работы (в это время она была заведующей отделом Института патентной экспертизы) и серьезно заняться изучением астрологии. В 1990 г. А. и Н. Чистяковы занимались Раджа Йогой во Всемирном Университете Брахма Кумарис, который как раз начинал свою деятельность в России. Н. Чистяков в это время был заведующим кафедрой электроники в МИФИ и занимался исследованиями кристаллических

структур, в результате которых он вместе со своими коллегами пришел к выводу, что «мысль управляет миром» и на примере микросхем убедился, что материю (микросхему) можно изменить силой сознания. Эта идея перевернула все его мировоззрение, в частности, он осознал несовершенство системы образования, которая дает молодежи «неверное видение мира». Тогда (1991 г.) он и решил совместно с женой открыть новый образовательный центр – «Фомальгаут». («Фомальгаут» в Авестийской астрологической системе П.Глобы – звезда, отвечающая за образование). В 1994 г. Чистяковы получили посвящение в степень Мастера Рейки по «западной линии». Несмотря на то, что к ним быстро пришел успех (появилось много учеников, они выступали в телевизионной программе «Третий глаз» в 1994 г.), они, по словам А.Чистяковой, постоянно чувствовали, что «не хватает чего-то очень важного». Тогда-то и начали искать «истинных учителей, чтобы чувствовать себя полноценными Мастерами»

«Существует огромная разница между западной и восточной школами Рейки, – считает А.Чистякова, – Х.Таката приспособила практику под американцев, там нет медитации, нет духовных практик; у нас – совершенно другой уровень, высшая школа, ведь мы получили доступ к древним техникам, чисто тибетским». Подтверждением тому служат слова в книге П.Хоран, Мастера Рейки западной линии: «Ключ к Рейки – в его простоте. Если другие формы терапии требуют месяцы и годы для подготовки специалистов, то Рейки можно обучиться в течение недели...» [Хоран, 1997, С. 15]. Этот практический аспект ценности Рейки резко контрастирует с лекциями А.Чистяковой: «Ибо, как и сама энергия Рейки, озаряющая нашу жизнь светом и гармонией высших структур мироздания, принципы Рейки отражают Законы нашего мира, а значит и энергии Вселенной в их первозданной целостности и гармонии» [Чистякова, 1999, С. 3]. На самом деле, практически система обучения Рейки в центре «Фомальгаут Плюс» почти ничем не отличается от обучения Мастерами Рейки западной линии (насколько об этой системе можно судить по книгам Полы Хоран и рассказам рейкистов из других московских групп). Оригинальной является другая составная часть учения, которое преподает А.Чистякова

– система «Энерсенс». Но главное, что отличает подход центра «Фомальгаут Плюс» – это удивляющее даже знатоков сочетание различных техник и философских систем – от даосской йоги до астрологии, от Рейки до современной западной психологии.

В справочнике «Новые религиозные культы, движения и организации» рейки определяется как «религиозная система японского происхождения» [Новые религиозные культы, 1997, с. 236], весь понятийный аппарат, терминология и концептуальные выкладки которого заимствованы из теософии и соответствуют доктринам групп религиозного движения «New Age». Рейки – это своего рода магия, и ее последователь должен, прежде всего, верить в «канал», «силу», в действенность знаков и мантр, – отмечают авторы справочника [Там же, стр. 237–238]. Там же говорится, что хотя к религиозной жизни рейкисты относятся сдержанно и определенных запретов не существует, посещение церкви (христианской) не одобряется. В ходе полевого исследования в Москве нам не приходилось сталкиваться с подобным отношением к православию ни у руководителей Клуба «Фомальгаут Плюс», ни у людей, посещающих семинары. Напротив, А.Чистякова неоднократно встречалась с представителями Русской Православной Церкви, а в ее книге «Рейки. Исцеление духа, души, тела» приводятся некоторые православные молитвы. Правда, смысл чтения этих молитв видится весьма нетрадиционно, в терминах биоэнергетики. Известно несколько случаев, когда люди после получения инициации Рейки принимали крещение в православной церкви, объясняя это тем, что крещение аналогично *инициации* и суть его – «в получении энергетического канала». Авторы вышеупомянутого справочника настаивают на том, что система Рейки носит откровенно религиозный характер: «семинары Рейки обязательно включают в себя беседы о трудах и заслугах Усуи; его фотография находится на алтаре, перед которым совершают свои обряды рэйкисты» [Там же, С. 240]. В этом, как и во многих других посвященных новым религиозным движениям изданиях, выражается распространенное, хотя очевидно противоречивое, мнение относительно групп новой религиозности, ориентированных на целительство. С одной стороны, утверждается, что

Рейки – обычное шарлатанство и способ вытягивания денег из людей, с другой, отмечается, что «использование практик «Рейки» для лечения небезопасно для здоровья, хотя бы потому, что данные методики не апробированы в клинических условиях, не прошли соответствующего лицензирования государственными органами и т.д.» [Там же, С. 236].

Лидерам движения Рейки, как и преподавателям Университета БК, не чужд глобалистский подход к проблемам современности и к своей роли в разрешении этих проблем: «Сейчас настало время вернуть ответственность туда, где она находится в действительности, т.е. в нас самих. Мы должны начать выбирать правительства и религии сознательно, а не слепо следовать примеру наших родителей – как они сами, в свою очередь, следовали примеру своих родителей. Следование примеру сохраняет те же эмоциональные блоки и отрицание жизни в каждом поколении. Мы должны разорвать цепи незнания и массового гипноза путем устранения блоков в нашем теле, которые образовались в результате того, чем мы являемся в действительности, т.е. сотворцами Вселенской жизненной сущности. В действительности мы являемся существами света и чем больше мы осознаем это, тем выше наша коллективная вибрация. Все это развивается вокруг истинного сознательного понимания, кто мы есть на самом деле» [Чистякова, 1998, С. 65].

Деятельность Духовного Университета Брахма Кумарис и целительского движения Рейки в нашей стране осуществляется через совершенно разные организационные структуры. В первом случае – это локальный филиал жестко централизованной международной организации – «отделение Университета», управляемый назначаемыми из центра руководителями. Преподавание в этом отделении также ведется негражданами страны (исключительно индусами), получившими специальную подготовку за рубежом. Группы рейкистов представляют собой довольно аморфные «линии передачи знаний». Основатели этих линий также иностранцы, однако, сами они не работают в России постоянно и не создают формальных структур. Распространение системы Рейки происходит через энтузиастов-россиян, обучавшихся за границей и мотивированных собст-

венными духовными потребностями. На родине их деятельность свободна от какого-либо контроля, и они зачастую самостоятельно комбинируют идеи и практические методики, полученные из разных источников. В этом случае создаваемые ими группы причисляют себя к какой-либо традиции, обычно восточной, скорее символически в целях легитимации и повышения собственной престижности.

Движение Рейки – не единственное, чье развитие идет таким методом. Наиболее свежим примером является проникновение в Россию *системы самосовершенствования Фалунь Дафа* (движение Фалуньгун), созданной в Китае совсем недавно – в 1992 г. и появившейся у нас в конце 1990-х годов. Число людей, знакомых с такого рода группами и их практиками, как правило, достаточно велико, однако, говорить о членстве, адептах и даже последователях здесь затруднительно. Пршедшие обучение (посвящение) в этих движениях не остаются в организациях (тем более, что стабильных структур у них не существует), чаще всего они продолжают духовный поиск самостоятельно, синтезируют полученные знания с другими, иногда образуют собственные неформальные группы.

Важным моментом для определения внутренней структуры любого нового религиозного движения и его общей оценки является характер членства в нем, наличие внутренней иерархии и инициаций, при помощи которых осуществляется продвижение адепта в этой иерархии. Существуют группы, в которых вообще отсутствует формальный институт членства. Более того, таковыми на первый взгляд являются большинство движений. Например, *самосовершенствующиеся* по системе Фалунь Дафа обучаются комплексу упражнений, получают в подарок книгу *Учителя* Ли Хунчжи с изложением мировоззрения, лежащего в основе его системы, и могут продолжать занятия самостоятельно.

В других группах существует одна-единственная инициация, в ходе которой посвящаемому передается некое знание, в результате чего он становится полноправным членом группы, а его личные данные регистрируются «для своевременного оповещения о мероприятиях группы». Это происходит, например, в движении Сант Мат. Хотя нет сомнений в том, что эти анкеты

служат средством отчетности о работе конкретного лица и всей местной организации, их нельзя упрекнуть в навязчивости – присылаемые пару раз в год письма обязательно содержат и предложение оповестить организацию, если получение известий от нее «по любым причинам является нежелательным» (таковы письма московского отделения Сант Мат и Сарасват Матх из архива авторов).

Следующую группу образуют движения, практикующие многоступенчатую «передачу знания», получение каждой порции которого сопровождается определенными обязательствами по отношению к самому движению, либо обусловлено финансовым взносом. Таковы целительская система Рейки, Трансцендентальная Медитация. В необуддийском движении Карма Кагью, основанном датчанином Оле Нидалом, духовные практики рекомендуются к освоению в строгой последовательности по мере увеличения срока посещения центра. При этом человек может «сойти с дистанции» на любом этапе: ничто не заставляет его проходить последующие ступени, да и вообще применять полученные знания, получив, например, первую инициацию Рейки или технику Трансцендентальной медитации.

Гораздо более настороженно следует относиться к движениям, идеология которых сознательно направляет своих последователей на отказ от их социальных обязательств и замкнутую жизнь в общине. Зачастую подобные установки открыто не декларируются, однако, показательным может быть само наличие социально, экономически и локально изолированной от окружающего общества общины. С другой стороны, в мировых религиях такие институты весьма развиты: христианские и буддийские монастыри, католические ордена, многолетние периоды ученичества в исламе и индуизме, когда социальная жизнь юноши фактически осуществляется только в его общине с гуру или учителями и соучениками в религиозной школе. Данная тема, безусловно, требует более тщательного изучения и крайне осторожных выводов, сейчас же достаточно отметить, что использование этих институтов в практике новых религиозных движений как нечто другое обнажает их собственно религиозный характер, выявляя противопоставление окружающему

миру иной реальности, по их мнению, более совершенной, основанной на высших ценностях и идеалах.

Приведенные нами примеры свидетельствуют о том, что основной в отношениях новой религиозной группы и индивида, является оппозиция типа свой–чужой, посвященный–непосвященный, а инициации предусмотрены, прежде всего, для вступления в группу. В религиях, уже являющихся частью окружающей их этнической или национальной культуры, такое противопоставление вторично по сравнению с культурной или этнической идентификацией, но для адептов новых религиозных движений оно часто выходит на первый план, отделяя их от окружающей среды, утверждая их исключительность.

Другим, давно подмеченным исследователями отличием «новых» религий от «традиционных», является отсутствие в них института священства или профессиональных служителей культа. Адепты НРД не делятся на простых верующих (прихожан) и священнослужителей с различными правами и обязанностями по исполнению обрядности и находящихся, согласно соответствующему вероучению (чаще имплицитно, чем декларативно), в разной степени близости к Богу. В тех движениях, где священство формально существует, оно сведено к самому факту членства в организации: например, у мормонов носителями священства «по чину Мелхиседекову» являются все мужчины [Кузнецова, 2000, С. 158]. В отличие от большинства направлений христианства, у которых Братство Фиолетового Пламени заимствовало основу своей обрядности, ведущие службу *Сен-Жермена* (так называется основное религиозное действие в этом движении) не надевают специального облачения и внешне никак не отличаются от других присутствующих. В их функции входит лишь объявление последовательности чтений велений (молитв) и пения гимнов и роль «протагониста», когда чтение или гимн исполняется по схеме зачин–хор. По мнению А.А. Ткачевой, факт отсутствия священства оказывает существенное влияние и на характер движения: «максимум тоталитаризма в руководстве обычно наблюдается в тех движениях, которые дальше других ушли в своем отрицании этой традиционной оппозиции» (Пл Кёдан в Японии, движения космополитического индуизма) [Ткачева, 1991, С. 177].

Отсутствие почти во всех новых религиозных движениях формальных посредников в отношениях Бога и человека закономерно по двум причинам: во-первых, практически все они утверждают принципиально новый, более близкий характер этих отношений; во-вторых, члены большинства движений верят, что во главе их стоит кто-то, сам по себе равный Богу или являющийся его воплощением. Поэтому основное для традиционных религий противопоставление «верующие – священники» и Бог вне этой оппозиции (или над ней), заменена в новых религиях отношениями типа «гуру/Бог – последователь/ученик».

Само по себе это отнюдь не означает невозможность жестких иерархических отношений внутри религиозной организации. Более того, управление в большинстве известных нам новых религиозных движений, получивших международное распространение, жестко централизовано и осуществляется по территориальному принципу. Основная из множества подвластных корейскому проповеднику Сан Мён Муну структур «Ассоциация Святого Духа за объединение мирового христианства» (АСД-ОМС) формально возглавляется ближайшими учениками Муна (то есть, сам он также вне иерархии!): в крупных странах, где действует эта организация, кроме национальных существуют региональные церкви и на нижнем уровне – городские отделения. Кроме территориального деления существует «тематическое» – так называемые *офисы*, отвечающие за определенные сферы деятельности: внешние сношения, образование, администрирование, публикации и т.д. Наряду с описанной «реальной властной структурой» имеются и «формальные», в России это – Совет Церкви Объединения Муна, состоящий из российских граждан и занимающийся отношениями с государственными органами [Кузнецова, 1998, С. 132–133]. Руководитель каждого отделения является для рядовых членов Церкви *центральной личностью*, т.е. исполняет для них роль главы *Семьи*, что согласно идеологии мунизма означает беспрекословное ему подчинение. Назначение на должности осуществляется вышестоящими членами на основе преданности Муну [Там же, С. 128].

В движении бахаи в настоящее время существует институт Местных Духовных Собраний (МДС), каждое из которых состоит из 9 членов, избираемых в территориальных общинах тайным голосованием на общем собрании всех взрослых членов. МДС объединены в Национальные Духовные Собрания, которые подчиняются Всемирному Дому Справедливости с резиденцией в Хайфе (территория Израиля). Определенный интерес представляют изменения в системе управления в этой религии, произошедшие после смерти ее основателя Баха-Аллаха. Хотя сам он в своих сочинениях довольно подробно определил функции «Дома справедливости» и даже предоставил его членам право «толковать и изменять положения бахаизма, сообразуясь с требованиями времени и конкретной обстановкой» [Базиленко, 1994, С. 82], на практике вопрос об избрании членов «Дома справедливости» при жизни основателя (до 1892 г.) вообще не стоял, а управление общиной до 1957 г. реально осуществлялось его потомками по династийному принципу [Там же, С. 84].

В тех случаях, когда создатель религиозного учения не позаботился при жизни о создании четкой структуры управления, которая эффективно работала бы и после его смерти, характер движения, если оно остается без харизматического лидера, обычно существенно трансформируется, теряя черты культа, всячески дробясь и становясь организационно аморфным. Такова судьба движения, основанного Бхагаван Шри Раджнишем, более известным как Ошо (Международная коммуна саньясинов), которое, будучи при жизни своего создателя (до 1990 г.) одним из самых мощных и в финансовом, и в организационном отношении, впоследствии сильно ослабло, и в нашей стране представляет собой сегодня лишь клубы почитателей Ошо, которые периодически организуют платные курсы по разработанному Учителем техникам «духовной работы».

Тот факт, что структурные изменения в новых религиозных движениях подчиняются общим социологически определенным закономерностям, подтверждается наблюдениями Л.Н. Митрохина, заметившего, что столь неодинаковые и по сути, и по первоначальной форме, и по происхождению организации как Церковь Объединения, дзен-буддистские группы, Общество

сознания Кришны «претерпевают процесс своеобразной конвергенции и оказываются едва ли не родственными, однотипными идеологическими образованиями», что, по справедливому утверждению исследователя, можно объяснить лишь «тождеством потребностей общества, которые обеспечили их появление и процветание» [Митрохин, 1984, С. 23].

Виды регулярно проводимых мероприятий.

Основными мероприятиями, посещаемыми рядовыми верующими в мировых и этнических религиях, являются обряды поклонения божеству, совершаемые регулярно в специально предназначенном для этих целей помещении. Функция и степень сакральности такого помещения в разных религиях осмысливается по-разному: в ортодоксальном христианстве храм представляет образ мира, творения Божьего, место пребывания Христа, где ему не только поклоняются, но и причащаются «телу и крови Христовой»; в иудаизме синагога – только модельный дом, противопоставляющийся разрушенному в Иерусалиме Храму, где совершались жертвоприношения; здание мечети в исламе также не является священным и может использоваться для целого ряда других общественных функций. Индуистский храм олицетворяет тело божества, которому он посвящен, а алтарь и изображение божества – его душу, и, разумеется, такой храм является самым подходящим местом поклонения этому божеству и совершения жертвоприношений в его честь. Ступа в буддизме тхеравады священна только постольку, поскольку является, по представлениям его приверженцев, хранилищем реликвий Будды, представляющих и его тело, и учение. Хотя в первые века своего существования и христиане, и мусульмане использовали для молитвы любые подходящие здания, и даже катакомбы, сейчас общим признаком культового помещения этих религий является его расположение в специальном здании, назначение которого легко можно определить как по внешним особенностям архитектуры, так и по внутреннему убранству.

Собрания людей, проходящие в таких помещениях, обычно называются службой, богослужением, коллективным молением и уже крайне редко – обрядом жертвоприношения. Они доступ-

ны для всех людей: время их проведения либо традиционно постоянно, либо открыто объявляется (призыв муэдзина на пятничную молитву с минарета исламской мечети, расписание служб на дверях православных храмов). И, хотя иногда существуют формальные разграничения между членами религиозной общины и теми, кто только готовится в нее вступить (деление православного литургического богослужения на литургию верных и литургию оглашаемых), на практике контроль за их соблюдением не осуществляется.

Некоторые из нетрадиционных религий также стремятся к созданию своих храмов. Так, в 1990-е годы в Москве существовал храм Международного Общества Сознания Кришны (МОСК). Этот храм, расположенный в районе улицы Беговой, не был построен на отдельном участке земли в традициях *вайшнавской* архитектуры, как принято в этой религии, а располагался в обычном двухэтажном московском доме. Тем не менее это здание выполняло все функции кришнаитского храма: там ежедневно проходили *пуджи*, *киртаны* (коллективное воспевание мантр), готовился *прасад* (специально приготовленная пища, предназначенная для подношения Богу), а также жили постоянные члены общины. В дни кришнаитских праздников в храме собиралось довольно много людей, в том числе, и не посвятившие себя Кришне, просто интересующиеся индийской культурой и практикой *мантра-йоги* москвичи. Однако, в 2004 г. договор об аренде между московским отделением МОСК столичными властями был расторгнут, а храм снесен. Несмотря на то, что кришнаитам был предоставлен участок для строительства храма в другом месте (на окраине Ходынки), в настоящее время храма у Общества Сознания Кришны в Москве нет.

В определенной мере установка на необходимость особого сакрального пространства находится в формальном противоречии с одной из характерных особенностей учений новых религий – а именно, с их универсализмом: Бог вездесущ и един для всех, а молиться ему можно в любом месте, в храме любой религии. Тем не менее, на практике, если движение обладает финансовыми возможностями, оно «обрастает» и молитвенными помещениями, и другими атрибутами традиционных ре-

лигий – ярким примером может служить движение бахаи. Согласно учению бахаи нет необходимости в специальных обрядах богослужения – каждый верующий напрямую общается с Господом, а значит, отсутствует институт священников. Казалось бы, нет нужды и в специальных домах для молитвы. Однако, бахаи все-таки стали строить храмы, называемые *Домами Поклонения*, по одному на каждом континенте [Логашова, 2000, С. 134], отличающиеся значительным архитектурным своеобразием (наличие девяти дверей и т.д.). Известны бахаистские храмы в Кампале (Уганда), Хофхейм-Лангейнхайне (ФРГ), Апия (Западное Самоа), Сиднее (Австралия) Вильметте (Иллинойс, США), Панаме (Панама), Дели (Индия), а также *Всемирный дом Справедливости* – Центр веры бахаи, построенный в Хайфе (Израиль) еще в 1930 г. [Базиленко, 1994]. В остальных городах община собирается в светских помещениях.

В Москве мероприятия, организуемые новыми религиозными движениями, в том числе и ритуального характера, обычно проходят в арендованных помещениях, размеры которых определяются финансовыми возможностями и численностью сторонников этих движений. Для разовых агитационных мероприятий используются конференц-залы гостиниц (вместительностью до 200 человек), кинотеатры и Дома культуры (до полутора–двух тысяч зрителей), а иногда даже стадионы (лекции Билли Грэма или Марка Финли в 1992 и 1993 гг. в спорткомплексе «Олимпийский», вмещающем до 30 тысяч человек). Для регулярных встреч на постоянной основе арендуются залы библиотек (движение Сант Мат), нежилые помещения (Дхарма-центр) или частные квартиры, обычно довольно большие, так, что некоторые из них используются также для проживания активистов движения. Как правило, в таких квартирах есть специальные комнаты для медитации и ритуальных действий (буддистские и индуистские группы: Миссия Чайтаньи, Клуб друзей Дэвраха Бабы, Община Карма Кагью Оле Нидала). Собрания «преданных» индийского гуру Сатьи Сай Бабы проходят в личных квартирах его последователей в нескольких районах Москвы. Группы, включающие в свою практику физические упражнения, арендуют спортивные залы школ или предприятий (Московский Суфийский Центр, движение Фалуныгун).

Все мероприятия, проводимые новыми религиозными группами и движениями, целесообразно разделить на внешние (публичные, агитационные) и внутренние (культовые, практики). На первые не только открыт доступ всем желающим, но их приход желанен, а сами они, как правило, окружаются особым вниманием. Эти мероприятия обычно информационно, интеллектуально и эстетически насыщены. Наибольшее распространение получили такие формы, как открытые лекции, презентации. Некоторые из них сопровождаются угощением, обычно вегетарианским, всех присутствующих. Другой тип мероприятий отличается ярко выраженным культовым характером, однако содержание ритуалов новых религиозных движений далеко не всегда заключается в поклонении и молитвах божеству, как это имеет место в мировых религиях. Чаще такие собрания совмещают собственно ритуал почитания божества, например, в форме символического жертвоприношения, и осуществление практических действий с целью установления или упрочения личных отношений адептов с этим божеством или его символами. Доступ на такие мероприятия посторонней публике фактически закрыт, причем достигается это не явным запрещением, а с помощью, прежде всего, информационных барьеров: об этих мероприятиях неопиту сообщается индивидуально, когда становится очевидной его увлеченность движением, обеспечивающая необходимый уровень конформизма на собраниях группы.

В структуре деятельности многих движений существует промежуточная группа мероприятий, функцией которых как раз и является отбор лояльных сторонников в постоянные группы. На такие встречи обычно приглашают во время публичных презентаций. Проходят они 1–2 раза в неделю, т.е. с такой же периодичностью, что и собрания «полноправных» членов общины, однако их программа является существенно более адаптированной к сознанию новичка.

Такая трехступенчатая структура мероприятий характерна для наиболее многочисленных и организованных движений, например, для Сахаджа-йоги. Общегородские встречи сахаджа-йогов, проходящие в одном из московских кинотеатров выглядят следующим образом: в самом начале выполняется так

называемый *протокол*, включающий подъем *кундалини* и *бандан*, представляющие собой для непосвященного наблюдателя серию загадочных манипуляций руками, поются несколько мантр и проводится 10–15-минутная медитация. После этого весь зал синхронно совершает коллективные *банданы*, назначение которых для человека, не разделяющего ценности движения, звучит абсурдно: они могут быть посвящены развитию Сахаджа-йоги в Кузбассе, помощи конкретным лицам, имена которых зачитываются из поступающих записок и т.д. Затем следует серия объявлений, звучащих для постороннего также весьма странно, и просмотр выступления гуру движения – Шри Матаджи на большом экране (40–45 минут), после чего собравшиеся стоя совершают некий экзотичный обряд – *пуджу*, во время которой руководитель собрания вращает свечой перед портретом гуру. При этом на протяжении всего собрания не дается никаких разъяснений: присутствующие – посвященные, и им уже известно все необходимое. При входе в зал и кинотеатр нет никаких объявлений о данном мероприятии, а случайно зашедшего и пытающегося выяснить, что можно увидеть за 20 руб. входной платы (10 руб. для пенсионеров), тут же вежливо выпроваживают.

В отличие от вышеописанных собраний, о занятиях для начинающих сахаджа-йогов можно узнать из объявлений в местах, традиционно посещаемых людьми, интересующихся восточными религиями и путями духовного развития: эзотерических центрах, специализированных книжных магазинах. Они отличаются от общегородских встреч отсутствием откровенно религиозного обряда *пуджи*, значительно меньшей слаженностью действий присутствующих при выполнении *протокола* и тем, что примерно половина двухчасового мероприятия посвящена обучению: лектор рассказывает теорию *тонкого тела* и энергетических каналов человека, демонстрирует некоторые из многочисленных методов очистки той или иной *чакры*. Входная плата здесь не взимается, но постепенно новички начинают жертвовать установленные 10 рублей. Если человек регулярно посещает такие занятия в течение двух–трех месяцев, его приглашают на общую встречу. Еще более значительны отличия между двумя основными типами мероприятий в

Братстве Фиолетового Пламени. Новичков приглашают на проходящие раз в две недели информационные лекции. Вот описание одной из них: сначала в течение 40 минут на экране (лекция проходила в одном из кинотеатров Москвы) демонстрировалось выступление основательницы Братства Элизабет Клэр Профет о древнееврейском мистическом учении – Каббале, затем руководитель Московской группы движения сделала доклад о «посвящениях» и их роли в жизни, попутно отвечая на вопросы присутствующих, после чего был показан еще один отрывок выступления Э. Профет, в ходе просмотра которого собравшиеся разучили якобы данную знаменитым буддийским святым Падмасамбхавой мантру «Ом А Хум Ваджра Гуру Падме Хум» в сопровождении специальных символических жестов. По прошествии двух с половиной часов вечер был закончен, и присутствующие получили возможность приобрести в импровизированном киоске литературу, издаваемую Братством Фиолетового Пламени. Если вас заинтересовало происходящее, и вы начинаете регулярно посещать такие лекции, через некоторое время человек, впервые пригласивший вас, видя вашу лояльность, может сообщить вам о времени и месте *службы Сен-Жермена* – основного мероприятия Братства, носящего ярко выраженный культовый характер (описание смотри в Главе 4).

Разумеется, отличия между разными новыми религиозными движениями в форме мероприятий и тем, как быстро допускаются новички на «внутренние» встречи часто весьма существенны. Тем не менее, практически общепринятым является обряд включения индивида в группу путем «инициации» или *посвящения*. При этом прохождение «инициации» может занимать различное место в идеологии и практике отдельных движений. В качестве примеров охарактеризуем некоторые типы мероприятий в ряде движений, определяя место, которое занимают в них инициации. Регулярные встречи последователей движения сикхского происхождения² Сант Мат (Святой Путь

² Не исключено, что Радхасоами следует возводить конкретно к сикхской секте намдхари. На это указывает наличие в обеих группах запрета на употребление табака, алкоголя, мяса и аскетизм в образе жизни их последователей. Однако, пока мы не располагаем фактами

или Путь Мастеров), известного за рубежом также как религия Радхасоами, проходят в Москве ежедневно, по некоторым дням даже одновременно в двух-трех районах города. Они длятся около двух часов, причем перед практической частью, включающей медитацию и обсуждение организационных вопросов, непосвященных просят удалиться: специальный человек в другом помещении разъясняет им в это время, куда они пришли, и предлагает получить *Посвящение* (в литературе движения это слово пишется с заглавной буквы) индивидуально. Но чаще всего, новички попадают на такие встречи уже после одной из публичных лекций, на которых излагаются основные положения учения. Такие лекции проводятся регулярно, раз в неделю, иногда реже, и неизменно сопровождаются демонстрацией 20-минутного видеофильма о Мастере – нынешнем главе и гуру движения. Сразу после подобных киносеансов проводятся массовые *Посвящения* желающих.

Посвящение в Сант Мате трактуется как внутреннее дело, не означающее принятие новой религии или вступление в какое-либо учреждение. Это – восстановление личной связи между душой и Богом и между Мастером и учеником. Считается, что при *Посвящении* Мастер снимает с посвящаемого тяжесть кармы предыдущих его рождений и оставляет на нем только последствия его поступков в этой жизни. Поэтому после *Посвящения* для человека начинается новая жизнь, путь, цель которого – возвращение души к «первоначальному Источнику», окончательному соединению с Богом. Препятствием для *Посвящения* не является принадлежность к какой-либо религии, а его принятие не обязывает человека отказываться от своего культурно обусловленного вероисповедания. *Посвящение* не может даваться людям, имеющим психические отклонения, поскольку они «не отвечают за свои поступки». Когда-то проводить *Посвящение* мог только сам *Мастер*, но «желая донести Истину до как можно большего количества людей», он разрешил проводить его некоторым своим представителям на местах. Процедура *Посвящения* занимает 2–3 часа: сначала изла-

исторического характера, позволяющими подтвердить эту точку зрения.

гаются основные положения учения, если таковые неизвестны неوفиту, поскольку он не присутствовал на вводной лекции, затем сообщаются имена Бога и правила медитации на Свет и Звук (*сурат шабд йоги*), составляющей практическую технику движения, после чего в течение часа проводится первая такая медитация. Затем *новопосвященный* заполняет анкету, куда кроме личных данных (ФИО, дата рождения, адрес и телефон) записываются впечатления от медитации, а именно, что услышал и увидел человек в ходе практики. Адреса нужны, по заверениям посвящающих, для своевременного информирования о мероприятиях организации и выходе новых номеров специального журнала. Неофит принимает на себя устные обязательства по ведению «нравственного образа жизни» (см. Глава 4). После *Посвящения* считается необходимым, как минимум, еженедельное посещение общих медитаций, однако, желающие могут посещать их ежедневно, включая проводимые по выходным дням (с вечера пятницы) ночные (22.00–9.00) и интенсивные дневные медитации (10.00–16.00). Мероприятиями, олицетворяющими максимальную полноту участия в жизни группы, являются выездные *ретриты* (от англ. «уединение») «выходного дня», проходящие время от времени на одной из подмосковных баз отдыха, многодневные индивидуальные *ретриты*, практикуемые *посвященными* во время личных отпусков, а также *сатсанги*, проводимые самим Мастером в других городах или даже за рубежом. Так, в мае 2000 г. для московских *посвященных* была организована поездка в Киев, где в течение недели пребывал глава движения *Мастер Сант Такар Сингх*.

Освоение практики или техники внутренней «духовной» работы, специфичной для данного движения, очевидно, выполняет иницилирующую функцию и в том случае, когда это не прописано в учении. Человек, впервые попадающий на занятие группы Фалунь Дафа, практикующей один из видов традиционной китайской гимнастики цигун, видит несколько десятков людей, слаженно выполняющих определенные упражнения с серьезностью, однозначно свидетельствующей о том, что им известен высокий смысл этого процесса, абсолютно неведомый новичку. И хотя, как вскоре выясняется, достаточно одного

занятия, чтобы «войти в курс дела», сегодня он с другими новичками образует отдельную группу, которой специальный инструктор показывает комплекс необходимых упражнений с теоретическими комментариями. В результате, поскольку на каждом занятии обычно присутствует несколько впервые пришедших, постоянно существуют как бы две группы: условно «посвященных», т.е. освоивших упражнения, и «новеньких», которым следует всячески помогать, но само наличие которых помогает ощутить некую собственную исключительность. Занятия гимнастикой по системе Фалуныгун в течение полутора часов и последующее получасовое чтение сочинений основателя движения – Ли Хунчжи – представляют основной вид деятельности данной группы.

В практике Сахаджа-йоги посвящение происходит в форме *получения самореализации* через божественную силу гуру – Шри Матаджи Нирмалы Дэви (*Матери*), якобы, путем открытия у новичка на первом же занятии *седьмой чакры* – *сахасрары* и подъема *змеиной энергии кундалини*.

Деятельность «Дэврах Баба Френдс Клуба», созданного в 1999 г. молодым йогом из Индии Шри Гурудэвом Шри Пракашем Джи, учеником известного гуру Дэврах Бабы, организована следующим образом: ежемесячно проходят открытые встречи, на которых и набирается основная масса будущих «членов клуба»; основным мероприятием является еженедельное общее собрание верующих – *сатсанг*, попасть на которое, хотя и по предварительной записи (создающей впечатление избранности), могут все желающие. Оно длится 2,5–3 часа и проходит по субботам в трехкомнатной квартире, в центре Москвы, в которой и проживает Шри Гурудэв: примерно 25–30 человек плотно рассаживаются на полу в небольшой комнате в позе лотоса (кто насколько способен). После приветствия и мантра-медитации – Ом Дэвраханая Дигамбарайя Манджа Синайя Намунама, повторенной 108 раз, что занимает около сорока минут, Шри Гурудэв читает короткую лекцию, едва ли более получаса. Первое время он делал это через переводчика, но сейчас говорит по-русски. Затем собравшиеся принимают участие в обряде поклонения божеству, включающем молитву жреца (его функции, естественно, выполняет Шри Гуру-

дэв) перед алтарем, благословение им пищи (*прасада*), благословение всех присутствующих и раздаче каждому из них по два фрукта (бананы, яблоки, груши, апельсины). Последняя часть мероприятия, называемая *арати*, повторяется на квартире йога ежедневно в 9 и 18 часов. Однако, для того, чтобы действительно понимать происходящее, новичку в один из четвергов следует получить *посвящение*, в ходе которого Шри Гурудэв лично даст ему *маха-мантру* (великую, основную мантру) и сообщит основные положения учения.

Кроме регулярных встреч, практически во всех движениях существуют праздничные собрания. Как правило, торжественнее всего отмечаются дни рождения гуру (у сахаджа-йогов, *преданных* Сай Бабы и др.). В неоиндуистских группах отмечают также общеиндийские религиозные праздники (например, в Брахма Кумарис и др. – *дивали*, *холи*). Особого внимания в этом плане заслуживает вера бахаи, последователи которой используют собственный календарь, в котором год делится на 19 месяцев по 19 дней в каждом и особую праздничную неделю – «Вставные дни». Первый день каждого месяца считается праздничным, а потому именно в это время одновременно во всех общинах мира проходят многолюдные собрания верующих, на которых они молятся и медитируют, изучают сочинения своих основателей и признаваемые ими священные книги других религий, решают административные вопросы, общаются [Логашова, 2000, С. 135].

Практически во всех движениях иностранного происхождения распространены заграничные поездки. У *преданных* Сай Бабы популярно понятие *даршаны* – получения у гуру личного благословения благодаря его непосредственному лицезрению в ашраме в Путтапарти (Индия). Регулярно организуются поездки в Индию на *пуджи*, проводимые Шри Матаджи, у сахаджа-йогов; часты визиты московских мормонов в Стокгольм, где расположен центральный европейский храм этой религии [Кузнецова, 2000, С. 161].

В целом ряде религиозных движений существует, а в некоторых из них является основной, система учебных курсов, посещаемых адептами в строго определенной последовательности и в определенной мере представляющих собой своего рода

инициации, поскольку с прохождением каждого из таких курсов повышается авторитет адепта в движении и увеличивается его доступ к знанию, составляющему основную ценность религиозного движения и обычно представляемому как уникальное. Так, *ступенью посвящения* называется каждый из трех курсов обучения системе Рейки. Первый из них представляет собой три дня занятий по 5–6 часов и стоит 150 долларов США. Последующие ступени более длительны и стоят соответственно 500 и 10000 долларов (ПМА. 1999).

Деятельность Университета Брахма Кумарис также организована в форме учебных занятий, проводимых в специально созданных центрах: 3-дневный краткий курс медитации; 7-дневный курс *позитивного мышления*; 45-дневный начальный курс; годичный продвинутый курс и, наконец, полный курс обучения, рассчитанный на 4 года ежедневных занятий для регулярных студентов. Всего в университете четыре курса. Все виды занятий посещаются бесплатно. Вот названия нескольких предметов, которые преподаются в этом университете: Медитация Раджа Йоги: теория и практика; Самосознание; Покой ума и сердца; Будущее человечества; Чистота; Духовные истины, моральные ценности и построение характера; Осознание истины; Вселенная и запредельный мир; Философия Кармы; Духовное служение обществу; Обзор мировых религий и их единства; Мировая история и география – духовная и нравственная интерпретация; Наука и Духовность; Глобальная Гармония и т.д.

Всемирно известное Общество Трансцендентальной медитации (ТМ), основанное Махариши Махеш Йоги, предлагает обучение медитации всего за 4 встречи, не считая вводной лекции. Последняя из 4 встреч представляет собой новую «агитационную» лекцию, посвященную следующей *программе* – «ТМ – Сиддхи», длящейся уже около 1,5–2-х месяцев и стоящей на порядок дороже. Проходить ее может каждый после двух месяцев регулярного выполнения первой практики ТМ.

Так называемые *курсы общения* и индивидуальные сеансы *одитинга* (своеобразная психотерапевтическая методика, разработанная Роном Л. Хаббардом) составляют основу деятель-

ности Церкви Сайентологии. Интенсивные, иногда выездные семинары регулярно предлагаются адептам движения Фиолетового Пламени.

Немаловажной стороной деятельности новых религиозных движений является организация ими для своих последователей многочисленных «кружков по интересам», не имеющих прямого отношения к религиозной практике. Мормоны занимаются хорovým пением и бальными танцами [Кузнецова, 2000, С. 161–162], последователи Шри Чинмоя не только музицируют и рисуют, но, как и их гуру, соревнуются в марафонском беге и поднятии необычных тяжестей. Большое разнообразие видов деятельности, которыми индивид может заниматься в рамках религиозной общины вместе с товарищами по убеждениям, стимулирует максимально частое посещение центров движения, выполняющих для индивида тем самым целый ряд дополнительных социальных функций. Данное обстоятельство объясняет и своеобразный социально-возрастной состав НРД: среди активных участников преобладают студенты, пенсионеры, одинокие женщины. Эти категории, по разным причинам не столь плотно включенные в господствующую социокультурную среду и менее других привязанные к ее стереотипам, обладают большим количеством свободного времени, их легче заинтересовать чем-то новым, одним словом, они сами по себе в определенной мере стоят на обочине традиционного для окружающей культуры образа жизни.

Большинство новых религиозных движений предлагает своим адептам возможность по-разному участвовать в их жизни: от периодического посещения мероприятий до полного подчинения своей жизни религиозным идеалам путем ограничения социальной активности и, в конечном счете, ухода от мира. Причем и формы, и уровни такого участия, очевидно, заимствованы из религий «старых», прежде всего привычного для Запада христианства. Своеобразие рассматриваемых движений, как отмечает А. А. Ткачева, заключается в том, что «их современная организационная структура, включающая «светские компоненты» и применяющая новейшие средства пропаганды, сочетается с иными, нежели в традиционных религиях религиозными отношениями – одновременно и более архаичными, и

более актуальными, ибо предназначены они для укрепления личностных связей, которые разрушаются в урбанистическом обществе» [Ткачева, 1991, С. 189]. Характер этих «религиозных отношений» определяется, прежде всего, внутренней структурой движений.

Экономика новых религиозных движений.

Фактический материал, которым располагают независимые исследователи относительно хозяйственной и финансовой деятельности религиозных структур, как новых, так, впрочем, и традиционных, по очевидным причинам крайне ограничен. Поскольку с точки зрения закона и государственных фискальных органов религиозная деятельность не является коммерческой, общины ведут исключительно внутреннюю бухгалтерию, а анонимность акционерного капитала делает невозможным определение собственников крупных и средних коммерческих структур, которыми могут быть и религиозные организации, и их представители. Следовательно, любые данные по этим вопросам, по определению, имеют случайный характер, а выводы весьма приблизительны.

Между тем эта тема является одной из самых острых при обсуждении общественной роли новых религиозных движений. По мнению А.А. Ткачевой, «все эти движения объединяет то, что они представляют собой коммерческие предприятия, хотя и организованные неодинаково». В доказательство она приводит сведения о масштабах финансовой деятельности Раджниш Фаундейшн (движение Ошо – Международная коммуна или Бюро саньясинов), капиталы которой, «по данным самой организации, возросли с 23 млн. \$ в 1982 году как минимум в три раза к 1985 году». Основу финансового успеха этого и других движений автор видит «в сочленении трудовой деятельности прозелитов, обретавших статус саньясинов, с идеей служения учителю» [Ткачева, 1991, С. 139].

Несмотря на то, что приведенная точка зрения является практически общепринятой, нам представляется вполне правомерным вопрос: существует ли что-то принципиально новое в системе хозяйственной деятельности нетрадиционных религий, отличающее их от религий мировых и этнических?

Стремясь ответить на него и изучая вопрос об экономической составляющей жизни современных религиозных организаций, необходимо помнить о разнице юридических понятий «предпринимательская» и «коммерческая» деятельность. Согласно I части Гражданского кодекса Российской Федерации, принятой в 1994 г., коммерческими названы организации, «преследующие извлечение прибыли в качестве основной цели своей деятельности», а некоммерческими, к которым относятся и религиозные организации (объединения),» не имеющие извлечение прибыли в качестве таковой цели и не распределяющие полученную прибыль между участниками» [ГК РФ, с. 50]. При этом предпринимательская деятельность последних возможна, согласно Кодексу, «лишь для достижения целей, ради которых они созданы и соответствующая этим целям» [ГК РФ, с. 117]. Таким образом, чтобы обвинить религиозную организацию в «коммерции» необходимо: 1) доказать, что ее средства распределяются между физическими лицами, т.е. становятся их собственностью, причем юридически, а не фактически. Сделать это было бы несложно, если бы такие факты имели место, но для руководителя организации, реально управляющего ее средствами, причем по праву харизматического лидера, а не в результате общего решения, нет никакой необходимости оформлять на свое имя имущество организации; 2) доказать, что извлечение прибыли – основная цель создателей религиозной организации. Сделать это невозможно, если не доказан пункт первый, т.е. наличие прямой личной выгоды; 3) доказать несоответствие предпринимательской деятельности организации декларируемым целям. На практике это означает, что конкретный вид предпринимательской деятельности должен не иметь ни малейшего отношения к культуре, духовности, вере, обучению и т.д.

С другой стороны, бесспорным представляется тезис о том, что любые организации, включая и религиозные, существующие в обществе, где господствуют товарно-денежные отношения, неизбежно участвуют в них. Различия же следует искать на уровне отношения к этому участию и практической деятельности по его реализации. М. Вебер, впервые поднявший эту тему в книге «Протестантская этика и дух капитализма», на-

стаивал на наличии глубокой связи между утверждением в странах Европы и США протестантской этики и генезисом капитализма [Вебер, 1990]. Максимальное развитие, как считают религиоведы, протестантская этика получила в кальвинизме, абсолютизовавшим божественное предопределение, распространив его и на экономическую жизнь общества [Токарев, 1986, С. 513]. Таким образом, успех в мирской, в том числе и коммерческой, деятельности стал трактоваться как отражение божественного благоволения, получаемого за ведение праведной духовной жизни.

Подобная тенденция наблюдается и в идеологии многих новых религиозных движений. Иногда это проявляется довольно открыто: в ответ на вопрос, почему посвящение в целительскую практику Рейки, особенно получение третьего уровня, *Мастера*, стоит так дорого (10000 долларов США), рейкисты отвечают, что если у тебя нет таких денег, значит, тебе эта инициация не нужна, поскольку «с точки зрения духовности только избранное число людей могут иметь ранг Мастера Рейки». Однако, плата, взимаемая за начальный курс обучения в НРД, сравнительно доступна: первая ступень Рейки стоит 150 \$, получение техники Трансцендентальной медитации – 1000 рублей для работающих и 500 для студентов; сайентологи даже предлагают обучение в кредит, который можно впоследствии отработать, например, занимаясь переводами многочисленных сочинений Р. Хаббарда.

Для новых религиозных движений характерен повышенный интерес к экономическим проблемам своих потенциальных последователей. Существенный аспект так называемой *эзотерической субкультуры* представляет широкое распространение разного рода курсов и книг, напрямую посвященных решению мирских проблем. Известный московский эзотерик А. Свяш проводит семинары на тему «Почему у вас могут быть проблемы с деньгами?» Члены практически любой группы, рассказывая, что им дало участие в ней, упоминают о том, как все у них стало получаться, «приходить само собой», в том числе и деньги. Хотя подобный прагматический аспект духовной жизни редко является преобладающим (пожалуй, только среди сайентологов слово «успех» употребляется намного чаще слова

«духовность»), следует признать, что верующим традиционных религий он абсолютно чужд.

Представленные в Москве структуры новых религиозных движений отличаются по способу финансирования своей деятельности. Некоторые из них работают как миссии или представительства зарубежных организаций. Они получают средства от своей метрополии и практически не нуждаются в пожертвованиях со стороны прихожан. Таков центр буддистской секты корейского происхождения Вонбульгё (вон-буддизм). Прибыв в Москву в начале 1990-х годов и начав с занятий по корейскому языку в одной из московских школ [Соловьев, 1998, С. 304], проповедницы этого движения в настоящее время проводят свои мероприятия в собственном двухэтажном здании в престижном районе города. Ориентируясь прежде всего на корейскую диаспору, центр этой религии (Вонгван) не только проводит бесплатные занятия по языку, лекции по культуре Кореи и медитации, но еженедельно устраивает угощение блюдами национальной кухни и даже предоставляет прихожанам возможность посетить сауну.

С уверенностью можно утверждать, что большинство «импортных» НРД также начинали свою деятельность в России на средства, полученные в других странах. Однако, все они стремились с течением времени перевести российские отделения на самоокупаемость. Достигаться эта цель может разными способами. Своеобразна система сбора средств в Церкви Объединения Сан Мён Муна, называемая там *фандрейзинг* (от англ. fundraising). *Фандрейзинг* является одним из основных занятий членов этого движения и трактуется не как экономически необходимая деятельность, а как одна из основных практик, «дающая возможность быстро пройти неминуемые на истинном пути к Богу этапы пребывания человека в положении слуги» [Кузнецова. 1998, С. 162]. Осуществляется *фандрейзинг* в форме продажи книг, газет, журналов, выпускаемых издательствами движения, а также открыток, цветов, лазерных и переводных картинок. В Москве чаще всего муниты предлагают купить наклейки по сильно завышенным ценам или просто сделать пожертвование на мероприятия центра «За здоровую семью» и т.п. Иногда они ходят по учреждениям, по квартирам

или домам, но чаще всего просят деньги у прохожих на улице. Любопытно, что выбор предметов для продажи обосновывается чисто коммерческими соображениями: «...если кто-либо покупает цветы, то они не могут простоять у него больше семи дней, так что вы сможете снова продать ему цветы» [Цит. по: Кузнецова, 1998, С. 158]. По утверждениям исследователей, экономическая эффективность такой деятельности весьма велика: по некоторым данным в США с помощью продажи цветов удавалось зарабатывать 100 \$ в день или 1000 \$ в неделю [Там же, С. 158]. Тем не менее, маловероятно, чтобы «империя Муна», которая финансирует сотни печатных изданий, фондов, научных программ и общественных структур [Буайе, 1990], существовала благодаря такого рода поступления. Источники огромных средств следует искать скорее в успешной деятельности многочисленных уже чисто коммерческих предприятий, принадлежащих мунитам, список только крупнейших из которых занимает несколько страниц [Кузнецова, 1998, С. 230–232].

Для объяснения финансового и политического могущества некоторых новых религиозных движений уместно вспомнить и о заинтересованности в их деятельности государственных структур ряда стран. На эти факты, в частности, на интерес к движению Муна южнокорейских диктаторов и корейского лобби в США, указывали наши исследователи еще в советский период [Григулевич, 1983, С. 70, 82].

Во многих движениях основная ставка делается на продажу собственных печатных изданий. Практически всем приходилось видеть в московском метро кришнаитов, предлагающих Бхагават Гиту, но особым размахом и продуманностью отличается издательская деятельность Братства Фиолетового Пламени, фигурирующего в западной литературе чаще всего как Церковь Триумфальная и Торжествующая (Church Universal and Triumphant). В данном случае хронология событий действительно не позволяет определить, что было первичным для создателей этого движения – бизнес или религия. Сначала супруги Марк Л. Профет (Mark L. Prophet) и Элизабет Клэр Профет (Elisabeth Clare Prophet) учредили в США в августе 1958 г. издательство Саммит Лайтхауз (Summit Lighthouse – «Вершинный Маяк»). Первой его продукцией стали номера «Жемчужин

мудрости» – подписного издания, содержавшего диктовки-послания, якобы передаваемые великими мудрецами древности – Вознесенными Владыками через своих Посланников, коими являлись сами супруги. То, что в качестве теоретической базы было выбрано Учение Вознесенных Владык (см. Главу 2) также можно назвать удачным коммерческим ходом, поскольку, таким образом с одной стороны, была использована популярность Теософского Общества и Е. Блаватской, а с другой «аморфность» этого учения позволяла бесконечно расширять пантеон, чутко реагируя на интересы публики. Впоследствии стал выходить и другой журнал – «Уроки Хранителей Пламени». Для того, чтобы читатели упомянутых изданий могли углубить свои знания, в 1970 г. был основан учебный центр «Монтессори Интернешнл», а еще через год целый университет – Саммит Юниверсити (Summit University) при упомянутом издательстве. Разумеется, подписные издания и учебные курсы были платными. О коммерческой состоятельности этих проектов свидетельствует тот факт, что через некоторое время на заработанные с их помощью деньги на юго-западе штата Монтана был куплен солидный даже по американским меркам участок земли в 4500 акров (более 1800 га), где в *духовной общине Хранителей Пламени* Гланстонбери проживает сейчас оставшаяся в одиночестве после смерти мужа Элизабет Профет и группа ее ближайших последователей.

Кроме собственно религиозных мероприятий члены общины занимаются организацией ретритов, семинаров, квартальных конференций, записью и распространением видео- и аудиокассет с выступлениями своего лидера. Благодаря деятельности своих учебных или издательских структур движение известно на Западе, прежде всего в США, достаточно большому количеству людей, непосредственно не входящих в движение, но интересующихся подобной литературой, что существенно расширяет круг потребителей производимого им продукта. По некоторым данным, Братство располагает десятью крупными центрами обучения и отделениями в более, чем ста американских городах и 60 странах мира, «от Ганы до Швеции» [Дворкин, 2000, С. 644].

В деятельности московской общины *Хранителей Пламени* коммерческая составляющая также существенна: в нескольких магазинах соответствующего профиля по цене от 5 до 10 \$ за экземпляр продается несколько десятков наименований литературы, выпускаемой российским филиалом издательства Саммит Лайтхауз. Причем каждый из адептов движения стремится иметь у себя максимальное количество изданий, содержащих «откровения» и тем более тех, что имеют ритуальное значение, т.е. используются на службах и семинарах. Активно распространяются и видеокассеты с лекциями Элизабет Профет. Тираж некоторых печатных изданий, если верить выходным данным, достигает 15 000 экземпляров! [Профет М. и Э., 2000].

И все-таки, несмотря на значительные масштабы предпринимательской деятельности Братства Хранителей Пламени, обвинить его в том, что она не согласуется с декларируемыми целями этой организации никак нельзя. Непросто доказать и то, что сбор средств членами Церкви Объединения Муна служит обогащению ее руководителей, некоторые из которых действительно являются multimillionерами, а не нравственному совершенствованию самих сборщиков.

Большинство же известных нам групп новой религиозности в своей реальной деятельности в России вообще ограничиваются добровольными пожертвованиями своих последователей и распространением культовой и близкой к ней литературы по минимальным ценам. Так, если при завершении службы в Братстве Фиолетового Пламени специальный человек обходит зал с подносом для пожертвований, как это принято в христианских храмах, и присутствующие кладут на него по 10 руб., то в движении Сант Мат, чтобы сделать пожертвование, надо подойти после *сатсанга* к специальной коробке и положить туда деньги. Обычно кладут также не более 10 руб., так что общая сумма редко достигает ста рублей. Сахаджа-йоги, арендующие для общих встреч большие залы, взимают стабильную входную плату, впрочем, весьма невысокую, давая возможность сделать и дополнительные пожертвования.

В других организациях добровольность взносов носит весьма специфический характер. Например, в Церкви Веры Полно-

евангельской, больше известной как Церковь Христа, хотя пожертвования и считаются добровольными [Карпович, 1997, С. 88], но, когда человек после довольно длительной подготовки принимает в ней крещение, то он начинает отдавать десятую часть своих доходов. Это становится для него естественной обязанностью, поставить которую под сомнение автоматически означает сомневаться в Слове Божьем (Евангелии), где упомянута десятина, а это уже трактуется как неспособность быть *учеником Христа*, т.е. членом церкви.

Наконец, существуют движения, с практикой которых нельзя подробно познакомиться, не оплатив обучение. Наиболее известными из них в России и, кстати, широко распространенными в мире, являются Дианетика или Сайентология, Трансцендентальная медитация, целительское движение Рейки. Именно они, особенно первые два, более других обвиняются в коммерциализации своей деятельности. Отметим, что их «религиозность» весьма своеобразна: ТМ претендует на звание науки, хотя и использует индуистский обряд посвящения (см. Главу. 4), а основатели Сайентологии, также настаивая на научности своего учения, пытались зарегистрироваться в США как церковь, только чтобы иметь налоговые льготы. Эти движения предлагают быстрое и эффективное решение практических мирских задач, одновременно создавая для своих клиентов относительно замкнутую среду, выполняющую для них функции, свойственные религиозным группам. При этом в идеологии и практике они комбинируют методы современного маркетинга, авангардной психотерапии, веру в сверхъестественное и опору на высшую силу.

На практике это приводит к тому, что стало крайне трудно, если не невозможно, провести грань между некоторыми видами бизнеса, прежде всего сетевым маркетингом, и духовно-религиозными группами. Неслучайно ведущий православный критик НРД А. Дворкин в своём труде «Сектоведение» неоднократно упоминает всемирно известную сеть продажи пищевых добавок «Гербалайф», относя ее к «индустриальным» или «коммерческим культам» (некоторые исследователи предпочитают термин «квазикульты») на том основании, что там используются «сектантские методы деятельности и контроля»

сознания своих членов» [Дворкин, 2000, С. 54]. Подобного рода структуры, как и многие религиозные группы, обещают своим последователям здоровье, материальное благополучие и социальный комфорт и формально их также довольно трудно уличить в несоответствии деятельности заявленным задачам.

С другой стороны, во многих движениях существует тенденция строгого отрицания корысти при передаче духовного знания. Например, одним из основных требований к желающим распространять «метод совершенствования» (движение «Фалуньгун») является запрещение брать деньги или подарки за свою работу, а также заниматься целительством [Фалунь Дафа, 1999, С. 337], чтобы группа «духовно совершенствующихся» не превратилась в платную клинику или учебный центр. Более того, на занятиях бесплатно раздаются сочинения автора метода – Учителя Ли Хунчжи – книга «Фалунь Дафа» и ее сокращенный вариант «Фалуньгун», а также аудио-, а при желании и видеокассеты с объяснением упражнений и музыкальным сопровождением.

Критики нетрадиционных религий на Западе часто упоминают такой способ пополнения их имущества, как отчуждение личной собственности адептов в пользу движения или его руководителя. Не оспаривая принципиально возможность таких актов, отметим, однако, что в ходе полевой работы в России нам приходилось наблюдать другой весьма распространенный феномен – довольно прагматичное отношение людей к своему участию в группе или движении. Речь идет не только о том, что многих привлекают в движение именно вышеупомянутые обещания решить земные проблемы, но и о том, что уже через непродолжительное время посещения группы, человек действительно получает новые для него возможности: его жизнь становится интереснее, он начинает принимать участие в поездках в другие города и страны. Организуемые новыми религиозными движениями поездки к своим гуру (Сахаджа-йога, Общество преданных Сай-Бабы), или в зарубежных центры движений, благодаря существенному снижению их стоимости за счет проживания в ашрамах или у собратьев по вере, а также более чем скромного, часто привозимого с собой питания, становятся доступными для многих людей, которые не могут воспользо-

ваться услугами обычных туристических фирм для столь экзотических путешествий. Иногда адепты действительно вступают в двусторонние финансовые отношения со своим движением, однако предпочитают не дарить престижную квартиру своему гуру или движению в целом, а сдавать ее, и на эти деньги отправляться, например, в Индию, чтобы жить рядом с любимым «богом», имея, впрочем, возможность покинуть его в любой момент.

Использование бесплатного труда верующих также нельзя признать характерным исключительно для НРД. Даже если не упоминать о предшествующих исторических эпохах, когда практически во всех культурах существовали повинности в пользу религиозных структур (выполнение которых, кстати, обеспечивалось государственной машиной управления), добровольное участие в строительстве культовых сооружений и благотворительной деятельности общины распространено во всех религиях.

В результате проведенного анализа практической деятельности нетрадиционных религиозных движений представляется возможным сделать следующие выводы:

- более активный по сравнению с мировыми и этническими религиями прозелитизм НРД является не постоянной и обязательной составляющей их деятельности, а единственным способом выживания в окружающей культуре на начальном этапе существования новой религиозной группы, характерным в соответствующие эпохи для всех ныне распространенных религий;

- для привлечения адептов новые религиозные движения действительно используют принципиально новые, чуждые для «старых» религий прагматические мотивы (обещания материального благополучия и физического здоровья), становясь, таким образом, конкурентами не только для них, но и для ряда светских областей деятельности: медицины, психотерапии, объединений по интересам, учебных центров и т.д. Причем в этой конкурентной борьбе НРД часто выигрывают, поскольку используют все самые современные методы (менеджерская подготовка активистов, приемы маркетинга, реклама, технические средства, шоу-программы), декларируя духовные цели;

– система управления в новых религиозных движениях принципиально не отличается от принятой в мировых религиях. Разница состоит в отсутствии харизматического института управления – священства, что объясняется наличием в большинстве случаев лидера с особым онтологическим статусом, практически «живого бога», а также сравнительной малочисленностью большинства движений. По мере распространения отдельных движений институт централизованного управления в том или ином виде начинает активно утверждаться, а после смерти основателя только его наличие служит залогом выживания движения;

– роль экономической деятельности в жизни новых религиозных движений, как и ее масштаб, могут существенно различаться. Однако, в целом, в отношении внутреннего устройства и хозяйственной деятельности, НРД фактически копируют базовые структуры «старых» религий, отличаясь от последних значительно большей гибкостью при адаптации к современным условиям и активным включением в свою деятельность элементов и достижений окружающей светской жизни.

В целом в плане общественной и практической деятельности новые религиозные движения отличаются от прочих религиозных сообществ только тем, что максимально активно используют достижения современных светских структур, демонстрируя прагматичное отношение к формам своей деятельности и динамизм в их адаптации к внешним условиям.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Образ жизни, обрядовая и религиозно-духовная практика последователей новых религиозных движений

Проблемы, рассматриваемые в этой главе, связаны непосредственно с участниками новых религиозных движений и приверженцами идеологии новой религиозности. В первую очередь нас интересуют следующие вопросы:

– какие установки в отношении образа жизни адептов декларируются отдельными новыми религиозными движениями, каково их культурное и конфессиональное происхождение, и в какой мере участники НРД следуют им в повседневной жизни?

– каково значение обрядовой стороны культа в новой религиозности, какие элементы этнических и религиозных традиций чаще всего заимствуются в ритуальной практике новых религиозных движений и групп и каким трансформациям они подвергаются?

– каковы типологические особенности индивидуальной и коллективной религиозно-духовной практики в новых религиозных движениях по сравнению с практиками традиционных религий?

Образ жизни адептов новой религиозности

Любая религия обладает собственной антропологией, т.е. учением о человеке, его месте во Вселенной, обязанностях по отношению к Абсолюту (Богу), цели отдельной жизни (пути индивидуального спасения). В каждой религиозной доктрине присутствует свой идеал человека. Он может быть исключительно духовным, однако, его достижение предусматривает следование неким правилам поведения в мире материальном. При этом для исследователя важно проанализировать не только налагаемые на адепта в момент вступления в группу или добровольно принимаемые им на себя обязательства, которые

часто выглядят весьма жесткими, но и степень реального контроля за их соблюдением со стороны группы.

Рассмотрим несколько конкретных систем предписаний по изменению образа жизни для человека, вступающего в новое религиозное движение. Вступление в одну из групп движения Сант Мат («Святой Путь») происходит в форме принятия *Посвящения*. Перед *Посвящением* человек принимает на себя определенные устные обязательства (*обеты*) по ведению «нравственного образа жизни». К ним относятся ежедневные занятия медитацией по принятой в движении системе «как можно большей продолжительности, но не менее 3-х часов», воздержание от алкоголя, курения, употребления психотропных и наркотических средств, «за исключением случаев медицинской необходимости», строгое вегетарианство («не есть мясо, рыбу, яйца, икру и все, что может давать новую жизнь») и отказ от занятий спиритизмом, магией, гаданием, астрологией и другими оккультными науками, равно как и целительством, Рейки, ребефингом, пранаямой, кундалини-йогой, хатха-йогой, а также любым видом медитации за исключением практикуемой в движении *сурат-шабд йоги*. Еще одним важным аспектом обязательств новопосвященного является *сева* – «бескорыстное служение». Оно может происходить в форме финансовых пожертвований, размеры которых не оговариваются, или выражаться в работе по уборке помещения для *сатсанга* (собрания группы), расклеивании объявлений о мероприятиях группы и т.д. При этом никакого реального контроля за выполнением этих обязательств не существует. Более того, активист группы, проводивший *Посвящение* одному из авторов, словно опасаясь, что строгие обеты могут отпугнуть новичка, не скрывал их рекомендательный характер: «никто ведь не узнает, если ты съешь кусок мяса» [ПМА, 2001 – 1]. Принимаемый в движении обет воздержания от половой жизни распространяется только на не состоящих в браке, для семейных людей он превратился в предписание «учитывать желания партнера». Разумеется, религиозный характер доктрины этого движения подразумевает, что существует некто, «всевидящий и всезнающий», от которого ничего не скроешь, однако, более любопытна другая прагматическая, а не этическая мотивация обетов: их

надо выполнять не из страха перед этим «некто», а для обеспечения собственного «духовного роста», который провозглашается основной целью *Посвященных* в Сант Мате. Например, об обете целомудрия сам *Мастер* (глава движения) говорит, что вопрос этот – не вопрос «нравственности», а «чисто практический вопрос направления нашего внимания и нашей энергии» [Медитация. Указания..., 1995. С. 12]. При этом никакого внешнего контроля за образом жизни членов группы и тем более давления во время нашего исследования в этом движении замечено не было, хотя, отнюдь не вызывают понимания других *Посвященных* частые (больше недели) пропуски собраний, а также отказы от поручений по исполнению *севы* (как правило, несложных и опять-таки неконтролируемых, как, например, расклейка объявлений) [ГМА, 2001 – 1].

Другое новое религиозное движение, официально именуемое Всемирный Духовный Университет Брахма Кумарис (в переводе – «сестры и братья Брахмы»), предъявляет к студентам, посещающим организуемые им курсы, следующие основные требования, затрагивающие их образ жизни и поведения, и называемые «духовными принципами»:

- следовать принципу ненасилия в мыслях, речи и действиях;
- соблюдать чистоту тела и одежды, чистоту ума и способов зарабатывания на жизнь;
- практиковать состояние духовного сознания и иметь полную веру и любовь к Бестелесному Богу;
- ежедневно изучать Божественное знание и не читать, не смотреть, не слушать ничего, что отражает насилие, секс и другие порочные наклонности;
- вести целомудренный образ жизни;
- быть вегетарианцем, воздерживаться от алкоголя, табака и ряда бесполезных продуктов (к «бесполезным» или «нечистым» продуктам здесь относят кроме традиционных мяса, рыбы, яиц, также лук и перец);
- поддерживать чистоту атмосферы в классе, не создавать нечистых вибраций [ГМА, 1995 – 2].

Члены Брахма Кумарис должны соблюдать целибат, даже формально состоя в браке. Считается, что человеку, не со-

блюдающему целомудрие, невозможно заниматься йогой, невозможно медитировать. Более того, половой акт считается «вредным от начала до конца»: «Он вызывает мгновенную потерю физической энергии и жизненных сил, приводит к подавленности мысли и заканчивается чувством тщетности» [Раджа Йога. Метод и цель, 1994. С. 14]. Даже с целью рождения детей половой акт не считается приемлемым. В соответствии с представлениями об истории человечества, существующими в Брахма Кумарис, современный мир, *Железный век*, насквозь порочен, поэтому люди смогут искать себе спутника жизни в лице противоположного пола лишь в следующем рождении: «это будет человек, который стал чистым в прошлой жизни и сделался благодаря этому божеством» [Там же. С. 113]. Считается, что люди *Золотого века* – великие йоги – не вступали в половую близость, но создавали детей "силой мысли".

В Брахма Кумарис рекомендуется соблюдать следующий режим дня: спать с 22.30–23.00 до 5.30 утра, после утренних водных процедур медитировать в течение 15–20 минут. Кроме того, важно соблюдать так называемый «*traffic control*» (в переводе с английского «текущий контроль», «контроль движения»), то есть 5 раз в день: в 7.00, 10.30, 12.00, 17.30, 19.30, независимо от места своего нахождения, по три минуты контролировать мысли, придавая им направление в «мир души». Скорее всего, мы здесь имеем дело с заимствованием из мусульманской молитвенной практики (пятикратный намаз), свидетельствующим о синкретизме используемой системы предписаний. На практике, каждый слушатель Университета сам решает, какие из этих рекомендаций ему следует соблюдать и в какой мере. Реальный контроль за их выполнением может осуществляться лишь при проживании в общине движения.

Вышеизложенные примеры, а также анализ доступного нам материала по другим группам, позволяет разделить большинство предписаний, содержащихся в доктринах новых религиозных движений и касающихся образа жизни и повседневного поведения адептов, на четыре типа.

Первый тип предписаний призван обеспечить монополию идеологии движения на сознание адепта. При этом, они не направлены против укорененных в окружающей культуре тради-

ционных, религий, и не относятся к объекту веры и служения (сравни формулы: «нет бога, кроме Аллаха», «Господу Богу твоему поклоняйся и ему одному служи» (Мф 4;10)), но лишь запрещают заниматься практиками, предлагаемыми другими нетрадиционными религиозными движениями, которые воспринимаются как реальные конкуренты.

Рекомендации второго и третьего типов, затрагивающие соответственно режим дня адепта и его социальную деятельность, также можно считать направленными на защиту интересов самой религиозной группы: практическим результатом соблюдения указаний по распорядку дня (например, предлагаемого в Брахма Кумарис) является постоянное поддержание мысленной связи с движением и отсутствие ментальной свободы, необходимой для критического мышления. Установки, связанные со служением, фактически ограничивают его рамками общины и работой в ней. Христианское понимание служения Богу через смиренное служение ближнему, т.е. любому члену общества, в новых религиозных движениях не присутствует даже в качестве идеи.

Наконец, указания четвертого типа, заимствованные, как правило, из восточных религий, носят сугубо практический характер и имеют целью обеспечить индивиду правильное состояние для «духовной работы». Во многих новых религиозных движениях распространилось принятое высшими кастами в индуизме вегетарианство в питании. Для собственно неоиндуистских движений оно стало одной из важнейших характеристик: Миссия Чайтаньи не только регулярно предлагает после своих лекций слушателям вегетарианское угощение, прежде всего сладости, изготовленные без использования яиц, но и регулярно организывает специальные «Вечера вегетарианской кухни», а также печатает в своем журнале «Харибол Новости» рецепты блюд такой кухни [См., напр.; Харибол Новости. № 2. С. 22–24]. Группы, восходящие к иным культурным традициям, более терпимо относятся к мясной пище: основатель движения Фалуньгун Ли Хунчжи, полемизируя с другими учителями цигун и ортодоксальным буддийским учением, запрещающим убивать живые существа и, следовательно, питаться мясом, пишет: «Само недопущение питания мясом – не

цель. Наша цель заключается в том, чтобы ты изжил это пристрастие», поскольку «самосовершенствование (так называется религиозно-духовная практика в этом движении – А.О.,Ю.Ф.) – это процесс устранения различных жад и пристрастий» [Ли Хунчжи, 1999. С. 204]. Другая традиция пищевых ограничений, происходящая от так называемых «авраамических» религий (иудаизм, христианство, ислам) и предусматривающая посты, т.е. временное воздержание от некоторых видов пищи, не получила в новых религиях и религиозных движениях сколь либо широкого распространения. Даже считающие себя христианами последователи Церкви Христа пост воспринимают только «как воздержание от поступков, оскорбляющих веру» [Карпович, 1997. С. 94]. Практически все новые религиозные движения запрещают своим последователям употребление наркотических веществ, алкоголя и табака; в том или ином виде всегда присутствуют ограничения в сфере сексуальной жизни.

Источник большинства предписаний последнего типа, какими бы универсальными они не казались, вполне конкретен – это первые два из восьми вспомогательных средств классической индуистской йоги: яма (yama) и нияма (niyama), в наиболее полном виде изложенной в трактате «Йога сутры» Патанджали, датированном индологами временем не позднее 3 в. н.э. [Классическая йога, 1992. С. 11]. Факт такого происхождения упомянутых рекомендаций подтверждается и типичной для новых религиозных движений «прагматической» мотивацией. В сутрах Патанджали они также служат для устранения нечистоты сознания и подразумевают самоконтроль и соблюдение религиозных предписаний. Содержание яма раскрывается через установки индивидуального сознания, которые суть: ненасилие, правдивость (satya), честность (asteya), воздержание (brahmacharya) и неприятие даров (aparigraha). Niyama подразумевает чистоту, удовлетворенность, подвижничество, самообучение и преданность Ишваре [Классическая йога, 1992. С. 43–44, 137–138].

Каковы же реальные последствия соблюдения индивидом вышеприведенных предписаний для него самого и для общества в целом? Критики нетрадиционной религиозности настаивают на деструктивном для личности адепта и исключительно

антисоциальном характере изменений, происходящих с человеком вследствие его участия в любой группе новой религиозности. Нам общие тенденции этих изменений видятся следующим образом.

Очевидно, что результатом «чистого» образа жизни, сопровождающегося отказом от многообразия проявлений окружающей действительности и выборочным использованием достижений технического прогресса, должна стать общая архаизация жизни индивида. Достигая максимальной реализации в создании замкнутых общин, эта тенденция может быть также охарактеризована как «дезурбанизация» образа жизни. В этом случае особенно четко прослеживается стремление религиозного движения управлять информационным потоком индивида с целью не допустить попадание в его сознание альтернативных установок. Даже когда образ жизни адепта не меняется радикально, круг общения неизбежно смещается в сторону религиозной группы. По мере вовлечения в новое религиозное движение, культурные и социальные ценности, преобладающие в окружающем обществе, постепенно оттесняются на второй план. Этому способствуют и высокая плотность мероприятий, организуемых религиозной группой, и общая ориентация на исключительность и первостепенность Божественного в жизни верующего. Своеобразие и одна из причин популярности новых религиозных движений состоит в том, что они, фактически, хотя чаще всего не демонстративно, противопоставляют себя окружающему обществу, предлагая ценности в той или иной мере ему альтернативные, в то время как традиционные конфессии являются органичной частью общества и неизбежно ассоциируются с господствующей в нем системой ценностей и связанными с ней разочарованиями.

Обряд и ритуал в новых религиозных движениях.

Обрядовая или ритуальная сторона религии, являясь в принципе наиболее этнически и культурно обусловленной, а также наиболее устойчивой во времени, естественным образом представляет собой и наиболее этнически окрашенный аспект деятельности новых религиозных групп. Их ритуалы,

даже если они опираются исключительно на учение лидера конкретного движения и введены им самим, неизменно демонстрируют опору на этническую или религиозную традицию. Преемственность формы ритуала не означает, однако, что его идейное содержание и общий контекст применения не претерпевают изменений.

В неоиндуистских движениях повсеместное распространение получил обряд поклонения божеству – *луджа* – в различных его модификациях. На первую после вводной лекции встречу в группах Трансцендентальной Медитации ученику предлагается принести 5–6 живых цветков, 3–4 некислых фрукта, небольшой кусок белой материи без рисунка, чтобы с их помощью совершить обряд благодарности учителю, «подарившему миру данный метод медитации». Известный отечественный исследователь неоиндуистских движений Б.З. Фаликов пишет, что рекомендуемое основателем этого движения Махариши Махеш Йоги действие представляет собой упрощенный обряд получения мантры у гуру, в классическом индуизме называемый *дикша*. В традиционной форме этому сложному обряду предшествует выяснение учителем духовного уровня своего ученика (*адхикарабхеда*), исходя из которого для ученика выбирается личное божество (*иштадевата*) и соответствующая ему мантра. Затем, сопоставляя гороскопы свой и ученика, гуру выбирает наиболее благоприятный час, которому должны предшествовать ритуальное омовение и суточный пост. В установленный день ученик с подарками (*дакшина*) приходит в дом учителя. Сначала совершается подношение цветов (*пушпанжал*), затем гуру дает наставление о правильном дыхании, молитве и сосредоточении (*дхаране*), трижды произносит ученику на ухо мантру, которую тот затем повторяет. Совершив тоекратный обход вокруг гуру, ученик принимает освященную пищу – *прасад*, затем совершается молитва и еще одно ритуальное омовение [Фаликов, 1994. С. 209]. Схожим является содержащееся в книге индийского ученого Р.Б. Пандея описание обряда *упанаяны*, сопровождающего начало обучения юноши у гуру и передачу ему самой священной мантры индуизма «Савитри» [См. Пандей, 1990. С. 131–133]. В Трансцендентальной Медитации структура этого обряда в целом повто-

ряется, хотя *адхикарабхеда* заменяется заполнением вполне современного вида анкеты, пост выражается в отказе от алкоголя и наркотиков в предшествующие ритуалу сутки, а мантра дается исключительно из учёта возрастной категории ученика [Дворкин, 2000. С. 326]. Показательно также то, что движение Трансцендентальной Медитации, отрицая религиозный характер своей деятельности, данный обряд также трактует лишь как благодарность учителю, а не религиозное по характеру обращение к божеству с целью получения его покровительства.

Пуджа в группах Сахаджа-йоги включает не только сам обряд поклонения, который здесь адресуется основательнице движения Шри Матаджи, но и ее выступление, схожее и по форме, и по содержанию с христианской проповедью.

В группе московских последователей индуистского святого Дэвраха Бабы, руководимой приехавшим из Индии его учеником Шри Гурудэвом, *пуджа* включает в себя *арати*. В индологии этот обряд понимается как «поклонение богу в индуистских храмах, во время которого под чтение мантр или пение гимнов совершают круговые движения по часовой стрелке зажженным бронзовым или глиняным светильником (*аратирика*) перед изображением бога» [Индуизм, Джайнизм, Сикхизм, 1996. С. 59]. В Дэвраха Баба Френдс Клубе (таково полное самоназвание этой группы) в качестве светильника используются свечи, которые раздаются каждому из присутствующих. Субботняя *пуджа* включает здесь также раздачу благословленных гуру фруктов – *прасада*. «Прасада» или «прасад» (от санскр. милость, дар) означает подношение, жертву, а также ту часть жертвоприношения, которая возвращается верующим после исполнения жрецом всех положенных богослужением действий, молитв и заклинаний как символ божественной благодати [Там же. С. 337]. В Университете Брахма Кумарис, на собраниях «преданных» Сай Бабы, в вайшнавских (кришнаитских) движениях (Международное общество Сознания Кришны, Миссия Чайтанья, Шри Чайтанья Сарасват Матх) *прасадом* называют любую совместную трапезу адептов движения. При этом благословение пищи выражается в том, что какая-то ее часть в течение определенного времени лежит у импровизированного

алтаря, составленного обычно не только из изображений воплощений индуистских богов, но и портретов гуру этих групп.

В обрядовой деятельности ряда новых религиозных движений важное место занимает празднование событий, связанных с жизнью реального или легендарного основателя общины. В Центре Падмасамбхавы, относящем себя к одной из традиций тибетского буддизма – ньингма, в десятый день каждого месяца по лунному календарю отмечается одно из событий жизни Гуру Ринпоче (Падмасамбхавы). Так, на десятый день первого месяца празднуется его отречение от мира и начало медитации в пещерах; на десятый день второго месяца – посвящение (рукоположение); на десятый день третьего месяца – превращение огня в воду и т.д. Десятый день шестого месяца считается особым праздником – Днем рождения Гуру Ринпоче, согласно преданию, он родился на 10-ый день шестого месяца 2546 года эры Нирвана (Вода–Лошадь). Центральным ритуалом (*практикой*) празднования является *Ганалуджа*, т.е. подношение божествам. По мере сгорания пищи на открытом огне на небеса уходит дым, которым и питаются боги. Это жертвоприношение осуществляется в память Гуру Ринпоче и проходит под чтение молитв из *Гуру-йоги*, практикуя которую люди отождествляют себя именно с почитаемым гуру, а не с каким-либо божеством, аспектом сознания и т.п. После *луджи* наступает время *цога* (в буквальном переводе с тибетского «собрание»), когда принесенные, но не сожженные продукты съедаются пришедшими на *практику*. Во время *цога* никто не должен съесть ни одного кусочка пищи целиком, небольшая часть от каждого кусочка откладывается отдельно, а затем все остатки, за исключением несъедобных, собираются на особое блюдо, туда же добавляются кусочки от палочек благовоний, которые зажигали для ритуала, и наливается немного вина. Затем остатки освящаются пением *мантры* РАМ ЯМ КХАМ, чтобы «очистить их сущностью огня, воды и ветра», очищение «подкрепляется» пением *мантры* ОМ А ХУМ, и, наконец, завершает ритуал «поднесения остатков» *мантра* УЧЧИШТА БХАЛИМТА КХАЛИ, которая означает: «Наслаждайтесь остатками подношений». Остатки выносят в открытое и чистое ме-

сто, и на этом вся практика завершается [подробнее см.: Ожиганова, Кузнецова, 2005].

В движениях, восходящих к буддизму, обрядовая составляющая тесно связана с тем, что необуддисты называют *практиками духовного и нравственного совершенствования*. Для них обычно выделяются специальные помещения (*комнаты для медитации*), неотъемлемой частью которых является статуя Будды, сидящего в позе лотоса, а также иные его изображения, скульптурные или живописные. В такого рода помещении Центра Карма Кагью в Москве рядом с Буддой можно увидеть портреты нынешнего тибетского Далай-ламы и основателя движения датчанина Оле Нидала, также здесь называемого ламой. Совместное чтение молитв с поклонами и пение гимнов, наряду с гимнастикой и краткой проповедью, включены в полуторачасовое занятие по медитации в центре корейского буддизма Вонгван. Главным предметом алтаря этого движения является *Единый золотой круг*, давший название самому движению (от корейского *вон* – круг) и символизирующий единение материального Космоса и природы Будды.

Обряды некоторых новых религиозных групп откровенно синкретичны и включают элементы ритуалов нескольких религий. Так, *служба Сен-Жермена* в Братстве Фиолетового пламени по своей форме имитирует христианское богослужение, сочетая, однако, обряды разных конфессий. После трехчасовой службы, во время которой верующие, в основном сидя, поют гимны и читают *веления*, вставая лишь в особые моменты, специальный человек обходит присутствующих с подносом для сбора пожертвований. Затем все поочередно встают со своих мест и подходят к алтарю, где получают маленькую пресную лепешку и колбочку с разбавленным вином. Сам алтарь представляет собой портреты *Вознесенных Владык*, составляющих пантеон этого религиозного движения. Обращает на себя внимание отсутствие в структуре службы проповеди, а упомянутое пение и произнесение гимнов, велений и молитв трактуются согласно учению движения не как поклонение божествам, но как эффективная практика, направленная на достижение вполне определенных земных целей. Таким образом, использова-

ние элементов христианской обрядности происходит совершенно в ином идеологическом контексте.

В Церкви Объединения, основанной и возглавляемой Сан Мён Муном, многие ритуальные действия и формулы, очевидно, восходят к корейским этническим обрядам, связанным с почитанием предков. Даже одно из названий этого религиозного движения – «Религия Истинных Родителей» (True-Parentism) недвусмысленно отсылает нас к основным ценностям традиционной корейской культуры. Призыв к личному Богу в молитвах движения предваряется обращением к нему по-корейски: «Хананим Абоджи» (в переводе: «Отец Небесный»). Одной из характерных особенностей этой свободной по форме молитвы является частое повторение обращения «Отец», иногда более пятидесяти раз в одной молитве [Кузнецова, 1998а. С. 87, 90]. Ориентация на корейскую культуру для Муна вполне сознательна: его последователи заявляют, что в *новом народе*, создание которого является основной целью их деятельности, «национальным языком должен стать корейский, а в основании традиции будут преобладать корейские корни» [Там же. С. 96]. А вот тройной поклон мунитов, выполняемый особым образом, обосновывается исходя из собственной доктрины движения: он символизирует «четырёхпозиционное основание» – Бог; разделенные, но стремящиеся к объединению субъект и объект и, наконец, порождаемое ими единство, результат [Там же. С. 94].

Для понимания роли новых религиозных групп и протестантских организаций, пришедших в нашу страну из Южной Кореи, немаловажно отметить, что подавляющее большинство из них ориентировано на корейскую диаспору России, а их деятельность объективно направлена не только на распространение своего собственного учения и влияния, но и на пропаганду положительного образа Южной Кореи, в том числе через преподавание корейского языка и использование в обрядности элементов традиционной этнической культуры, а в учении – традиционных ценностей корейцев. С языковых курсов началась работа в Москве миссии Вонбульгё [Соловьев, 1998. С. 319]; традиционные корейские блюда предлагаются посетителям центра этого движения и сейчас. Корейской культуре и ее изучению посвящена основная часть материалов в журнале

«Вера и жизнь», издаваемом Московским культурным центром «Первое марта», представляющим одну из корейских протестантских церквей [См. Например: Вера и жизнь. 2001. № 17].

Использование новыми религиозными движениями в своей обрядовой практике элементов различных этнических и религиозных традиций, несомненно, является одной из причин интереса к ним со стороны любознательных россиян. Однако, людьми, приходящими в центры этих движений, движет не просто желание познакомиться с религией и культурой далеких народов. Экзотические восточные ритуалы, хотя и бросаются в глаза при посещении собраний религиозных групп, но реально скорее отвлекают внимание от содержания происходящего там. Впрочем, сами нетрадиционные религии и религиозные движения также больше рекламируют практические результаты следования их учениям, чем культурную специфику своей ритуальной практики: современного человека вряд ли можно привлечь открытым призывом к поклонению кому бы то ни было. На наш взгляд, элементы обрядности в новых религиозных движениях служат по большей части внешним обрамлением, формой, в которую облачается решение практических задач. Такие задачи имеются как у самих движений, так и у тех, кто вступает в них. Они могут быть различны, а могут совпадать, могут осознаваться или быть бессознательными, декларироваться или скрываться – в любом случае, для того, чтобы реализоваться, им необходима некая форма. Привлечение для создания такой формы незнакомых или малознакомых европейцам (и россиянам) традиций производит впечатление своеобразной «экзотичности» знания, которое впоследствии будет передаваться адептам. Такое «экзотическое» знание привлекает тех, кто по каким-то причинам не доверяет ценностям окружающей культуры, включая и ценности, предлагаемые давно утвердившимися в данной культуре религиями, и скептически оценивает возможности решения своих духовных и социальных проблем с их помощью.

Задачи и формы религиозно-духовной практики.

Одним из самых важных вопросов при изучении новых религиозных движений является вопрос о том, что представляет собой вышеупомянутое «экзотическое» знание, которое они дают (или делают вид, что дают) своим последователям. Критики новой религиозности неустанно пишут о «промыывании мозгов», «деструктивном» психическом воздействии и «подавлении личности», которые имеют место, по их мнению, во всех без исключения новых религиозных группах. Однако, происходящее в большинстве из них не только еще не изучено наукой, но даже не описано а, стало быть, широкой публике неизвестно. Для этого есть объективные причины: большая часть знания, распространяемого новыми религиозными движениями среди своих адептов, является «эзотерическим» («внутренним» в буквальном переводе с греческого), и его открытие неопиту происходит постепенно, по мере его «созревания», иначе говоря, вовлечения в деятельность и идейную атмосферу группы. Естественно, получить достоверную информацию об этом знании для независимого исследователя крайне сложно, а для ангажированного – просто невозможно.

Основное содержание такого знания в новых религиозных движениях чаще всего обозначается терминами «практики», «духовные практики», «методы духовной работы», «методики самосовершенствования» и т.д. Подобные формулировки вполне можно считать особенностью новой религиозности как явления, а также и ярким свидетельством прагматичности пропагандируемой ими духовности: они не столько говорят о пути, например, к Богу, сколько предлагают конкретные средства, чтобы по этому пути продвигаться. Сама идея достижения или постижения Бога присутствует во всех религиозных традициях, имеются в них и специальные техники работы с индивидуальным сознанием, однако, на протяжении веков использование таких техник было уделом узкого круга верующих, как правило, даже маргинальных по отношению к собственной конфессии: христианских мистиков, исламских суфиев, индуистских аскетов. При этом преобладающей в религиозных доктринах была

идея спасения через служение, соблюдение заповедей и обрядов, а любые индивидуальные формы практики были подчинены чисто религиозным целям (поклонение божеству) и никогда не становились самостоятельным и самоценным видом деятельности. Но в новых религиях именно они, а точнее, достижение с их помощью широкого спектра целей, от абстрактно понимаемого духовного роста до конкретного материального благополучия, больше всего интересует и привлекает людей. Утверждать, что за этими практиками кроется лишь элементарное шарлатанство, что группы «духовного совершенствования», в том числе и религиозной ориентации, умышленно и успешно просто «водят за нос» своих последователей в течение уже многих десятилетий, не только наивно, но и опасно. Однако до сих пор пока критикой новой религиозности игнорируется тот факт, что эти «духовные практики» – реальные, основанные на законах психофизиологии и психологии методы, которые в зависимости от контекста их применения могут принести как вред, так и пользу. Между тем, основным источником происхождения техник, лежащих в основе «духовных практик» новых религиозных движений, являются восточные религии, вполне, кстати, традиционные для регионов своего основного распространения. Разработанные ими методы развития личности и, прежде всего, само направление этого развития, хотя и с трудом воспринимаются в европейской культуре, но уже признаются специалистами: «В индуистской и буддийской традиции и в самом деле развивалась интроспективная психология в религиозной оболочке, накапливались немалые знания о реакции человеческого сознания на ту или иную систему воздействия», – пишет А.А. Ткачева [Ткачева, 1991. С. 176]. Российский психолог В.А. Елисеев определяет эти техники как «методы самовоздействия» или «средства оптимизации психических состояний», справедливо отмечая их разнообразие: «Одни активизируют деятельность человека и помогают ему в его социальной жизни, другие, наоборот, замыкают его в себе, изолируя от внешних воздействий». По его мнению, «огульная и примитивная трактовка всех восточных путей самосовершенствования как методов «ухода из жизни» и «духовного самоубийства» коренится в недостаточной осведомленности» [Елисеев,

1986. С. 7]. На наш взгляд, объективный поход к такого рода религиозным практикам должен основываться на поисках исторических аналогий и происхождения каждой техники и на деконструкции той ее интерпретации, которую конкретные новые религиозные движения навязывают своим членам в качестве единственно верной. С другой стороны, следует помнить о том, что раскрытие психологических и психофизиологических механизмов воздействия этих техник на человека, очевидно, выходит за рамки гуманитарной науки и заниматься этим следует, опираясь на достижения соответствующих областей знания. По этой причине мы ограничимся описанием некоторых техник «духовной работы» и определением той роли, которую они играют в общей структуре деятельности новых религиозных движений.

В монотеистических религиях основной целью земной жизни верующего является познание воли Бога и условное единение с Ним через исполнение Его воли, осуществляемое как служение и исполнение заповедей. В большинстве новых религиозных движений и лежащих в их основе «эзотерических» учениях достижение высшего духовного начала на практике означает переживание определенного состояния сознания – «высшего», «трансцендентного», в любом случае, принципиально отличного от обыденного. В ряде направлений современной психологии уже прочно вошел в употребление термин «измененные состояния сознания» (ИСС, англ. ASC – altered states of consciousness). Наиболее развернутым и авторитетным считается следующее определение таких состояний, выдвинутое немецким психологом А. Людвигом в 1960-х годах.: «психические состояния, индуцированные применением разнообразных психофизиологических, психологических или фармакологических процедур либо факторов, которые могут рассматриваться с субъективной точки зрения (или с позиции объективного наблюдателя) как обуславливающие значительное отклонение в самосознании личности или в протекании психологических процессов от определенной структуры, характерной для данного индивида при нормальном состоянии активного бодрствования. Такое значительное отклонение может быть представлено большей, чем привычная, обращенностью к внутренним ощу-

щениям или психологическим процессам, изменениями в формальных характеристиках мышления и искажением в различной степени восприятия реальности» [Ludwig, 1966. P. 225]. Это определение показывает, что современные теории измененных состояний сознания и трансперсонального (выходящего за пределы личности) опыта являются научными, по своему происхождению и форме, способами интерпретации явлений, традиционно входивших в сферу религиозного осмысления. При этом кажущееся сближение научной и религиозной парадигм познания иногда оборачивается тем, что вторая фактически поглощает первую, что свидетельствует о глубине психологических феноменов, составляющих основу религиозности как таковой: неслучайно выход на Западе книги Станислава Грофа «За пределами мозга» (1993), пожалуй, первого научно-популярного издания, специально посвященного ИСС, вместо общественной поддержки их научному изучению породил лишь очередную волну «эзотерических» экспериментов.

В нашей стране уже довольно давно и успешно работает действительно научное направление изучения этих состояний, осуществляемое методами психофизиологии и медицины и ориентированное на разработку специальных практических методик диагностирования и саморегуляции состояний для представителей профессий, связанных с экстремальными нагрузками. Основой этого изучения является признание того, что состояния сознания как таковые отражают субъективное восприятие индивидом измененных психических состояний (ИПС), обусловленных, в свою очередь, наличием измененных функциональных состояний (ИФС), имеющих адаптивный характер [Спивак, 2000. С. 13, 23]. В соответствии с этим положением мы в своей работе также исходим из того, что субъективно воспринимаемые адептами религиозных движений в ходе выполнения различных практик состояния имеют объективную физиологическую основу. При этом в восприятии индивидами своих переживаний возможны существенные различия в зависимости от исходного состояния каждого. Различного рода «группы духовного поиска» и новые религиозные движения обычно универсализируют эти ощущения индивидов, излагая их на своем языке и стремясь утвердить в сознании адептов

собственную, якобы единственно возможную, интерпретацию этих ощущений. Так осуществляется идеологическое объединение членов группы и одновременно их отделение от членов других групп, испытавших, возможно, те же состояния, но описывающих их другими терминами.

Новые религиозные движения обычно избегают радикальных методов достижения ИСС¹ и предлагают своим последователям методы постепенного и планомерного «личностного роста» через продолжительное пребывание в группе и следование ее доктрине. Призыв к «выходу за пределы собственной личности» заменяется здесь риторикой ее совершенствования. Установка на развитие личности адепта является важнейшим фактором популярности новой религиозности и крайне значима для понимания той ниши, которую она занимает в общем пространстве духовной жизни современного общества. Основными составляющими «личностного роста», пропагандируемого новыми религиозными движениями, являются: духовное совершенствование; обучение методам самооздоровления и целительства; решение личных и социальных проблем путем влияния на окружающий мир с привлечением сверхъестественных сил. В каждой духовно-религиозной группе, как правило, преобладает одно из этих направлений, хотя возможно и их сочетание: очевидную целительскую направленность имеет движение Рейки, а, например, в Сахаджа-йоге самолечение является, скорее, риторической формой для практик культового характера, способных, якобы, помочь решить любые проблемы. В некоторых новых религиозных группах присутствует поклонение божеству (а иногда и живому человеку) почти в классическом виде, в других – основную ценность представляет работа над собой по определенной системе и т.д.

Обычно при вступлении в группу новичку раскрывается простая в исполнении техника, являющаяся «базовой» в данном

¹ Радикализм в этих методах обычно сочетается и с радикализмом в социальной позиции движения, что неизбежно, по прошествии весьма недолгого периода времени, приводит к его краху. Типичной здесь является история с Аум Синрикё, где использовались в числе прочих фармакологические средства вхождения в ИСС.

движении. Ее использование обычно вызывает непосредственный физиологически ощущаемый эффект у большинства людей. Благодаря этому эффекту рождается интерес, а затем и доверие к группе и всему, что там происходит, а также желание посетить следующее мероприятие. Впоследствии, чтобы интерес неохладил, необходимо поддерживать у него иллюзию движения по пути самосовершенствования с помощью постоянного обучения каким-нибудь другим, «вспомогательным» техникам.

Базовая техника практически всегда является заимствованной из традиционных этнических систем знания. При этом она используется в отрыве от изначального культурно-социального, методологического и идеологического контекста. Новое религиозное движение обычно абсолютизирует эффект применения базовой техники и использует его как доказательство собственной уникальности. Интерпретация этой техники и способов ее воздействия на человека становится основой доктрины движения.

Вспомогательные практики можно разделить на коллективные, т.е. практикуемые на собраниях движений, и индивидуальные, т.е. выполняемые адептом в одиночестве. Кроме того, существуют практики внешние, проявляющиеся как ритуалы и призванные повлиять на окружающую действительность, и внутренние, все действие которых разворачивается лишь в сознании индивида и направлено только на него.

Все многочисленные практики и техники «духовной работы», предлагаемые новыми религиозными движениями, можно разделить на телесно-ориентированные, мануально-энергетические, вербальные или эмоционально-вербальные и чисто ментальные. Эта классификация (впрочем, довольно условная) основывается на наших наблюдениях за непосредственными действиями адептов и изложенным в учении движения значении этих действий.

Особенностью **телесно-ориентированных** техник является то, что они подразумевают работу с телом человека. Строго говоря, название этой группы техник не является безупречным, поскольку они не менее, чем прочие, направлены на совершенствование сознания человека, хотя одновременно практи-

чески всегда обещают и физическое оздоровление, впрочем, всячески подчеркивая его вторичность по сравнению с духовным ростом. Эти техники, пожалуй, в наибольшей степени получили признание научной медицины и валеологии (науки о здоровье). Они же легли в основу телесно-ориентированной психотерапии, основанной Вильгельмом Райхом, одного из учеников З. Фрейда, в значительной степени отошедшего от идей своего учителя. Американские последователи этого направления называют среди его источников индийскую систему дыхательных упражнений – пранаяму, упражнения хатха-йоги, китайскую гимнастику тайчи (в более распространенной у нас транскрипции «тайцзи»), японское искусство айкидо [Хрестоматия, 1992. С. 1].

Показательным примером активно работающего в Москве в последние годы религиозного движения, практика которого опирается на телесно-ориентированную технику, может служить Фалунь Дафа (в переводе с китайского – «Великий Закон Фалунь»), группа которого следуют *системе духовного самосовершенствования Фалуньгун*. Сама техника довольно проста и состоит всего из пяти комплексов упражнений, выполнение которых не требует специальной физической подготовки.

«Гимнастика самосовершенствования» в движении Фалунь Дафа.

Для упражнений первых четырех комплексов исходной является поза с чуть согнутыми ногами, расставленными на ширине плеч. Руки при этом могут находиться в двух положениях: «цзе инь» – сложены перед нижней частью живота (левая ладонь в правой для мужчин, правая в левой – для женщин) и «хэ ши»- руки сложены перед грудью, причем пальцы плотно прижаты, а между ладонями остается пространство, локти параллельны земле. Во всех позах и при всех движениях следует оставлять свободными подмышечные впадины, а также следить, чтобы язык был прижат к верхнему небу, а между зубами оставалась небольшая щель. Это обеспечит «свободную циркуляцию энергии «ци». Пятый цикл упражнений выполняется в позе лотоса или в другой сидячей позе, которую способен принять начинающий. Впервые приступающим к занятиям пожилым людям даже разрешается сидеть на обычном стуле.

Каждый из пяти комплексов имеет столь свойственные китайской культуре образные названия: «Будда растягивает тысячи рук», «Стоячая свая Фалунь», «Пронизывание двух полюсов», «Небесный круг Фалунь» и «Усиление чудотворства». С гимнастической точки зрения первый комплекс состоит в растягивании всех частей тела путем постепенного создания напряжения во всех мышцах и связках с вытягиванием рук в разные стороны и резкого их расслабления. Вторым комплексом является статичным и заключается в удержании позы «охвата колеса» в разных положениях: на уровне бровей, перед нижней частью живота, над головой и по обеим сторонам головы – руки расставлены в стороны, ладони обращены к ушным раковинам. При выполнении упражнений третьей группы руки поочередно или одновременно скользят вдоль тела вверх-вниз, а затем следует произвести вращение руками по часовой стрелке на уровне нижней части живота, не выходя за контуры тела, – это и будет вращением мистической силы *Фалунь*. Четвертый комплекс является наиболее сложным с точки зрения моторики: для того, чтобы быстро научиться правильно его выполнять, необходимо иметь хорошую координацию движений, тем более, что упражнение следует выполнить за определенное время. Вот описание основного упражнения: «Разъединяя руки из положения *хэ ши*, опустить руки вниз к нижней части живота, обращая ладони к телу, затем руки опускаются вниз по внутренним сторонам ног. Одновременно сгибать тело и согнуть ноги. Приближаясь к земле, руки минуют кончики пальцев ног и внешние стороны стоп и пяток. Затем, сгибая запястья, постепенно поднять руки вверх с пяток по задним сторонам ног. Руки поднимаются за спиной, выпрямляя талию. Когда руки поднимаются до предела, слегка сжать пустые кулаки, затем вынуть кулаки из подмышек, скрестить руки перед грудью. Перемещать ладони вдоль плеч вниз по внешним сторонам рук к тыльным частям рук. Когда кисти перекрещиваются, ладони располагаются друг против друга. При этом кисти и локти образуют одну прямую. Затем обе руки, словно держа шарик, поворачиваются, в результате чего внешняя рука стала внутренней, а внутренняя внешней. После этого продвигать кисти по сторонам инь по предплечьям до плеча, одновременно поднимать их

вверх, затем завести за голову. После этого перекрестить руки над головой. В это время разъединить руки, обращая кончиками пальцев вниз, чтобы соединиться с энергией на спине. Затем продвинуть руки через голову и опустить их перед грудью» [Фалунь Дафа, 1999. С. 309–313]. По наблюдениям авторов, выполнять данное упражнение в нужном ритме можно только автоматически, без участия сознания. Пятый комплекс также статичен, но считается «более мощным» по сравнению со вторым. Следует сидеть с парно скрещенными ногами (в позе лотоса), а руки последовательно держать на весу в трех различных положениях. Обязательно при этом держать спину прямой.

Занятия в группах Фалунь Дафа проводятся несколько раз в неделю, в летний период – на свежем воздухе (в Москве, например, в Ботаническом саду). Выполнение стандартного комплекса упражнений занимает около полутора часов – время отмеряется по специальной аудиокассете, на которой записано все занятие с командами на китайском языке и музыкой, сопровождающей выполнение упражнений. Вообще делать упражнения рекомендуется ежедневно, можно в домашних условиях с помощью видеокассеты, содержащей объяснения упражнений самого автора системы *Учителя* Ли Хунчжи, а затем под аудиокассету с музыкой, используемую и на общих занятиях. С другой стороны, если нет возможности сделать все пять комплексов, рекомендуется проделать хотя бы один. Нет необходимости обеспечивать себе специальные условия для выполнения упражнений, опасаться прервать их на телефонный звонок и т.д., – они все равно будут эффективны, поскольку, согласно учению этой группы, основную работу выполняет мистическая энергия Фалунь.

Обучение всему вышеописанному комплексу происходит за одно занятие. Поскольку вновь пришедший сразу получает книгу Ли Хунчжи, в которой подробно описаны все упражнения, дома у него есть все необходимое для тренировки и теоретически уже через несколько недель он может выполнять все упражнения с закрытыми глазами и избегать любых мыслей, как это рекомендует *Учитель*. Никто в московской группе не настаивает и даже особенно не предлагает посещать коллектив-

ные занятия, но любому понятно, что и научиться, и регулярно заниматься в дальнейшем легче в группе. Упражнения считаются полностью освоенными, когда движения выполняются автоматически, а в статичных позах занимающийся может находиться сколь угодно долго. Время занятий и количество упражнений во время индивидуальных занятий можно увеличивать.

Кроме упражнений, занятия в группе включают изучение Великого Закона Фалунь (*Фалунь Дафа*) в форме чтения одноименной книги *Учителя* Ли Хунчжи и беседу по обмену опытом в *практике самосовершенствования*. Вспомогательных практик как таковых в этом движении не существует: следует лишь познавать *Закон* на все более высоких уровнях и контролировать соответствие ему своего повседневного поведения. Заметим, однако, что для каждого из комплексов упражнений в письменном каноне движения приводятся в русской транслитерации и иероглифическом написании специальные формулы, состоящие из 16 иероглифов или слогов. Нам ничего не известно об их назначении, однако, любопытно, что в народной сектантской традиции Китая, например, в буддийской секте Байлянь («Белый Лотос») выполнение упражнений *гунфу* должно было сопровождаться произнесением специальных эзотерических мантр, состоящих также из 16 знаков [Поршнева, 1991. С. 142].

Субъективные ощущения новичка после первого занятия гимнастикой по системе Фалуньгун зависят от уровня его физической подготовки. Однако, для подавляющей массы людей основную трудность представляет нахождение в статичной позе (5 – 7 минут) при выполнении второго (с руками на весу) и пятого (в позе лотоса) комплексов и практически каждый находит здесь возможности для личного развития. Ощущаемая после этих упражнений необычная легкость создает ощущение нового состояния, которое должно свидетельствовать об общей эффективности метода.

Упражнения и их интерпретация в учении Фалунь Дафа восходят к традиционной китайской системе *цигун*. Сам автор метода Фалуньгун Ли Хунчжи также называет его разновидностью цигун, однако, он жестко противопоставляет свой метод другим

разновидностям цигун, поскольку последний «выходит за пределы излечения и оздоровления тела» и помогает практикующему достичь буддийского идеала «постепенного духовного просветления» [Фалунь Дафа. С. 3]. Автор многочисленных популярных, в том числе в эзотерических кругах Москвы, книг по истории и практике цигун Ян Цзюньмин определяет его как «любой вид тренировки или учебы, связанный с *ци* и требующий значительных затрат времени и усилий» [Цзюньмин, 2000. С. 31]). Энергия *ци*, лежащая в основе техники цигун, представляет собой еще весьма непонятный для науки, а возможно и не подвластный описанию физическими терминами, феномен. Один из исследователей на основе анализа китайских источников предлагает следующее ее понимание: «часть космической энергии, связанной с индивидуальным дыханием» или «космическая энергия, которая непосредственно ассимилируется дыханием» [Дагданов, 1991. С. 165].

Исторически традиция цигун насчитывает по меньшей мере две с половиной тысячи лет, при этом на протяжении своего существования она вобрала в себя несколько систем психофизической подготовки, как традиционно китайских, так и буддийских по происхождению [Там же. С. 163]. В соответствии с этим специалист по китайской медицине известный российский востоковед Н.В. Абаев предлагает рассматривать цигун как составную часть культуры психической деятельности, тесно связанную с другими составными элементами и частями всей «метакультурной китайской общности» [См.: Абаев, 1983; 1989]. Одним из последних продуктов, порожденных этой «метакультурной» и «метарелигиозной» общностью и стало движение Фалунь Дафа.

В основе другой группы базовых техник – **мануально-энергетических** – также лежит активизация и использование так называемых жизненных энергий, наиболее распространенными из которых являются энергия «ЦИ» (оригинальное чтение китайского иероглифа) или «КИ» (его же японское чтение) и змеиная энергия Кундалини, заимствованная из индуистских йогических и тантрических учений.

На использовании потока энергии «ки» основана система естественного исцеления или мануальной терапии японского

христианского (!) священника Микао Усуи (1865–1926), называемая также движением Рейки. Сущность распространявшегося им метода заключается в следующем: «Под действием энергии, передающейся во время инициации от учителя к ученику, возникает открытый канал для космической энергии, которая проходит от макушки ученика через верхние энергетические центры, выходит через кисти рук и может быть использована для лечения» [подробнее см.: Ожиганова, 2000. С. 173]. Считается, что ключевые формулы и символы этой техники Усуи нашел в хранившихся в Тибете древних санскритских текстах, рассказывающих о том, как лечил Будда [Хоран, 1996. С. 22]. Практика в движении Рейки состоит в освоении этого метода лечения путем прохождения цепи инициаций, описание сущности каждой из которых очевидно демонстрирует смешение современной анатомической терминологии и древнеиндийской системы чакр как точек концентрации энергии в теле человека: «Первая инициация настраивает сердце и вилочковую железу, вторая инициация – воздействует на щитовидную железу, способствуя раскрытию *горловой чакры*, третья инициация воздействует как на *третий глаз* («центр высшего сознания и интуиции»), который соответствует гипофизу, так и на гипоталамус. Четвертая инициация открывает *чакру макушки головы*, «связующее звено с духовным сознанием», соответствующую шишковидной железе» [Ожиганова, 2000. С. 173]. Инициации, кроме символической передачи энергии, подразумевают также практические и теоретические занятия, в ходе которых ученик осваивает различные позиции рук для их наложения на те места на своем теле или теле другого человека, в которых «ощущается дисбаланс энергии» (больные места), чтобы восстановить, таким образом, правильное течение энергетического потока; знакомится с биографией основателя метода и его мировоззрением; заучивает необходимые для концентрации во время лечения особые эзотерические символы и, наконец, применяет полученные навыки на себе своих товарищах. Инициации проходят в форме краткосрочных курсов, после которых практикующие регулярно встречаются, чтобы «полечить друг друга», просто пообщаться и удостовериться с по-

мощью присутствующего на них инструктора в правильности усвоения навыков.

На таких встречах и происходит чаще всего первое знакомство с методом Рейки. Приглашенному кем-нибудь из знакомых или пришедшему по объявлению человеку предлагается испытать на себе действие метода. Для этого он ложится на кушетку и несколько уже прошедших инициацию рейкистов проводят с ним бесплатный сеанс. Предполагается, что сразу после него и в последующие дни «пациент» должен почувствовать новые для себя ощущения. При этом его настраивают и на положительный эффект («прилив энергии, улучшение самочувствия»), и на отрицательный (проявились скрытые ранее «болячки») [ПМА, 1993 – 3]. Если человек решает продолжить «лечение», то последующие сеансы будут уже платными, причем стоимость каждого последующего возрастает.

Оздоровление организма провозглашается целью многочисленных практик Сахаджа-йоги. Все они объединены концепцией *самореализации*, т.е. установления связи с Абсолютом, которую, как считается, «каждый искатель Истины имеет право от рождения получить спонтанно» (т.е. без усилий) благодаря «совершенному механизму, имеющемуся у него в спинном и головном мозгу» [Сахаджа-йога. С. 3]. Почитание основательницы движения Шри Матаджи Нирмала Дэви (Матери) основано как раз на том факте, что она, пребывая в длительной медитации, 5 мая 1970 г., якобы открыла для человечества седьмую чакру – *Сахасрару* – и теперь может пробуждать у других людей *коллективное сознание, поднимать у них Кундалини, давать им самореализацию*.

В традиционной индийской йоге «пробуждение энергии кундалини» было конечной целью многолетней практики, включающей в себя множество специальных техник [см.: Кундалини // Индуизм, Джайнизм, Сикхизм М., 1996. С. 249–250], а в Сахаджа-йоге оно происходит на первом занятии в результате процедуры посвящения, называемой в движении *получением самореализации*. Пробуждение мистической *змеиной* энергии должно ощущаться посвящаемым как легкий прохладный ветерок над макушкой головы. Если этого не происходит сразу, значит, «какие-то энергетические центры (чакры) загрязнены и на-

до их *чистить*», именно это является основной задачей мануальных и прочих вспомогательных техник, которым обучают на занятиях Сахаджа-йоги.

«Очищение чакр» в Сахаджа-йоге.

Перед тем как начать *чистку чакр*, проводится их диагностика: сидя следует положить руки на колени ладонями вверх и прислушаться к своим ощущениям. Кончики пальцев, на которых расположены окончания симпатических нервных систем, начинают сигнализировать о проблемах чакр покалыванием или изменением температуры. Покалывания на левой руке свидетельствуют о проблемах левого *канала чакр*, на правой – правого. Любые получаемые при диагностике ощущения подлежат расшифровке в соответствии с учением Сахаджа-йоги о строении организма. Согласно этому учению каждый палец отражает состояние определенной чакры: мизинец – *анахаты* (сердечной), безымянный – *агии* (лобовой), средний – *наби* (находится в позвоночнике на уровне пупка), указательный – *вишуддхи* (горловой), большой – *свадиштаны* (в верхней части лобковой кости). «Неполадки» в *теменной чакре (сахасраре)* проявляются в центральной части ладони, в *корневой (муладхаре)* – на запястье. Диагностика состояния чакр левого (но только левого) канала может проводиться также при помощи круговых движений свечи под ладонью левой руки, направленной вниз. Копоть от свечи будет оседать в местах проекций загрязненных чакр. Ведущий помогает присутствующим в интерпретации их ощущений и руководит проведением очистительных процедур, которые рекомендуется выполнять до тех пор, пока неприятные ощущения не исчезнут.

Больше всего внимания на встречах сахаджа-йогов уделяется левому каналу, для чего используется метод *чистки свечой*. Он заключается в нагревании загрязненных чакр путем вращения зажженной свечи слева от них и иногда сопровождается чтением специальных *мантр*. Свечой разрешено *чистить* только левый (*Ида нади*) и центральный (*Сушумна нади*) каналы. Для очистки правого канала (*Пингала нади*) применяется *чистка рукой* – кистью правой руки интенсивно вращают вблизи загрязненных чакр, создавая *прохладные вибрации* и, таким образом, охлаждая их. Для применения в домашних ус-

ловиях активно рекомендуется *вымачивание ног*: поместив ноги в тазик со слегка подсоленной водой приятной температуры, следует закрыть глаза, сосредоточиться на сахасраре и медитировать до 10 минут, после чего ополоснуть ноги чистой водой и медитировать уже в обычном положении еще некоторое время.

Практика Сахаджа-йоги отличается многообразием используемых техник: кроме занимающих центральное место в этой «системе оздоровления» *чисток* используется *медитация*, заключающаяся в изгнании мыслей при помощи волшебного слова «кшам»; пение мантр, адресованных отдельным богам, и ряд экзотических техник, например, *шубитинг* (от англ. shoe beating – бить ботинком), называемая также «загнать черта в землю» по мусульманской, как утверждают сахаджа-йоги, терминологии. Тем не менее, следование общей для новых религиозных движений схеме очевидно и здесь: попытка при первой же встрече завоевать доверие новичка, указав ему на новое физиологическое ощущение в результате применения иницирующей базовой техники (*самореализации*); наличие объяснения отрицательного результата этой практики, а также вспомогательных практик, призванных, якобы, устранить имеющиеся для *самореализации* препятствия; система занятий, на которых обучают этим методикам «самооздоровления» и посещение которых постепенно утрачивает для новичка временный характер, превращаясь в постоянное участие в собраниях религиозной группы. При этом изначально провозглашенная цель занятий – обучение самолечению – фактически подменяется почитанием основательницы движения.

Промежуточное положение между телесно-ориентированными и мануально-энергетическими практиками занимает суфийский танец, являющийся базовой техникой в группах суфийской ориентации, например, в московском Суфийском Центре. Цели этой техники не имеют отношения к совершенствованию тела, но достигаются путем использования его энергии.

В основе суфийского танца лежит определенный способ вращения человека вокруг своей оси. Члены московского Центра даже сшили себе специальные юбки в виде колокола с тяжелым подолом для придания вращению инерционности. Обыч-

но оно осуществляется по часовой стрелке: правая рука поднята вверх, левая вытянута вперед и слегка опущена. *Московские суфии* считают, что подобная поза обеспечивает «правильное течение энергии». По словам одного из них, вращение под ритмичную музыку дает возможность «выхода» в какое-то другое состояние: «Происходит, возможно, закручивание поля человека, космическая спираль. Во вращении явственно стремление ввысь. Стремление к выходу. Возможно, речь идет об освобождении от всего бренного, что тянет вниз» [ПМА, 1994].

Считается, что первым «вращающимся дервишем» был Джелаль-ад-Дин Руми, основавший в XIII в. суфийский орден *мевлеви*². Некоторые из *московских суфиев* участвовали в праздниках этого ордена в Конье (Турция). Ф. Шюон, ученик Рене Генона (1886–1951)³, писал о суфийском танце: «Песни и пляски дервишей – это символический, а стало быть, в духовном смысле действенный отголосок ритмов бессмертия; это напоминание о божественных соках, незримо струящихся по

² Маулавийа (тур. Мевлеви, мевлевийа) – суфийское братство, формально основано около 1240 г. в Конье (Малая Азия). Название братства происходит от «мулави» – так называли себя последователи и ученики Руми (Маулана) ... В мевлеви исключительное значение (в отличие от других братств) придается слушанию музыки, пению и танцам во время мистических радений. Торжественный танцевальный ритуал совершается каждую неделю по пятницам и сопровождается коллективным зикром. Мевлеви стало известно в Европе как «братство вертящихся дервишей», а сам обряд был канонизирован при Пир' Адиле IV Челеби (ум. 1461 г.) – десятом главе ордена. Впоследствии этот ритуал превратился в театрализованное представление, на которое допускались посторонние, включая иноверцев [Ислам, 1991, с.162]

³ Рене Генон – известный французский философ, исследователь индуистских, исламских и христианских эзотерических учений, создатель концепции единой духовной традиции. Согласно этой концепции, основные принципы традиции вечны и лежат в основе всех ее истинных культурно-исторических проявлений. Генон принял ислам, преподавал в Каирском университете. Основные работы: «Общее введение в изучение индуистских учений», «Восток и Запад», «Кризис современного мира», «Человек и его становление согласно Веданте», «Царь мира», «Символизм креста» и др.

жилам всего сущего. Кроме того, дервишские обряды являются собой пример известного расхождения между реальностями экзотерического и эзотерического порядка: музыка и пляски запрещены общим Законом, однако эзотеризм использует их в той же мере, в какой прибегает к символике вина, то есть недозволенного Законом напитка» [Шюон, 1994. С. 119].

Следующая группа техник – **вербальные**, как следует из их названия (лат. *verbum* – слово), основаны на использовании речи и ее воздействия на сознание человека. Близки к ним **вербально-эмоциональные техники**, включающие, кроме словесной, также сильную чувственную составляющую, отражающую любовь к богу через его воспевание и схожие действия. В классических индуизме и буддизме по отношению к вербальным техникам используется термин *мантра-йога* (от санскр. «мантра» – дословно «стих», «заклинание», «волшебство» – магическая формула призывания и заклинания богов в древнеиндийской традиции), вербально-эмоциональные реализуются в *бхакти-йога* (от санскр. бхакти – любовь). Наиболее простые техники такого рода заключаются в многократном произнесении определенного набора слов или слогов, значение которых может быть понятно практикующему или восприниматься им исключительно как набор звуков, обладающий особой сакральной силой. Если используется словосочетание на знакомом языке, содержание произносимого способно вызывать смысловые и, следовательно, эмоционально окрашенные ассоциации, в противном случае, эффект основан на физиологических следствиях ее многократного произнесения или, как считают сами йоги, на фонетическом составе мантры. «При достаточно длительном произнесении одних и тех же сочетаний слов или звуков повышается общая устойчивость психического процесса. Она значительно усиливается при эмоциональном переживании символического смысла мантры, т.е. веры в ее эффективность и увязывании ее с неким положительным началом», – утверждает болгарский психофизиолог и специалист по суггестологии Н. Петров [Петров, 1986. С. 76–85].

На самом деле, набор вербальных и вербально-эмоциональных техник, используемых в различных религиозных традициях, весьма ограничен, а вот связанные с ними практики и

особенно их идейные толкования могут существенно отличаться. Из новых религиозных движений вербально-эмоциональные техники являются базовыми для всех групп, восходящих к традиции *бхакти*, утверждающей необходимость полного посвящения себя Богу для верующего. Это направление индуизма, как правило, относят к вишнуизму, поскольку основным объектом поклонения в нем является бог Вишну в облике пастуха Кришны. Другим источником традиции *бхакти* являются идеи средневекового поэта-мистика Кабира (1380–1420), активно пытавшегося примирить индуизм и ислам на основе общей идеи вторичности жертв и обрядов по сравнению с горячей преданностью Богу и неустанному размышлению о нем [Снесарев, 1981. С. 55]. Основателем кришнаизма, течения наиболее полно воплотившего концепцию *бхакти* в реальной религиозной практике, обычно называют бенгальского проповедника Чайтанью (1485–1533), а священной книгой этого течения считается часть индийского эпоса Махабхараты – Бхагавад Гита, где провозглашается приоритет пути к богу через любовь и преданность над всеми иными путями, признаваемыми традиционным индуизмом (путем знания – джняна-йогой, путем незаинтересованного действия – карма-йогой и т.д.). Основной мантрой (*маха-мантрой*) кришнаитов, иногда также называемых *вайшнавами*, является уже всемирно известное «Харе Кришна Харе Кришна Кришна Харе Харе Харе Рама Харе Рама Рама Рама Харе Харе». Эта мантра едина для всех современных групп и движений данного направления: Международного Общества Сознания Кришны, движения Шри Чайтанья Сарасват Матх, Миссии Чайтаньи и т.д. Помимо нее в этих движениях широко используются и другие мантры, например, «Гооранга Нитай-Гоор», означающая: «тот, чье тело прекраснее только что отлитого золота; вечный; золотистый, «харибол» и т.д. Произносить мантры следует в течение как можно большего времени, в идеале – постоянно. Этот процесс называется *мантра-медитацией*, а сама практика – *джапа-йогой* (от «джапа» – индийские четки), поскольку предусматривает подсчет числа произнесенных мантр по четкам.

Коллективное пение мантры или *воспевание имен бога* называется также *киртан* или *киртана* (от санскр. «восхвале-

ние») и может сочетаться с танцами. Такая форма ритуального почитания Кришны распространена в индийских штатах Ассам, Бенгалии и Ориссе [Индуизм, Джайнизм, Сикхизм, 1996. С. 236]. Из новых религиозных движений она более всего популярна в Обществе Сознания Кришны.

Проповедующем путь *бхакти*, хотя и не кришнаитским, является движение *преданных* ныне здравствующего «святого» из Индии Сатья Сай Бабы, объявившего себя воплощением (*аватарой*) одновременно двух величайших индуистских богов – Шивы и Шакти. Основной практикой в группах этого движения является пение *бхаджанов*. В индуистской традиции этим словом называют «песнопения поэтов-проповедников традиции бхакти, чаще всего выражающие любовь к богу и преклонение перед красотой его изображения, исполнение которых концентрирует мысль на Боге и устанавливает эмоциональную связь между верующим и объектом поклонения» [Индуизм, Джайнизм, Сикхизм, 1996. С. 93]. *Бхаджаны преданных* Сай Бабы поются так: один человек (*ведущий*) поет стих, а все остальные его повторяют. Сам Сай Баба рекомендует принимать песнопения всерьез «как духовные упражнения, которые уменьшают привязанность ко всему быстротечному, очищают тебя, укрепляют и раскрепощают, вырывая из круговорота рождений и смертей и, стало быть, избавляют от страданий. Может показаться, что это слишком слабое лекарство от столь ужасной болезни. И, однако же – это панацея», – цитирует слова гуру один из близких приверженцев Бабы [Сандвайс, С. 133–134]. Воспевая различные имена Бога, *преданные* Сатья Сай Бабы фактически адресуют их своему гуру, культ которого подкрепляется использованием этой техники.

Традиционные для тибетского буддизма мантры используются в практиках групп буддийской (или необуддийской) ориентации. Любая практика в московском Центре Падмасамбхавы начинается с чтения *Семистрочной молитвы*. Новичкам, впервые пришедшим в Центр, сразу же предлагают брошюру с текстом этой молитвы и комментариями к ней. *Семистрочная молитва* призывает Гуру Ринпоче (один из титулов Падмасамбхавы) помочь всем практикующим добиться успеха в своих усилиях по достижению Нирваны и обычно читается три или

семь раз. Среди множества молитв, посвященных Падмасамбхаве, она считается самой могущественной и благословенной: «Это и молитва, и садхана, и призывание, и визуализация, и медитация», – утверждают практикующие. Вот ее текст:

ХУНг На северо-западной границе страны Уддияна,
На пестике цветущего лотоса,
Обретший чудеснейшие сиддхи,
Вы прославлены как Рожденный из Лотоса,
Окружены свитой – множеством Дакини,
Следуя Вам в своей практике,
Я умоляю придти и одарить благословением.
ГУРУ ПЕМА СИДДХИ ХУНг [ПМА, 2002 – 4].

Зикр, буквально «поминание», наряду с вращением, является основным элементом занятий в современных суфийских группах. Это духовное упражнение, цель которого – «ощутить внутри себя присутствие Бога». Зикр представляет собой ритмичное, связанное с дыханием, повторение имен Бога или фразы, содержащей имя Бога. Произнесение зикра означает «отказ от себя, от своего «эго» и сосредоточение на Боге».

Суфии считают, что предписания о зикре содержатся в некоторых аятах Корана: «поминанием Аллаха успокаиваются сердца» (Коран, сура 13, аят 28); «вспомни своего Господа, когда забудешь...» (Коран, сура 18, аят 23); «вспоминайте Аллаха частым поминанием и прославляйте Его утром и вечером» (Коран, сура 33, аят 41). Чаще всего в формулах зикра повторяются семь из 99 имен Аллаха. У каждого ордена есть свои зикры, предписывающие слова, движения, жесты, частоту повторений и многое другое. Выделяют два вида зикра: «зикр голоса» или «громкий зикр» (*зикр-и джали*) и «зикр сердца» или «тихий зикр» (*зикр-и хафи*). *Зикр-и джали* обычно произносится вслух громким голосом, он практикуется на суфийских собраниях, когда все присутствующие собираются в круг и распевают зикр под руководством наставника. Такой зикр регулярно практикуют в суфийском ордена *кадири* [Нурбахш, 1995. С. 27]. Другие ордена предпочитают «зикр сердца», однако, как правило, начинающим рекомендуется произнесение зикра вслух, потому что «произнесение Имени необходимо для пробуждения серд-

ца, так как сердце начинающего легче всего пробуждается от произнесения слова, чем от его значения» [Нурбахш, 1995. С. 28].

В московском Суфийском Центре синтезируют практики нескольких орденов, используя различные зикры. Один из них, например, состоит из формулы «ла иллаха ил-аллаху» (нет Бога, кроме Аллаха), повторяемой с уменьшением слогов. Произнесение идет сначала с усилением звука, с нарастающей интонацией, потом с интонацией затихающей. Каждый практикующий выбирает свой уровень звука и интонацию. «Произнесение имен Бога – это нагнетание энергии, когда за счет зикра человек как бы подключается к определенному полю», – считают члены группы. В идеале настоящий суфий должен пребывать в состоянии «помятия сердцем» (*зикр-и калби*) постоянно. Для того, чтобы не отвлекаться от этого состояния, предписываются различного рода *вирды*, или молитвы. К вирдам относится намаз (пять обязательных ежедневных молитв классического ислама), а также другие молитвы, которые выбираются и совершаются по указанию наставника. Существуют молитвы «добровольные», произносимые после обязательных и рекомендуемых вирдов. Руководитель московских суфиев рекомендовал всем практиковать регулярное произнесение определенных вирдов, вслух или про себя, для удержания сосредоточенности ума. Это следовало делать в определенные часы каждый день, хотя бы по пять-десять минут. Большинство членов группы придерживалось этой практики, в том числе и те, кто не совершал намаз.

Молитва с фиксированным текстом, содержащим обращение и прошения, адресованные Богу, является основной индивидуальной практикой в классическом христианстве и исламе и также, очевидно, основана на вербально-эмоциональной технике. Из новых религиозных групп наиболее развитая система практик с таким пониманием слова была разработана основателями Братства Фиолетового Пламени. Она строится на идее призывания мистического *Фиолетового Пламени* и называется «Наука Изреченного Слова». Ее изложению посвящена специальная книга с аналогичным названием. В ней утверждается,

что с помощью *Науки Изреченного Слова* и применения составляющих ее практик можно:

- напитать светом ауру для исцеления тела, улучшить характер и отношения с другими людьми;
- трансмутировать негативную карму, мешающую исполнению вашей уникальной индивидуальной цели в данной жизни;
- получить духовную защиту, прощение, мир и изобилие;
- привлечь на землю заступничество Бога для искоренения пороков общества [Профет М. и Э., 1999. Форзац].

В доктрине этого движения (*Братства*) различаются следующие формы *Изреченного Слова*: *молитва*, *призыв* (call), *мантра* [«мистическое слово или формула, часто на санскрите, для декламирования или пения с целью усиления в человеке действия Духа Божьего» – Там же. С. XIX], *песнопение*, *веление* (decree), *указ*, *утверждение*, *зов*. Самое могущественное из них – *веление*, поскольку оно «является важнейшим ключом к интеграции душевных способностей, а также к обретению девяти даров духа в существе человека» [Профет М. и Э., 2000. С. 124]. Преимущества *велений* в сравнении с различными йогическими системами медитации заключаются, согласно учению движения Фиолетового Пламени, в том, что ими «просто овладеть и они намного эффективнее опасных для западного человека методов» [Профет М. и Э., 1999. С. 23]. Первое веление было произнесено, якобы, самим Богом, когда он изрек знаменитое: «Да будет свет!».

Чтение «велений» в Братстве Фиолетового Пламени.

Веления или «призывание энергий Бога» обычно состоят из трех частей: «преамбулы или приветствия индивидуализированному Бого-Присутствию каждого сына и дочери Бога и духовным иерархам; основной части, состоящей из утверждений, формулирующих ваши желания и изменения, которые вы хотели бы вызвать для себя или других, и заключения, которое есть принятие, запечатывание послания в сердце Бога» [Профет М. и Э., 2000. С. 41].

Лучше всего, как советуют М. и Э. Профет, сначала проговаривать веления медленно и четко, овладевая правильными интонациями (*каденциями*) и позволяя уму медитировать о прекрасных идеях, заложенных в каждом слове веления и в

каждой фразе. Когда сознание расширяется, возвышаются чувства и разрезаются мысли, можно развивать большую скорость для повышения вибраций ауры человека и его окружения [Там же. С. 24–25]. Веления сопровождаются интенсивной визуализацией желаемого. Веление – акт со-творения с Богом. Произносить веления следует удобно, но прямо сев на стул или кресло в убранной и хорошо проветренной и освященной комнате, руки и ноги не должны перекрещиваться, ступни должны полностью стоять на полу. В руках нужно держать текст с велениями или они должны лежать ладонями вверх. «Визуализируйте над собой Присутствие Бога – ваше нижнее «я», окутанное фиолетовым пламенем и зримо представьте себе трехлепестковое пламя пульсирующим и расширяющимся из вашего сердца: слева голубой лепесток, справа – розовый и в центре – желтый» [Там же. С. 52]. При произнесении веления важно сосредоточение, которое понимается «как качество сердца, а не ума». Соответственно и внимание должно быть сконцентрировано на чакре сердца.

В практике и службах Братства используются и христианские молитвы, иногда в первоначальном виде, но чаще видоизмененные в соответствии с собственным учением движения. Так, например, выглядит молитва, называемая «Господня молитва Я ЕСМЬ»:

«Отче наш, сущий на небесах! Да святится имя Твое, Я
ЕСМЬ,
Я ЕСМЬ Царствие Твое пришедшее, Я ЕСМЬ Воля Твоя
исполненная,
Я ЕСМЬ на земле, как Я ЕСМЬ на Небесах,
Я ЕСМЬ дающий сегодня хлеб насущный всем,
Я ЕСМЬ прощающий все Сущее сегодня так же, как Я
ЕСМЬ и все Сущее,
прощающее меня,
Я ЕСМЬ уводящий всех людей от искушения,
Я ЕСМЬ избавляющий всех людей от всякого порочного
состояния,
Я ЕСМЬ Царство, Я ЕСМЬ Сила и Я ЕСМЬ Слава Божья
в вечном
бессмертном проявлении,

Все это Я ЕСМЬ (4 раза) [Молитвы, медитации и динамические веления, 1999. С. 13].

Наиболее эффективными становятся веления, произнесенные коллективно. Важность коллективного произнесения велений объясняется тем, что в этом случае возникают «отношения квадрата», т.е. сила прошения увеличивается в квадратной пропорции к числу произносящих его [Там же. С. 41]. В подтверждение этого тезиса приводится ссылка на фразу Христа из Евангелия от Матфея: «...если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего Небесного» (Мф. 18:19). *Божественная милость* от произнесения *велений Фиолетового Пламени* приходит только после 15-ти минутного непрерывного произнесения. Поэтому практиковать такие *веления* рекомендуется трижды в день по 15–20 минут. Тексты *велений, призывов и молитв* приведены в специальной книге, представляющей собой нечто вроде христианского молитвенника, которая используется и на общих службах в Братстве [Молитвы, медитации и динамические веления, 1999]. Разработана и общая схема для ежедневного индивидуального чтения велений.

Основной *мантрой* для повседневной жизни членов Братства в эпоху Водолея (т.е. в наше время), является *мантра*, данная, согласно учению Фиолетового Пламени *Сен-Жерменом*, одним из мистических *иерархов* (учителей) прошлого: «Я ЕСМЬ фиолетовый огонь, что пылает, – Я Есмь чистота, что Бог желает!» («I AM a being of violet fire – I AM the purity God desires!»). Ее можно произносить за близких, за свою страну и т.д., Например: «Россия – фиолетовый огонь, что пылает» [Профет М. и Э., 1999. С. 121].

В некоторых новых религиозных движениях вербальные техники являются вспомогательными, хотя и крайне важными. Таков *симран* – «повторение пяти заряженных имен Бога» в движении Сант Мат. Они сообщаются *посвященному* тайно, и он не должен ни при каких условиях произносить вслух, писать или изображать их другим способом. Эти имена являются для членов группы своеобразным паролем, «словом защиты» (*Пароль Силы*). Произносить *симран* лучше всего постоянно, пока это не станет получаться автоматически, к нему следует при-

бегать в случае опасности в обычной жизни и проверять им те видения, которые будут встречаться во время медитации. Форма этой практики говорит о ее сикхском происхождении: так же, как и в Сант Мате, в религии сикхов следует непрерывно поминать имя Бога – НАМ, состоящее из пяти его эпитетов: Джапджи, Джап Сахиб, Ананд Сахиб, Свайи, Чаупайи [Религия Сикхов, 1997].

В необуддийских религиозных движениях вербальные техники часто сочетаются в рамках одной практики с техниками ментальными, прежде всего с визуализацией. Например, в московском филиале движения Карма-кагью Оле Нидала новичку в качестве первой из четырех основных практик, подлежащих последовательному выполнению, предлагается освоить *медитацию Прибежище*. Она заключается в повторении 11000 или 11111 раз мантры «ЛАМА ЛА ЧАБ СЮН ЧИО ЛАМА САНГЪЕ ЛА ЧАБ СЮН ЧИО ЧЁ ЛА ЧАБ СЮН ЧИО ГЕНДЮН ЛА ЧАБ СЮН ЧИО», означающей прошение *Прибежища* (фактически принятие их авторитета) у Ламы, Будды, Учения и Общины («друзей»). Одновременно необходимо представлять мысленно указанные изображения [Медитация «Прибежище», 2000. С. 10–12]. Астрономическое число повторений и жесткое указание не переходить к другим практикам, пока не исполнишь эту, есть не только очевидное средство воспитать усидчивость неофита, но и проверить серьезность его намерений и лояльность к группе. Заимствование варианта практики *прибежища* (тиб. Kyabdro) именно из буддизма Ваджраяны [The Shambhala Dictionary of Buddhism and Zen, 1991. P. 122], добавляющего к трем «драгоценностям» махаяны и хинаяны четвертую – гуру, также представляется закономерным.

Исходя из вышеизложенного, можно утверждать, что движения, использующие вербально-эмоциональные техники в качестве основных, отличаются по принципам и схеме мотивации адептов от движений, основанных на телесно-ориентированных и мануально-энергетических техниках. Группы, использующие вербально-эмоциональные техники, постоянно отмечают их положительное воздействие на все сферы жизни человека и даже его окружения, тем не менее, не ставится акцент на оздоровлении организма. Большинство членов этих групп

ориентированы на веру в личного бога и служение ему, т.е. фактически на христианский идеал, отрицая при этом христианскую форму спасения. С другой стороны, привлекательной для новичков стороной этих движений является культивирование эмоционального общения, напоминающего атмосферу «party» американского образца. Этим, на наш взгляд, объясняется то, что большинство приверженцев этих движений (в отличие от телесно-ориентированных и мануально-энергетических групп) составляет молодежь.

Ментальные техники, главной из которых является медитация, присутствуют почти во всех нехристианских новых религиозных движениях. В практике многих из них эти техники играют ведущую роль. Хотя само слово «медитация» происходит от латинского глагола *meditare*, означающего «размышлять, созерцать», практически все движения, использующие эту технику, возводят ее к восточным культурам, прежде всего, к индийской йоге, а также дзен- или чань-буддизму. Количество самостоятельных ментальных техник весьма невелико и практически все они известны с глубокой древности, а вот их интерпретация практически в каждой из религиозных групп отличается своими особенностями.

В «эзотерической» литературе уже были предприняты попытки систематизации техник, в первую очередь, медитативных, опирающиеся в том числе и на практику новых религиозных движений и групп. Так, обзор наиболее распространенных видов медитации можно найти в книге Д. Големана «Многообразие медитативного опыта» [Големан, 1993]. Для своей классификации автор использует критерий «механик» техники, среди которых различает: а) концентрацию, при которой ум фиксируется на каком-то объекте; б) полноту внимания, при которой ум наблюдает сам себя; в) оба процесса присутствуют в целостной совокупности. В соответствии с этим критерием к первой группе из рассмотренных в книге отнесены: техника джапа-йоги в индуистском течении бхакти, суфийский зикр (в данном случае, тихий зикр, *зикр-и хафи*, для совершения которого нет необходимости ни в специальном собрании, ни в произнесении слов; практикуется, например, суфиями ордена накшбанди), самадхи раджа-йоги, трансцендентальная медитация Махари-

ши и сиддха-йога в кундалини-йоге. Техники полноты внимания, по мнению Д. Големана, используются в системе известных эзотерических учителей Г. Гурджиева и Кришнамурти, а интегрированный подход – в випассане тхеравады и тибетском буддизме, а также в медитации дза-дзен (сидячий дзен) [Големан, 1993. С. 99–100]. На наш взгляд, научно состоятельная классификация медитативных, как и всех прочих, техник возможна только на основе понимания физиологических механизмов и последствий их практического применения, что, безусловно, не входит в компетенцию гуманитарного религиоведения. Поэтому мы ограничимся тем, что приведем несколько характерных примеров использования таких техник в практике изучавшихся нами новых религиозных движений.

Практика медитации в Духовном Университете Брахма Кумарис.

В этом неоиндуистском религиозном движении практикуется так называемая *Сахадж Раджа Йога* («легкая королевская йога»), предлагающая, как следует из названия *легкий путь* для достижения *Самадхи*. Нет сомнений в том, что эта техника основана на традиции йоги Патанджали⁴ однако, Раджа-йога имеет ряд существенных особенностей.

⁴ Патанджали – автор «Йога-сутры», жил приблизительно во II в. до н.э. В «Йога-сутре» сформулированы основные принципы философии йоги. Патанджали определяет йогу как «прекращение деятельности сознания», то есть прекращение существования всех форм разветвления, или актуальных состояний эмпирического сознания, благодаря чему истинный объект – пуруша – перестает отождествлять себя с состояниями материи и реализует абсолютную обособленность – пребывание в собственной форме. Йога Патанджали называется восьмеричной, поскольку реализация ее цели предполагает прохождение восьми последовательных этапов совершенствования: самоконтроль (яма), соблюдение предписаний (нияма), йогические позы созерцания (асана), регуляция дыхания (пранаяма), отвлечение органов чувств от предметов чувств (пратьяхара), концентрация внимания на объекте (дхарана), созерцание (дхьяна) и сосредоточение (самадхи). Самоконтроль определяется Патанджали как ненасилие, правдивость, честность, воздержание и неприятие даров; при этом ненасилие считается корнем всех добродетелей: «ненасилие есть непричинение вреда всем живым существам каким бы то ни было способом и во все

В учении Брахма Кумарис оговаривается, что для практики Раджа Йоги «не нужно ничего специального», в том числе и особых поз (*асан*). Вместо этого предлагаются «мысленные асаны»: «Приведя тело в любое удобное, непринужденное положение, надо просто направить свои мысли в ровное спокойное русло, ко Всевышнему, в Вечную Обитель душ». Также для практики Раджа Йоги не нужны ни визуализация, ни чтение мантр, ни четки. Преподавателями *Университета* (самоназвание формы этого движения) подчеркивается, что Раджа Йога – это образ жизни, постоянная практика, которая становится частью жизни, а не временное занятие или упражнение. В Раджа Йогу не входит и *пранаяма*, т.е. контроль за дыханием, что является существенным отличием этой практики не только от классической йоги, но и от большинства психотехник, практикуемых во многих других группах. Декларируемая цель Раджа Йоги состоит не в осуществлении контроля за сознанием в течение определенного отрезка времени, но в полном и окончательном освобождении от негативных мыслей. Когда человек добивается полного спокойствия мысли, его дыхание нормализуется само по себе. Таким образом, Раджа Йога – это, в первую очередь «практика интеллекта», наблюдение за своими мыслями как бы со стороны. *Медитация* производится с открытыми глазами («для того, чтобы вспомнить себя, свой дом не нужно закрывать глаза; закрытые глаза – это признак пассивности, но мы должны быть активными: не только улучшать себя, но и изменить мир, сделать его лучше»). Во время меди-

времена». Пратьяхара определяется Патанджали как отсутствие связи органов чувств с их объектами, благодаря чему органы чувств как бы следуют внутренней форме сознания. Наиболее простой способ достижения пратьяхары – концентрация сознания на одной точке, кульминирующая в прекращении чувственного восприятия. Дхарана определяется как фиксация сознания на определенном месте, этим местом могут быть чакры (пупочный центр, сердечный центр, головной центр и т.д.), или же внешние объекты. Дхьяна характеризуется не как одномоментная концентрация, а как однородное течение содержания сознания, не нарушаемое другими содержаниями [Классическая йога, 1992, с. 99].

тации рекомендуется концентрироваться на точке в центре лба («*третий глаз*»).

В Раджа Йоге отвергаются любые вспомогательные средства, даже музыка – «ведь наша цель как раз и заключается в том, чтобы отрешиться мысленно от всего внешнего, насколько бы приятным оно ни казалось», «просто нужно подумать о Высшем Отце, Всевышней Душе, Точке Света» – учат в Брахма Кумарис. Коллективные занятия Раджа йогой могут сопровождаться проговариванием ведущим, например, таких фраз, которые специально предлагаются начинающим для облегчения «правильного течения мыслей»: "Вспоминаю себя как душу в своей изначальной природе. Я душа... Я жизненная сила... Я маленькая звездочка... просто крошечная точка божественного света... Я король всех своих органов чувств... Я сижу в центре лба... Я сижу на этом троне между бровями... Я наблюдаю за этим телом как сторонний наблюдатель... Это тело мой костюм... Я тот, кто носит этот костюм... Я душа...Я сияющая звезда... Я отрешилась от сознания этого тела... Я просто спокойная душа... чистая спокойная душа... Я пришла в этот мир, чтобы играть свою роль... Но мой изначальный дом находится далеко за пределами этого физического мира. Сейчас мне надо пойти в мой дом – мир света, который находится за пределами солнца и звезд... на крыльях своих мыслей я лечу в свой сладкий дом безмолвия... Я поднимаюсь все выше и выше... далеко за пределы этой физической вселенной... Я достигаю мира света... золотисто-красного света... Я вижу себя, чистую сияющую звезду... вокруг меня свет, только один свет... полная неподвижность... полное безмолвие... это мой сладкий дом... Я снова здесь после долгого периода времени..." [ПМА, 1995 – 2].

Медитация в другом, получившем широкое международное распространение, неоиндуистском движении – почитателей индийского гуру Шри Чинмоя – отличается от вышеописанной тем, что она проводится с закрытыми глазами: рекомендуется представлять себе неподвижную гладь огромного и прекрасного океана и олицетворять с ним свое сознание.

В московском центре корейского буддизма Вонбульгё медитация, также являясь основной практикой, состоит в неподвиж-

ном сидении в позе лотоса или на стуле (во время ежемесячных общих проповедей) в течение 20 минут (иногда два раза по 15 минут за одно занятие). В это время следует изгонять из головы любые мысли, одновременно избегая состояния дремоты.

Особый вид психотехники, сочетающей использование слова (*симрана*) и медитации, практикуется в движении Сант Мат. *Посвященные* в эту систему медитации называют её *Сурат Шабд Йогой*, что в переводе означает «соединение света и звука».

Сурат Шабд Йога в религиозно-мистическом движении Сант Мат.

В литературе движения *Сурат Шабд Йога* называется более легкой и эффективной по сравнению с другими видами йоги. Заниматься ей следует согласно указаниям Мастера, данным адепту при *Посвящении*. Сама техника медитации считается сокровенным знанием и разглашению не подлежит. Также никому, включая самых близких людей, нельзя рассказывать о своих внутренних впечатлениях, полученных во время медитации, и о снах, поскольку при их разглашении «они переносятся во внешний мир, откуда их вырывает негативная сила» [Медитация. Указания, 1995. С. 7]. Однако, некоторые указания на то, что представляет собой такая медитация на практике содержатся в уникальной для своего времени книге всемирно известного румынского историка мифологии и религии Мирча Элиаде «Йога: бессмертие и свобода», посетившего главный храм религии радхасоами (принятое в странах Запада название этого движения) в индийском городе Беас в 1920 г. Элиаде, в частности, пишет: «Эта медитация должна начинаться с концентрации на междубровье; когда слышится колокольчик, то это первый признак того, что медитация проходит успешно» [Элиаде, 1999. С. 428–429]. Подтверждение этих слов легко найти и в современной литературе движения Сант Мат, распространяемой, в том числе, и в России. Приведем несколько цитат: «Полная концентрация внимания в духовном центре или Едином Оке, откуда и начинается внутренний путь». На этом пути «когда внимание поднимется над телесным сознанием, практикующий увидит ожидающую его лучезарную Форму Мастера... Если в материальном мире Мастер был для ученика

всего лишь Учителем, то теперь Он воспринимается им как Божественный проводник, Гуру Дэв. Следуя за ним, слушая Слово – Музыку Творения, душа пересекает сферу за сферой, пока не достигнет Сач-Кханда, где она осознает, что Творение есть Океан Сознания, любви и Неопишуемого Блаженства» [Скрябина Редиин, 1999. С. 80]. Под «Единым Оком», очевидно, имеется в виду уже неоднократно упоминавшийся «третий глаз» или лобовая чакра.

В настоящее время в группах Сант Мат практикуются два вида медитации: *на Святой Свет* и *на Святой Звук*. В первом случае, концентрируясь на точке в центре лба, адепт одновременно произносит *симран* и как бы смотрит перед собой, но с закрытыми глазами; при медитации на Звук большими пальцами рук затыкаются уши и адепт «слушает божественные звуки». Когда-то оптимальным соотношением времени медитации на Свет и Звук считалось 2:1, позднее от *Мастера* (главы движения) «поступило указание» больше медитировать на Звук и соотношение стало равным. Вообще, медитация на Звук считается более эффективной. Позитивный для духовного роста эффект медитации, согласно доктрине движения, автоматически распространяется на окружающих людей, на всех людей вообще и даже на умерших родственников. Содержанием медитации *Сурат Шабд Йоги*, как это следует из литературы, является «путешествие по сферам Мироздания или Творения», цель которого – пересечь семь низших сфер, избежав присутствующих каждой из них опасностей и достичь восьмой, сферы Бога-Абсолюта. Сделать это можно только с помощью того, кто уже проделал этот путь ранее, т.е. «совершенного компетентного Мастера». Целью медитации является достижение *сахаджа* – «состояния вечного блаженства, когда позади остаются как нагромождения физического и астрального миров, так и сферы разума и, когда великий принцип жизни оказывается внутренне осознанным» [Кирпал Сингх, 1999. С. 5], или, иначе говоря, достижение пятой сферы мироздания (более высокие сферы – шестая, седьмая и восьмая могут быть достигнуты только после смерти физического тела). Достижение Высших Сфер необходимо для души, которая как раз и предпринимает указанное «путешествие», так как «сбросив физическое тело, душа

начинает функционировать в своем астральном теле; в астральном мире, сбросив тело астральное, она обретает способность функционировать в мире разума. Однако ее истинная родина лежит в Сфере Духовной, выше них» [Джонс, 1998. С. 73]. Прочитанная только что книга является одной из важнейших и популярнейших в движении. Она так и называется: «Паломничество Джеймса. Одиссея внутренних миров» и написана англичанином Джорджем Арнсби Джонсом. Считается, что он был единственным, кому Сант Кирпал Сингх разрешил написать и опубликовать свои впечатления о путешествии по Сферам Творения (фактически – полученные во время медитации), после того, как он лично их прочитал и одобрил. Описание Джонсом различных Сфер изобилует красочными картинками световых и звуковых явлений («Божественных музых»), призванных доказать убогость нашего материального мира по сравнению с мирами высшими. Медитация является для адептов движения Сант Мат единственным лекарством от всех бед, среди которых различаются: *Adhi Bhutak* (болезни и недомогания), *Adhi Devak* (несчастные случаи, над которыми человек не властен), *Adhi Atmic* (дурные наклонности разума), но главное, она – ключ, открывающий Царство Небесное [Кирпал Сингх, 1999. С. 52].

Как показано выше, ментальные техники присутствуют практически во всех новых религиозных группах, независимо от их происхождения и идейной основы, однако, ярче всего такие техники характеризуют движения, связанные с тибетским буддизмом. Практика *махамудры*, которой занимаются посетители московского Дхарамы-центра, представляет собой сидячую медитацию. Шотландский необуддист Донал Кридон, выступавший с годичным курсом лекций в Москве в конце 1990-х годов, в лекции, посвященной системе *махамудры*, следующим образом объяснял ее суть: «Усевшись в спокойном и уединенном месте, прежде всего надо достичь состояния телесной неподвижности и комфорта, спокойствия, не сопровождаемого ни малейшим ментальным усилием, без какого-либо намерения размышлять о чем-либо или выполнять какое-либо духовное упражнение...Эта невозмутимость тела, речи и сознания называется “приведение разума в его естественное состояние”».

Данные им рекомендации полностью соответствует словам тибетского ламы Тилопы, который первым сформулировал основы махамудры: «Не представляй себе что-либо, не классифицируй, не анализируй, не размышляй, не рефлексировать. Пусть разум пребывает в его естественном состоянии» [Дэви-Неел, 1994. С. 204]. После достижения совершенной невозмутимости сознания необходимо выработать возможность сосредоточения разума на одиночном объекте. Можно использовать в ходе практики физические предметы, например, объектом может быть маленький шарик или ароматическая палочка. Необходимо созерцать объект, не позволяя мысли отвлекаться от этого занятия. Также объектом созерцания может быть телесный Облик, Слово или Разум Будды. В первом случае используется изображение Будды, во втором – соответствующая мантра, в третьем – точка. Первый этап практики предполагает развитие способности устранить любую мысль в момент ее зарождения. На втором этапе используются упражнения, суть которых в том, чтобы оставлять возникшие представления несформулированными. Более высокие этапы обучения включают созерцание того, что остается неподвижным в разуме, и того, что пребывает в движении.

В литературе, как «эзотерической», так и религиозной, распространено мнение о том, что в результате медитации «расширяется сознание» практикующего, он достигает неведомых ему ранее измененных состояний сознания, познавая относительность реальности и внешнего мира и т.д. На этой теоретической посылке основана и концепция трансперсонального опыта Е.А. Торчинова [Торчинов, 1997], и написанная почти на столетие раньше книга Уильяма Джеймса «Многообразие религиозного опыта» [Джеймс, 1993], положившая когда-то начало изучению психологии верующих классических мировых религий. Безусловно, следует согласиться с тем, что «целью всех медитативных путей, каковы бы ни были их идеология, истоки, методы является трансформация сознания медитирующего» [Големан, 1993. С. 105]. Однако, реальное наблюдение за адептами религиозных групп, использующих ментальные практики, свидетельствует о куда более скромных результатах их

«внутренней работы». Вот впечатления студентов Университета Брахма Кумарис о практике Раджа йоги:

- очень похоже на аутотренинг;
- избавляет от ощущения тревоги; достигается большая уравновешенность и эмоциональная устойчивость, что ведет к легкости в разрешении повседневных проблем и помогает поддерживать уверенность в себе;
- больше не остается места для отчаяния, растерянности, безнадежности; повышается работоспособность, способность сосредотачиваться, улучшается память [ПМА, 1995 – 2].

Собранный нами полевой материал по многим группам подтверждает, что схожим образом, т.е. довольно прагматически, воспринимают и оценивают медитацию практикующие ее россияне и в большинстве других новых религиозных движений.

Психофизиологи и медики, изучавшие эффект, оказываемый ментальными техниками на индивида, также приходят к выводу о весьма умеренном и в целом положительном их влиянии на психику человека [см. например: Эберт, 1999]. Об этом же свидетельствует и тот факт, что медитация легла в основу созданной немецким ученым И. Шульцем в 1930-х годах системы аутогенной тренировки (АТ), получившей признание научной медицины [см.: Лобзин, Решетников, 1986]. При этом применяется следующее определение медитации: «Психическое усилие в состоянии бодрствования, означающее пассивное сосредоточение на внешнем или внутреннем объекте, автоматически ведущее к субъективному ощущению целостности», где «пассивное» означает «отсутствие мыслительной деятельности», а под сосредоточением понимается «волевое удержание внимания» [Эберт, 1999. С. 74].

Таким образом, объективная оценка собственно медитативной практики представляется нам более чем положительной, а причины связываемых с ней критиками новых религиозных движений негативных явлений следует искать в интерпретациях, которые предлагают некоторые «учителя» своим последователям. В целом роль ментальных, как, впрочем, и всех других, техник работы с сознанием в деятельности новых религиозных групп заключается в их способности вызвать у индивида непривычный для него и положительно оцениваемый им опыт,

который затем истолковывается доктриной движения в строго определенном свете для того, чтобы получить и удержать свою монополию на такой опыт и его объяснение.

В завершение главы стоит кратко упомянуть о некоторых других техниках, используемых в практике изучавшихся нами новых религиозных движений. Как уже говорилось, медитация иногда сочетается с визуализацией. Под последней на самом деле часто понимаются две близкие, но все-таки разные техники: попытка с закрытыми глазами, т.е. «мысленным взором» действительно увидеть заданное изображение и вызывание у себя ощущения видения определенной картинки. Выше мы уже упоминали медитацию «Прибежище» в центре Карма Кагью. Такие комбинированные техники являются типичными для всех буддийских групп [см. подробнее: Берзин, 1993], однако, заимствуются они и другими движениями. В Братстве Фиолетового Пламени существуют упражнения для «усиления ауры», состоящие в следующем: ученик начинает с визуализации трехлепесткового пламени (в специальных пособиях есть картинки с *мыслеформами* этого пламени, а также «целительными мыслеформами», изображающими сердце, погруженное в концентрические сферы лучей разных цветов), расширяющегося изнутри его сердца, затем он *запечатывает* себя и свое сознание в шар белого огня и переходит к чтению мантры с полным смирением и преданностью [Профет М. и Э., 1999. С. 79].

Техникой работы по личному самосовершенствованию, которую можно было бы назвать интеллектуальной, является самонаблюдение или интроспекция. Иногда ее результаты фиксируются письменно и служат одновременно способом контроля за адептом: в Церкви Объединения Муна существует практика ежедневного заполнения специальных анкет – *записок сердца* (кор. *шим чжан*). В них каждый член Церкви записывает свою внутреннюю и внешнюю (по сбору средств или другой работе на общину) цель на текущий и план на следующий день и отмечает ее выполнение. В конце дня отчет сдается наставнику (*капитану*) [Кузнецова, 1998. С. 165–166]. Самонаблюдение с письменной фиксацией результатов рекомендуется использовать и в движении Сант Мат. При *посвящении* в учение и практику этой группы неопиту выдается специальная брошюра

под названием: «Медитация. Указания для духовного прогресса», содержащая в максимально сжатом виде основные положения учения и практические указания для следующих по *Пути Мастеров*, за исключением собственно техники медитации. В ней содержится также первая страница «духовного дневника», который, как предполагается, отныне должен вести *посвященный*. Дневник составлен Сант Кирпал Сингхом, *Учителем* ныне живущего гуру движения, и заполнять его следует каждый вечер после медитации и осмысления итогов прошедшего дня. Учету подлежат *нарушения* отдельно в мыслях, словах и поступках, таких добродетелей как правдивость, целомудренность, скромность и смирение, следование заповеди «не навреди», соблюдение диеты, действия по бескорыстному служению (*сева*), время «растраченное попусту» и использованное для медитации [Медитация, Указания..., 1995. Вкладыш]. Такой дневник ведется исключительно по желанию самого человека и не должен предъявляться кому бы то ни было.

Практики визуализации и самонаблюдения никогда не становятся основными в новых религиозных движениях, поскольку первая из них является слишком сложной техникой, а вторая – слишком аналитической, т.е. использующей рациональное мышление, преобладание которого неприемлемо для религиозно ориентированной структуры.

Подводя итоги нашего неизбежно неполного рассмотрения наиболее часто встречающихся в новых религиозных движениях «духовных» практик, можно выделить следующую единую схему их использования: на первом занятии неопытный, незнакомый с физиологически или исторически известными механизмами работы сознания, получает одну из техник для достижения реального и даже чувственного, но редкого опыта. Его интерпретация, как и объяснение предоставленной техники строится в соответствии с доктриной данного движения, а сам опыт представляется как уникальное открытие и бесценный дар основателя или гуру движения. Таким способом завоевывается доверие вновь пришедшего, служащее основной предпосылкой позитивного восприятия им и всей другой информации, исходящей от группы. Одновременно новичку вменяется чувство признательности, благодарности и даже долга, который впо-

следствии принято отдавать. Характерно, что практически во всех группах наряду с «эффективностью» постоянно подчеркивается «легкость» освоения предлагаемой психотехники: авторы рекламных проспектов и брошюр прекрасно осознают, что перспектива длительных и сложных занятий вряд ли привлечет новых адептов. Процессы, происходящее в сознании человека, использующего эти психотехники, интерпретируются не с точки зрения научной парадигмы с присущей ей констатацией еще не познанного, но с помощью языка, изобретенного основателем движения. При этом используются как термины традиционных религий, так и наукообразные приемы (например, в группах Трансцендентальной Медитации). Ложный контекст часто превращает практики из инструмента совершенствования в способ влияния на личность. Далее происходящее в группе зависит, прежде всего, от истинных задач и морального облика ее руководства.

По сравнению с классическими религиозными системами, где рядовой верующий обычно выступает в качестве пассивного участника культовых церемоний и просителя божественной милости, новые религиозные движения переносят центр тяжести индивидуальной и коллективной работы своих последователей в сферу «обновления человеческой субъективности», порождая у них, как пишет А.А. Ткачева, чувство уверенности в своих силах, в своей значимости. При этом самогипнотические состояния экстаза или спокойная отрешенность и большая психологическая стабильность, приписываются действию сверхъестественного начала [Ткачева, 1991. С. 195].

Другим отличием от традиционных религиозно-этнических систем является повсеместное изменение социального контекста использования сложных индивидуальных практик. Если до XX в. ими занимались своего рода «маргиналы» религиозных традиций (суфии, санньясины, монахи), отказавшиеся от активной жизни в обществе, то во многих новых религиозных движениях декларируется пригодность таких практик для любого человека, часто достигаемая существенным упрощением мировоззренческого контекста и абсолютизацией одной из техник. При этом многие из движений все-таки стремятся к сохранению иллюзии иерархии самих практик и. соответственно.

доступа к ним. Выразаться это может в ступенях посвящения, успешности продвижения на пути к Богу или его земному воплощению, прохождении системы курсов и т.д. Освоение этой иерархической системы всегда связано со степенью и сроком участия в деятельности религиозной общины, а иногда и с денежным эквивалентом (Рейки, Трансцендентальная медитация, Дианетика).

Практические приемы («техники») саморегуляции сознания («духовной работы») – наиболее ценный аспект традиционных этнических и религиозных систем, знакомство с которыми происходит сегодня для многих россиян в рамках участия в новых религиозных движениях. Несмотря на то, что лидеры движений часто стремятся использовать эти приемы в своих целях, сам факт их популярности и широкого практического применения обнажает преобладание психотерапевтического фактора привлекательности новых религиозных движений над собственно духовным или религиозным.

ГЛАВА ПЯТАЯ

СОВРЕМЕННАЯ ЭЗОТЕРИЧЕСКАЯ СУБКУЛЬТУРА

Понятие эзотерической субкультуры

В своем известном романе «Маятник Фуко» У.Эко показал стадии погружения современного западного человека в сферу эзотерического, тайного знания, завершившегося тотальным абсурдом и катастрофой. Конечно, фантастическая действительность романа далека от реальной жизни, тем не менее, очевидно, что многие наши современники находятся «на Пути», в поиске «нового знания» и зачастую «теряют чувство грани между традиционной истиной и архипелагом удивительного» [Эко, 1995. С. 322].

Новые религиозные движения, центры восточных религий (буддийские, индуистские, суфийские), астрологические школы, группы оккультного знания, тренинги духовного развития и семинары личностного роста – на первый взгляд, эти явления далеки друг от друга. Одни движения принято относить к традиционной религиозности, другие – к нетрадиционной, третьи – далекие от какой бы то ни было религиозности – к психологическим, или парапсихологическим, школам. Однако, если взглянуть на эти группы как на единое целое, станет очевидным, что границы между ними гораздо прозрачнее, чем это представляется исследователям, стоящим перед необходимостью давать определение и классифицировать явление, находящееся еще в процессе формирования. В отношении неоиндуистов исследователями замечен «постоянный дрейф из одной группы в другую»: «Вчерашний приверженец *буддхи-йоги* сегодня может примерить на себя *Тантру*, а завтра переместиться к *“перихианцам”*. Критерием правильности доктрины и компетентности наставника оказывается скорость, с которой возникают искомые “переживания”» [Ткачева, 1999. С. 485]. Но многие не ограничивают себя изучением лишь одной религиоз-

ной традиции, неоиндуистской, необуддийской, неоязыческой и др. Зачастую одни и те же люди одновременно являются членами совершенно разных групп (посещают занятия Суфийского ордена и центр преданных Сатья Саи Бабы; практикуют как астрологи, целители и психотерапевты одновременно; обладают дипломами Мастера Рейки и инструктора по трансперсональной психотерапии, а также входят в одну из групп тибетского буддизма).

В действительности здесь нет противоречия, так как существует некая основа, единая для всех этих объединений, отражающая не особенности учения той или иной группы, но состояние умов людей, посещающих их собрания. Это проявляется в основах мировоззрения, в представлениях о мире, о себе, о социуме. Существует даже особый язык, проявляющийся не только в отношении лексики, но и в самом строе речи, позволяющий adeptам понимать друг друга, даже если они входят в совершенно разные группы.

Непримиримый противник новой религиозности А. Дворкин, посвятивший рассмотрению данного явления ряд своих работ, в том числе объемный том «Сектоведение», видит сходство всех описываемых им движений (он называет их *сектами*: мормонов, иеговистов, «Церкви Объединения» Сан Мён Муна, «Общества сознания Кришны», Трансцендентальной медитации, движения последователей Порфирия Иванова и «Братства Виссариона» и т.д.) в противопоставлении православию. Он отмечает, что «при более внимательном изучении этого движения вырисовывается поразительное единство всего, что там происходит... Это единство обеспечивается даже не столько общностью взглядов, сколько особым мистическим отношением к жизни, которое питается контактами со сверхъестественным миром» [Дворкин, 2000. С. 626].

Таким образом, можно утверждать, что все эти разнородные группы и движения объединяются в единое целое, в особую *субкультуру*, которую условно можно назвать *эзотерической*, со своими организационными центрами, духовными лидерами, печатными изданиями, магазинами, туристическими агентствами.

В отношении рассматриваемой *субкультуры* понятие эзотерического носит, конечно, условный характер, если под эзо-

терикой понимать «скрытое знание», передаваемое по традиции от посвященного учителя ученику. Но в современных эзотерических учениях нет зашифрованных, тайных знаний. Напротив, они обращены ко всем.

Сейчас в Москве литературу, содержащую *эзотерические* знания, можно приобрести на книжных развалах или в специальных магазинах, но тяга людей к тайне столь велика, что они продолжают называть эти книги *эзотерическими*. Один из персонажей романа «Маятник Фуко» говорит: «Я выписал из Франции ежегодный справочник всех тайных обществ, существующих на сегодняшний день в мире, и не спрашивайте меня, откуда взялся общедоступный справочник тайных обществ; он просто существует... с адресами, номерами телефонов, почтовыми индексами...» [Эко, 1995. С. 305]. Такова *эзотерическая субкультура*: ее лидерам необходимо создавать ощущение таинственности, скрытого знания, недосказанности, чтобы написать об этом в рекламных проспектах. При этом, однако, считается, что *истинное знание* передается невербальным путем, поэтому столь важны *инициации* (религиозные посвящения), личный контакт с учителем.

Название «эзотерическая субкультура» представляется нам наиболее адекватным, в первую очередь, потому что сами участники групп и течений духовного развития на вопрос, чем именно они занимаются, – в большинстве случаев отвечают: *эзотерикой*. Существует огромная литература, созданная участниками *эзотерической субкультуры* и посвященная разнообразным религиозно-философским учениям мистического и оккультного характера, объединенным под общим понятием *эзотеризма*. В частности, в книге В.М. Розина «Путешествие в страну эзотерической Реальности» в качестве избранных эзотерических учений наряду с буддизмом рассматриваются учения Шри Ауробиндо, Рудольфа Штайнера, Даниила Андреева, Кришнамурти и Карлоса Кастанеды.

Пожалуй, самое современное и всеобъемлющее определение *эзотерического* дал Ю.В. Курносов в статье «К вопросу об устойчивости эзотеризма как элемента духовно-идеологических религиозных систем». Он определяет *эзотеризм* как «культурно-исторический феномен, сущность которого состоит в от-

ражении в виде духовно-идеологической системы паранаучных знаний специфической области общественного сознания, связанной с деятельностью оккультно-мистических и других закрытых объединений». Кроме того, Ю.В. Курносов предлагает свою классификацию основных эзотерических направлений: *высший эзотеризм* (теургия, теология), *классический эзотеризм* (каббала, магия, таро, астрология, дзен, йога, алхимия, веданта), *светские виды эзотеризма* (масонство, гностицизм, теософия, антропософия, парапсихология), *прикладной эзотеризм* (хиромантия, графология, физиогномика), *народный эзотеризм* (деревенская магия, колдовство, гадание, целительство), *новейший эзотеризм* (трансцендентный ментализм, психосинтез, сайентология) [Курносов, 1998. С. 75]. В рамках эзотерической субкультуры представлены все эти направления, причем каждое из них стремится к интеграции всего существующего в этой области опыта.

В современной литературе можно найти и определение «человека эзотерического». В.М. Розин в статье «Эзотеризм как форма индивидуальной и социальной жизни» пишет, что суть классического эзотерического мироощущения можно передать при помощи трех тезисов: 1. Наш обычный мир, культура, разум – неистинны или иллюзорны; 2. Существует другой, подлинный мир (другая реальность), где человек может найти свое спасение, обрести истинное существование; 3. Человек может войти в этот подлинный мир, но для этого он должен изменить свою жизнь, решительно переделать себя. «Собственно, жизненный путь эзотерика сводится к подобной переделке, включающей духовную работу и психотехнику» [Розин, 2001. С. 116]. Таким образом, эзотерик существенно отличается от обычного человека: для него внешнее и внутреннее совпадают (в окружающей действительности он видит только *знаки*, эзотерические символы и воплощения его переживаний), у него отсутствуют желания и устремления, не отвечающие эзотерическому учению, он может входить в измененные состояния сознания и т.д. Во многих случаях эзотерик начинает выстраивать в соответствии со своими идеалами новый мир, параллельный существующим социальным отношениям и втяги-

вать в этот мир других людей, сподвижников и учеников, создавая свою *эзотерическую Вселенную*.

Невозможно четко определить границы эзотерической субкультуры, впрочем, это одно из отличительных свойств любой субкультуры (об этом, в частности, пишет Т. Щепанская – самый известный в нашей стране исследователь субкультур). Существует широкая палитра названий и терминов для обозначения явлений современной религиозности: «новая духовность», новые религиозные движения, New Age, нетрадиционные религии, неовосточные религии и т.д. Большинство подобных групп активно отрицают свой религиозный характер и предпочитают называться «духовными университетами» (например, Международный Духовный Университет Брахма Кумарис), «центрами самосовершенствования», «клубами», «ассоциациями» и т.п. Также многие группы отрешаются от движения New Age, претендуя на собственную эксклюзивность, «истинную» принадлежность к той или иной *Традиции* (см. Главу 1).

В самом общем виде можно сказать, что *эзотерическую субкультуру* формируют движение New Age, современные модификации восточных религий, и направления, основанные на синтезе различных техник и подходов: от приемов, разработанных современной психологией, до всевозможных мистических и шаманских практик. Кроме того, в *эзотерическую субкультуру* входят некоторые научные и квазинаучные организации (границу провести довольно сложно, ведь даже такой скандально известный эзотерик, как Г. Грабовой, является академиком РАН, как, впрочем, и многих других академий), где, по выражению одного из известных отечественных эзотерических деятелей, А. Свияша, разработано «несколько научных теорий, объясняющих явления Непроявленного мира» [Свияш, 1998. С. 49]. На периферии эзотерической субкультуры находятся классические новые религиозные движения, такие как Церковь Объединения, Общество сознания Кришны и др., обладающие четкой организационной структурой, оформленным учением и системой членства. Тем не менее, очень часто члены подобных организаций до вступления в НРД или после выхода из него находятся в свободном поиске себя среди аморф-

ных групп эзотерической субкультуры. Кроме того, как правило, отдельные практики, идеи и термины, являющиеся частью доктрины того или иного НРД, в отрыве от контекста активно используются эзотерической субкультурой.

Исследователь новой религиозности Б. Фаликов пишет: «Наложившись на астрологическое пророчество, новый синтез восточных религий и западного оккультизма, сформулированный на языке современной науки (психологии и новой физики), приобрел невиданный прежде размах» [Фаликов, 1997. С. 12]. Но определить, хотя бы приблизительно, общее число участников эзотерической субкультуры не представляется возможным. Единственной отправной точкой может служить тираж издаваемых книг, посвященных данной тематике. Во всяком случае, можно предположить, что в Москве в *эзотерическую субкультуру* входят несколько десятков тысяч человек. По данным социологических опросов в 2003 г. 42% россиян верят в астрологию, 25% – в реинкарнацию, 34% – в НЛО, причем по всем вопросам эти показатели неуклонно растут по сравнению с данными предыдущих опросов. Интересно, что в группе молодежи до 25 лет процент людей, верящих в астрологические прогнозы и другие «эзотерические практики» (НЛО, магию, оккультизм), значительно выше по сравнению с другими группами населения – до 50 %. Б. Дубин, анализируя тенденции современной массовой религиозной культуры, отмечает, что даже те, кто декларирует свою принадлежность к православию, скорее верят в приметы, вещие сны и гороскопы, чем в ад, рай и вечную жизнь. Тем более, что для подавляющего большинства христианская вера имеет общее «психологическое значение, эмоционально успокаивая в мыслях, но как бы не накладывая собственно религиозных обязательств, не выступая в качестве коллективного нормативного поведения»: 48% респондентов в группе верующих отвечают, что «религия заставляет задумываться о смысле жизни, о душе», 45% видят значение религии в том, что она помогает быть терпимее к людям. Таким образом, отмечает Б. Дубин, «вера много приобретает оккультно-магический характер, возникает своеобразное “многоверие” – ценностный политеизм» [Дубин, 2004. С. 40].

Достаточно показательный случай, характеризующий своеобразный «политеизм» участников эзотерической субкультуры, произошел в Москве в апреле 1994 г. во время так называемого «семинара по суфийским практикам», который проводил учитель из Италии, последователь Раджниша, с *санньясинским* именем Ведея. Занятия проходили каждый день по 6-7 часов в течение недели и состояли из суфийского вращения, громкого зикра и разнообразных практик, изобретенных Раджнишем, включая динамическую медитацию и *джигареш* – говорение бессмыслицы. В последний день занятий во время обеденного перерыва одна из активных участниц семинара радостно воскликнула: «Замечательная выдалась в этом году Страстная неделя! Завтра Пасха – в церковь пойдём». Большинство с ней согласилось, видимо это было в порядке вещей. Некоторые, правда, довольно неприязненно отозвались об атмосфере православного храма, утверждая, что там «энергетика тягостная». Но, в основном, все считали, что какая бы ни была «энергетика» («дело не том, что она плохая, просто она другая», – утверждали знатоки), а идти на Пасху надо [ГМА, 1994].

Представители эзотерической субкультуры, действительно, не видят проблемы в подобном смешении, они не считают, что происходит профанация религиозной традиции, ведь в соответствии с эзотерическими представлениями все религии имеют один тайный высший источник, и задача эзотерика «взять главное» из каждой религии и приблизиться к этому источнику, обрести это высшее знание. Так, один из современных эзотерических учителей, специалист по нумерологии, суфий ордена *тиджани*, последователь Р. Генона и ученик одного из известных индийских гуру Бабаджи Ф. Боллак, создавший в Швейцарии коммуну для приверженцев «эзотерического» образа жизни, убежден, что все религии – проявление одной истины: «В сердцевине – вера. Все одинаково – только методы различны. Индийская традиция – традиция истоков человеческой сущности. Все остальные – адаптация этой изначальной традиции к различным состояниям» [ГМА, 1994].

Еще очевидней эта установка проявилась в идеях самого скандального индийского гуру – Бхагавана Шри Раджниша, или Ошо («растворенный в океане»), как его называют последова-

тели. Автор более 600 томов, среди которых книги об индуизме, суфизме, тантризме, дзен-буддизме, йоге, иудаизме и христианстве, Раджниш убеждает своих последователей в том, что это совсем неважно, какой религии придерживаться, значение имеет не учение, а практика, и критерий один – эффективность.

Весьма существенным является тот факт, что эзотерическая субкультура представляет собой международное явление. Большинство эзотерических групп являются филиалами международной организации, имеющей аналогичные отделения в странах Европы, Америки, Азии и даже Африки. Руководители этих организаций, духовные лидеры эзотерической субкультуры, постоянно находятся в пути в прямом смысле этого слова, ежегодно посещая каждый из филиалов. Во время визитов они читают лекции, проводят семинары, посвящают в члены организации новых адептов. Для каждого члена организации очередной приезд Учителя становится важнейшим духовным событием. Но они и сами не сидят на месте. Легко пересекая государственные границы, современные эзотерики создали новый вид туризма – религиозный, или эзотерический. Еще в начале 1990-х годов центр «Путь к себе» открыл первое туристическое агентство, специализирующееся на организации поездок в ашрамы Индии и Непала. В настоящее время – это одно из важнейших направлений туристической индустрии. Одно из турагентств выпустило специальный путеводитель по ашрамам Индии, где помимо обычной информации о стране, приведена краткая справка об основах учения и условиях проживания на территории основных, наиболее популярных, ашрамов [Индия: Ашрамы, 2004].

Показательно, что наличие на территории России (и стран СНГ) районов традиционного распространения буддизма, суфийских орденов почти не оказывает влияния на современную эзотерическую субкультуру. Паломничество в Калмыкию, Бурятию или Среднюю Азию не пользуется популярностью, единичные случаи, когда это все же происходит, носят вторичный характер, т.е. совершаются уже после знакомства с эзотерическим учением, пришедшим к нам с Запада. Таким образом, очевидно, что восприятие той или иной традиции никогда не

происходит напрямую, необходима адаптация учения в соответствии с особенностями «западного» менталитета и образа жизни, и, что также немаловажно, – создание универсальной организационной формы его распространения.

Этот тип эзотерики возник и получил массовое распространение в США и странах Западной Европы в 70-е – 80-е годы XX в. Различные эзотерические учения, существовавшие в предшествующую эпоху (прежде всего, Теософское общество, группы оккультного плана) носили единичный и элитарный характер, тогда как современная эзотерика – это явление массовой культуры. Тем не менее, в России важную роль в распространении современных эзотерических учений, которое началось в конце 1980-х – начале 1990-х годов, сыграла популярность идей Е. Блаватской и, как пишет А.А. Ткачева, «своеобразный культ, сложившийся вокруг семейства Рерихов». О своеобразии религиозно-культурной ситуации, сформировавшейся в этот период в России, рассказывается в книге «Хроники Российской Саньясы». Автор утверждает, что в это время возникли «уникальные условия, в которых произошло становление особого, самобытного поколения духовных искателей, которое мы стали называть Российской Саньясой» [Лебедько, 2000. С. 9–11]. Книга представляет собой рассказы о «людях Пути», целиком посвятивших себя духовному поиску, но не ушедших при этом в монастыри, ашрамы и т.п., то есть оставшихся в рамках эзотерической субкультуры.

В социологии под *субкультурой* понимают особую форму организации людей, «автономное целостное образование внутри господствующей культуры, определяющее стиль жизни и мышления ее носителей, отличающееся своими обычаями, нормами, комплексами ценностей и даже институтами» [Современная западная социология, 1990. С. 336].

Это понятие активно стало использоваться, начиная с 60–70-х годов XX в. в связи с появлением так называемой «контркультуры», или движения хиппи. В настоящее время, *субкультура* уже не предполагает обязательного противопоставления официальной культуре, частица «суб-» означает лишь иной таксономический уровень – подсистему более широкой культурной общности. Т. Щепанская отмечает, что слово «субкуль-

тура» звучит теперь более нейтрально и указывает просто на своеобразие норм и ценностей, символики и атрибутики. При этом она подчеркивает, что «... мы должны отличать субкультуру как систему знаков и норм от сообщества, как локального уплотнения межличностных связей... существует тенденция их отождествлять, описывая едва ли не любое наблюдаемое сообщество, обладающее общей символикой, как “субкультуру”» [Щепанская, 2004. С. 28]. В данном случае, действительно, существует некий символический код, единый для всех групп и объединений эзотерической субкультуры, так же, как и представление об их общности, противостоянии социальной действительности, но каждая группа представляет собой отдельное сообщество, сформировавшееся вокруг того или иного учения, практики, эзотерического лидера. Эти сообщества могут эволюционировать в ту или иную сторону, расширяться или сокращаться, сливаться с другими группами, или вовсе прекращать свое существование, но эзотерическая субкультура, породившая их, продолжает продуцировать все те же символические смыслы.

Центром формирования эзотерической субкультуры является крупный город, мегаполис. Известный американский теолог Х. Кокс в книге «Мирской град» писал, что расцвет городской цивилизации (урбанизации) и упадок традиционной религии являются важнейшими вехами нашего времени, причем оба эти явления взаимосвязаны. Город расширился до таких пределов, что включил в себя мир, и процесс, который, по его мнению, привел к такому положению вещей, называется секуляризацией. Современный человек воспринимает Вселенную как «Град человека»: «...это покинутое богами поле исследовательской деятельности человека». В современном мире существует множество «секулярных течений», – считает Кокс, но эти течения выражают себя в квазирелигиозных формах, либо приводят к столь радикальным изменениям религиозных систем, что уже не представляют опасности для процесса секуляризации [Сох, 1974. Р. 123].

Эзотерическая субкультура и современная психотерапия

В основе мировоззрения *эзотерической субкультуры* лежат не только восточные религии и традиции психотехнических упражнений, но и, в значительной степени, направления и школы западной психологии и психиатрии. Можно даже говорить об определенном «слиянии» науки и религии в области современной психологии. Как писал один из современных исследователей *новых нетрадиционных религий*, происходит «психологизация религии и сакрализация психологии» [Hanegraaff, 1997. P. 628].

В начале 1960-х годов С. Гроф, основатель трансперсональной психотерапии, писал: «Западная психология и психотерапия отвергает любую форму духовности как ненаучную, сколь бы она ни была совершенна и обоснована. В контексте механистической науки духовность приравнивается к примитивному предрассудку, невежеству или к клинической психопатологии. Правда, когда религиозное верование разделяется большой группой людей, внутри которой оно увековечено культурным программированием, это еще более или менее приемлемо для психиатров. В таких обстоятельствах обычные клинические критерии не применяются, общее верование не рассматривается как обязательный признак психопатологии» [Гроф, 1993. С.358]. Но в настоящее время подобное положение дел уже отошло в прошлое.

А. Уоттс, американский философ, ученик Д. Судзуки, последователь дзен-буддизма, в своем «провокационном очерке» «Психотерапия. Восток и Запад» (1960) писал: «... до сих пор никто не пытался выявить какие-либо общие базовые элементы в методах и целях психотерапии, с одной стороны, и буддизма, веданты, йоги и даосизма, с другой. Последние, скорее всего, не являются методами психотерапии в прямом смысле, однако между ними существует сходство, достаточное, чтобы счесть их сравнение возможным». Психотерапия и восточные религии (Уоттс называл их «учениями освобождения») имеют, по его мнению, две существенные точки соприкосновения: благодаря им происходит трансформация сознания, внутреннего

ощущения собственного существования и освобождение личности от форм условностей, навязываемых ей общественными институтами. Основная проблем западного человека, сталкивающегося с той или иной формой восточной практики, утверждает А. Уоттс, заключается в том, «что наше незнание восточных культур и их изощренность создают атмосферу тайны, на которую мы проецируем свои собственные фантазии. На самом деле, основной целью этих учений является нечто удивительно простое, по сравнению с чем все эти сложности с психической энергией и реинкарнацией, сверхчеловеческими способностями махатм и оккультизмом кажутся туманом, в котором доверчивый исследователь может заблудиться надолго» [Уоттс, 1997. С. 10].

А. Уоттс был одним из первых, кто заговорил о психотерапевтическом аспекте религии. Сейчас психологи воспринимают это как исходный постулат в своей работе по интеграции религиозных традиций в психотерапевтическую практику. В Москве с 1992 г. действует Институт психотерапии, в рамках которого происходит подготовка специалистов по психотерапии, наркологов, психологов, проводятся научные исследования по психотерапии и нейрофизиологии, а также оказывается психотерапевтическая помощь. Среди основных семинаров института: восточные техники (йога, цигун, работа с чакрами, тайцзицюань и т.д.), холотропное дыхание, работа с мандалами, различные техники введения в измененные состояния сознания, биоэнергетика, т.е. многое из тех практик, упоминание о которых мы можем найти в справочнике по новым религиям.

В монографии Е. А. Торчинова «Религии мира. Опыт за пределами», являющейся попыткой представить религию в качестве целостного психологического феномена, автор, основываясь на исследованиях С. Грофа, вводит в сферу академического исследования религии термины трансперсональной психологии (см. Главу 1). Он развивает и обосновывает принципиально новый подход к истолкованию феномена религии, исходя из понятия глубинного религиозного опыта как особой психологической реальности и активно используя разработки представителей трансперсональной психологии. Е.А.Торчинов предлагает называть методы достижения тех или иных глубин-

ных трансперсональных состояний психотехникой, а сами эти состояния – трансперсональными переживаниями: «Именно трансперсональные переживания различных типов являются основой и религиозного опыта, и религии как таковой» [Торчинов, 1998. С. 41].

Исследователи психотерапии в своей институциональной саморефлексии идут еще дальше, в частности, популярной темой стало рассмотрение психоанализа как нового типа религии. Так, исследователь творчества З. Фрейда Ф. Саллоуэй замечает: «Немногие научные теории могли бы сравниться с психоаналитическим движением по части обилия признаков культа и воинственности, а также всепроникающего присутствия религиозной ауры». Он приходит к выводу, что «такая дисциплина как психоанализ, которая постоянно вызывала у своих приверженцев заметный религиозный пыл, становилась все более похожей на религию и в своей социальной организации, и у нее появилось свое собственное “светское духовенство” в виде целителей души» [цит. по: Нолл, 1998. С. 97].

Социологи религии Р. Старк и У.С. Бейнбридж, одни из первых исследователей НРД, пишут, что «культы имеют особенно сильную тенденцию появляться там, где большие группы людей ищут помощи в разрешении тяжелых личных проблем. Обширные зоны психотерапии, реабилитации и личностного развития были особенно плодотворны для культа». Они отмечают, что многие психотерапевтические службы, включая и те, которые были созданы непосредственными последователями З. Фрейда – К. Юнгом, О. Ранком, В. Райхом – переросли в культовые движения. В целом, психоанализ они определяют как «культ клиента». З. Фрейд и его последователи утверждали, что все религии были массовыми иллюзиями, коллективными неврозами или даже коллективным психозами. Основной причиной враждебности основоположника психоанализа по отношению к религии был тот факт, что психоанализ сам по себе являлся «культом клиента, стремившегося утвердиться у самой границы религии». Несомненно, З. Фрейд предлагал «набор компенсаторов, часть из которых слишком сильно выходила за рамки господствующей христианской культуры. Ата-

кую традиционные религии, психоанализ недвусмысленно намеревался занять их место» [Stark, Bainbridge, 1985. P. 189].

Для К. Юнга психоанализ, действительно, превратился в религиозный культ. Основное открытие Юнга состоит в том, что сознание не тождественно мозгу. Можно сказать, что уже одним этим положением он заложил основы не только современной психологии, но и современной религиозности. В разработанном К. Юнгом учении о коллективном бессознательном он в значительной степени отошел от европейской традиции понимания осознания и использовал элементы восточных философских учений: буддизма, неоведанты, даосизма и т.д. Общими для всех этих учений было представление о карме, о том, что сознание человека в значительной степени определяется особенностями протекания его кармических воплощений.

Современный исследователь жизни и творчества К. Юнга Р. Нолл писал: «Для многих Юнг является героем и даже богом. Его наиболее известный облик (мудрого старца) стал основной иконой для новейших неоязыческих движений, в частности, существенно повлиявшей на современную духовность New Age во всех ее проявлениях». Как убедительно доказывает Р. Нолл, для К. Юнга психологический анализ выступал, в первую очередь, как способ посвящения в мистику и в целом представлял собой попытку использования старых культов для достижения новых религиозных возможностей. В известном письме З. Фрейду, ставшим, по мнению исследователей, одной из причин их разрыва, К. Юнг писал: «Психоанализу, думаю мне, надо дать время, чтобы он мог из многих центров проникнуть в сознание народов, снова пробудить у интеллигенции вкус к символам и мифам, осторожно вернуть Христу образ пророчесствующего бога виноградной лозы, каким он когда-то был, и таким образом впитать в себя экстаическую энергию христианства, свести все к одному концу, сделать из культа и священного мифа то, чем они были, а именно пьяняще-радостный праздник, в котором этическое и животные начала слиты воедино. Именно в этом и заключалась великая целесообразность древней религии» [цит. по: Нолл, 1998. С. 103].

Вплоть до настоящего времени мир юнгианских аналитиков является «замкнутым, сосредоточенным на себе, островным

сообществом, чаще всего оторванным от университетов и колледжей, основных течений в медицине, клинической психологии, психиатрии, а также в когнитивных и неврологических науках» [Нолл, 1998. С. 423].

Ученики К. Юнга переходили в движение New Age, некоторые стали учениками Г. Гурджиева¹, членами Теософского Общества. Э. Орейдж, редактор журнала «The New Age», был серьезно увлечен метафизической системой П. Успенского. После Первой мировой войны Э. Орейдж организовал психоаналитическую группу, целью которой было создание новой формы лечения, отличной как от фрейдизма, так и от юнгианства. К 1921 г. эта группа сосредоточилась на исследовании методов психосинтеза, призванных не «разрывать человеческую личность на куски» (как традиционный фрейдистский психоанализ), а способствовать ее лучшей интеграции. В настоящее время эта установка на «целостность» стала доминирующей в эзотерической субкультуре.

Другим психологическим направлением, легшим в основу эзотерической субкультуры, стала трансперсональная психология. Основатель этого направления, Станислав Гроф, эмигрировал в 1960-е годы из Чехословакии в США, где возглавил отделение психиатрических исследований в Психиатрическом исследовательском центре в штате Мэриленд. Основной идеей С. Грофа является то, что человек, страдающий различными психологическими отклонениями, должен вторично пережить и тем самым изжить травму рождения или физиологически отягченный опыт своего перинатального развития, либо даже некоторую отдаленную травму своего кармического предка или всей нации, к которой он принадлежит.

Существует две разновидности методики трансперсональной психотерапии. Первая – это ЛСД-терапия. Когда в середине 1970-х годов ЛСД был запрещен, Гроф стал использовать другой способ перехода в измененное состояние сознания, –

¹ Г. Гурджиев (1874 – 1949) – знаменитый мистик, создатель оригинального эзотерического учения, харизматический гуру. Учение Г. получило известность во многом благодаря сочинениям его ученика – П. Успенского.

практику холотропного («целостного») дыхания, т. е. интенсивные дыхательные упражнения, благодаря которым достигается гипервентиляция легких, как правило, сопровождаемые специальной музыкой. *Холотропным* Гроф называет сознание без определенных границ, которому открыт доступ к различным аспектам реальности без посредства органов чувств. Для *холотропного* сознания «вещественность и непрерывность материи является иллюзией... прошлое и будущее можно эмпирически перенести в настоящий момент; можно иметь опыт пребывания в нескольких местах одновременно; можно пережить несколько временных систем сразу; можно быть частью и одновременно целым; что-то может быть одновременно верным и неверным и т.д.» [Гроф, 1993. С. 112]

Сформулированные С. Грофом понятия *перинатального* и *трансперсонального* опыта стали важнейшей составной частью мировоззренческой системы эзотерической субкультуры, активно используется его терминология: *перинатальные материцы, холотропное сознание*. Он утверждает, что его метод не носит медицинского характера, а является способом психологического расширения личности. По Грофу, в основе большинства страхов лежит фундаментальный страх перед рождением-смертью. Вторично пережив рождение-смерть, человек перестает бояться и только тогда становится полноценной личностью. Находящиеся в измененном состоянии сознания пациенты «входят в перинатальную область и сталкиваются с двойным опытом рождения и смерти», при этом они обычно осознают, что искаженность и неаутентичность в их жизни не ограничивается какой-то ее частью или областью: «Они неожиданно видят всю картину реальности и общую стратегию существования как ложную и неподлинную. Многие отношения и модели поведения, которые прежде воспринимались как естественные и были приняты без сомнений, теперь оказываются иррациональными и абсурдными. Становится ясно, что они вызваны страхом смерти и неразрешившейся травмой рождения. Те, кто завершает процесс смерти возрождением, подключаются к истинным духовным источникам и понимают, что корнями механистического и материалистического мировоззрения является страх рождения и страх смерти» [Гроф, 1993. С. 123].

В России группы *ребёфинга* (букв. «возрождение» от англ. Rebirth, практики, основанной на холотропном дыхании) начали возникать в начале 90-х годов. В настоящее время в Москве наряду с многочисленными мелкими группами существуют два основных центра, следующих методике, разработанной в трансперсональной психотерапии, – Ассоциация Свободного Дыхания, которой руководит С. Всехсвятский и Трансперсональный институт, директором которого является ученик С. Грофа Владимир Майков. Ребёфинг является одной из основополагающих техник в эзотерической субкультуре, его элементы используют практически все группы. Новичкам часто советуют «как следует продышаться», для того, чтобы «устранить блоки», избавиться от самых острых личных проблем и перейти к основной практике (в частности, в Суфийском центре) [ПМА, 1994].

С. Всехсвятский назвал свою группу «Свободное дыхание», т.е. «дыхание, с одной стороны, освобожденное от личности, а, с другой стороны, освобождающее личность» [ПМА, 1996]. Считается, что у любого взрослого человека дыхание сильно искажено. За это человек платит «половиной иммунитета и половиной продолжительности жизни», т.е. предполагается, что при нормальном дыхании при прочих равных условиях человек жил бы около 150 лет. Члены Ассоциации не ограничиваются только дыхательными практиками («использование других техник приводит к тому же результату»), понятие «свободное дыхание» приобрело характер метафоры. Свободное дыхание осмысливается как Путь Жизни и сочетает в себе помимо собственно ребёфинга другие дыхательные упражнения, техники по работе с телом, практики, заимствованные из восточных религиозных традиций (медитация и т.д.), близкие к «мистическим подходам». Члены Ассоциации определяют свою организацию как информационную, организационную и духовную «сеть», объединяющую людей, близких по духу. Около 50% являются практикующими медиками и психологами. Они осознают свою деятельность как посредничество между традиционной и нетрадиционной медициной и психологией. С. Всехсвятский считает, что для большинства людей стремление к трансперсональному является компенсаторным механизмом,

«им неуютно там, где они есть, и они начинают поиски чего-то иного» [ПМА, 1996].

Центры и лидеры эзотерической субкультуры

Важнейшую роль в формировании эзотерической субкультуры играют эзотерические центры, в первую очередь, – «Путь к себе», «Ямское поле», «Здесь и сейчас».

История **Центра «Путь к себе»** начинается с 1990 г., когда была создана редакция журнала «Путь к себе», выходящего тогда с подзаголовком «Журнал для тех, кто хочет изменить себя и обстоятельства». Автором проекта и главным редактором журнала в течение всего времени его существования была Александра Яковлева. Параллельно издавался вариант журнала на английском языке – «Inward Path». Журнал издавался тогда два раза в месяц, тиражом 50 000 экземпляров. Он стал первым изданием в России, посвященным проблемам народной медицины, целительства, движению New Age, восточным религиям и т.д. Вскоре, в 1991 г., вокруг журнала был создан центр с таким же названием, главной задачей которого было проведение семинаров с участием отечественных зарубежных специалистов, духовных лидеров, психологов, музыкантов и т.д. В Центре проходили выставки, концерты, была открыта торговля эзотерической литературой. Сначала у Центра не было постоянного помещения, но вскоре оно появилось: Каланчевская, 15. В 1993 г. Центр переехал в Дом культуры «Ямское поле» (м. «Белорусская»). К этому времени Центр состоял из редакции журнала, где продавалась эзотерическая литература, благовония, музыкальные кассеты и диски с медитативной музыкой, предметы для медитации, продукты (фиточай, изделия из сои), вегетарианского кафе, туристического агентства, организовавшего туры в Индию и Непал, огромной доски объявлений, где можно было узнать все об эзотерической жизни Москвы и, наконец, центра по организации семинаров с представителями самых различных психологических школ и восточных учений.

В 1993 г. при Центре «Путь к себе» был основан фонд для «финансирования проектов, повышающих самосознание людей». В задачи нового фонда входило:

- оказание помощи духовным лидерам;
- поддержка в организации духовных центров на территории России;
- приглашение зарубежных лидеров;
- создание первой в России духовной коммуны;
- организация поездок в холистические центры и коммуны разных стран мира;
- пропаганда идеологии развития личности в средствах массовой информации.

В том же году в связи с тем, что программа семинаров постоянно расширялась, и как считают их организаторы, «постепенно вышла за рамки тематики журнала», тренинговый центр стал самостоятельной организацией, занимающейся только проведением семинаров, но сохраняющей название «Путь к себе». Но в 1995 г., когда редакция журнала «Путь к себе» переживала период увлечения буддизмом, организаторы Центра заявили, что их программа и тематика журнала больше не совпадают, и решили сменить название и называться **центр «Открытый мир»**.

В рекламном проспекте было заявлено: «Центр “Открытый Мир” не ориентирован на какое-либо учение и не пропагандирует какого-либо учителя, предоставляя возможность выбора на основании расширения кругозора и непосредственного знакомства с лучшими представителями различных духовных путей, философских и психологических школ. Наша программа знакомит с различными подходами к гармоничному развитию и разными способами раскрытия творческого потенциала человека. Она включает духовные традиции России, Запада и Востока, трансперсональную психологию и телесно-ориентированную психотерапию, психологию бизнеса и многое другое. В нашей программе есть семинары, ориентированные на развитие творческих способностей и улучшение общего состояния (самочувствия) человека через укрепление психики в результате избавления от психологических блоков, от последствий стрессов и психических травм. Мы приглашаем только высоко-

профессиональных ведущих с большим опытом практической работы. Кроме того, при Центре создан Совет консультантов, в состав которого входят психологи, психотерапевты, духовные учителя, и мы обращаемся к ним за рекомендациями» [ПМА, 1996]. В случае иностранных ведущих Центр получал рекомендацию от Европейской ассоциации трансперсональных психологов или от таких зарубежных холистических центров, как «New-York Open Center» (США), Международная коммуна Findhorn (Шотландия) и др. Центр «Открытый мир» включил в свою программу семинары для тех, кто профессионально интересуется трансперсональной психологией и хотел бы повысить свою квалификацию. Кроме того, Центр содействовал созданию новой организации: «Фонда трансперсональной психологии», задачи которого – реализация сертификационных программ образования и повышения квалификации российских практических психологов и психотерапевтов, проведение конференций, способствующих развитию профессиональных контактов, обмен ведущими семинаров и тренингов.

Одним из основных постоянных семинаров Центра в середине 1990-х годов был курс «Жизненная сила», ведущий – Е. Файдыш (кандидат биологических наук, президент Фонда трансперсональной психологии, Европейской ассоциации трансперсональной психологии, советник Фонда за выживание человечества, автор книг «Измененные состояния сознания», «Сверхсознание», «Карма и психотравмы» и др). Е. Файдыш много лет занимался изучением магических традиций и шаманизмом, выступал организатором экспедиций в Сибирь, Шотландию, Северную Америку, Китай, Индию и т.д. В рамках его семинара, который он проводил также в США, Англии, Германии, Франции, Греции, предлагалось использование «древних и современных методик работы с жизненной энергией», среди них: «создание оптимальной психоэнергетической среды дома и в офисе», «настройка потоков жизненной силы на решение практических задач», «профилактика защиты от психоэнергетической агрессии». Все эти методики Файдыш стремился соотнести с практиками традиционных восточных религий и языческих культов, например, «модуляция жизненной энергией» рассматривалась на примерах индийской тантры, буддийской школы

дзогчен и даосизма. Также активно использовались элементы современных эзотерических систем, в частности, Рейки. Особое внимание на семинарах уделялось «опасностям неправильного использования» магических знаков и заклинаний, полученных, в частности, в результате *контактерства*, или связанных с «демоническими культами». В одном из своих выступлений, проходивших в Центре, Е. Файдыш утверждал, что «приобретенные на семинаре практические навыки» необходимы каждому: даже если у вас нет выраженной проблемы, они «могут быть полезны для решения задач жизненного тонуса» [ПМА, 1996].

Около 50% ведущих семинаров Центра «Открытый Мир» – иностранцы, в основном – из США, а также из Швеции, Голландии, Великобритании (в частности, представители известной коммуны New Age – Файдхорн, находящейся в Шотландии), Швейцарии (в частности, суфийский мастер Ф. Боллак) и др. ...

Важным направлением деятельности Центра стали так называемые «школы родительства» или «группы подготовки к естественным родам», в частности, Центр практического самопознания, гармонизации личности и семьи «Соцветье» и Центр первичного здоровья «Стихиаль». В последующие годы эти центры бурно развивались и в настоящее время в Москве и во всех крупных городах России успешно работают сотни центров по подготовке к домашним родам.

В 1996 г. центр «Путь к себе» опять переехал и в настоящее время занимает двухэтажное здание на Ленинградском проспекте, недалеко от станции м. «Белорусская». В настоящее время Центр представляет собой процветающее коммерческое предприятие, активно идет торговля разного рода эзотерическими товарами: благовониями, предметами для медитации, украшениями, дисками и кассетами с музыкой New Age, есть также отдел «Здоровая пища», где можно приобрести продукты из сои, травяные чаи, спраутс, пищевые добавки. Здесь есть и прекрасный книжный магазин, где можно найти книги по всем направлениям современной психологии, последние исследования в области религии, сочинения эзотериков, руководства по целительству, йоге, массажу, ароматерапии и т.п.... Руководители Центра продолжают организовывать встречи с авторами

ми книг, музыкантами, но атмосфера этих мероприятий существенно изменилась. Издание журнала прекратилось в 1998 г. Последние номера представляли собой дайджесты, сборники лучших публикаций журнала за все годы его существования с 1990 по 1997 гг. Причина закрытия журнала, признались члены редакции, не только в проблемах материального плана, но, в первую очередь, в том, что «выдохлась» основная идея: «Мы исписались, не знаем, что делать дальше» [ПМА, 1999-1].

За годы существования журнала несколько раз менялся и тираж журнала, и его содержание. Сначала сотрудники редакции увлекались движением New Age, затем в 1994-1995 гг. все публикации были посвящены исключительно буддизму. В последние годы редакция стала проповедовать принцип «единства всех религий», появились статьи, посвященные православию, исламу и т. д. В 1993 г. журнал выходил только один раз в месяц тиражом 200 000 экземпляров, в 1996 г. – 8 раз в год тиражом 12000 экземпляров.

Центр «Открытый Мир» продолжает действовать в качестве тренингового центра в одном здании с клубом «Ямское поле», который в настоящее время представляет собой магазин по продаже «эзотерических товаров», конкурирующий с магазином центра «Путь к себе». В клубе «Ямское поле» проводятся лекции, концерты, работает вегетарианское кафе.

В 1998–1999 гг. в Москве существовал еще один крупный центр эзотерической субкультуры – **Клуб «Здесь и сейчас»**, образованный, как и центр «Путь к себе», при редакции одноименного журнала. В Центре проводились разнообразные семинары (от ребёфинга до йоги), тренинги, концерты, встречи с лидерами эзотерической субкультуры, там работала книжная лавка и магазин «Здоровой пищи», а также получивший широкую известность «Чайный клуб».

В 1998 г. Журнал «Здесь и сейчас» выходил один раз в месяц тиражом 20 000 экземпляров. Автором проекта и издателем был Владимир Микедда. По образованию он – врач-терапевт, работал главным врачом больницы, увлекался нетрадиционной медициной. В 1991 г. В. Микедда оставил медицину, занялся бизнесом и через пять лет, по его собственному признанию, стал «успешным предпринимателем, имел не-

сколько прибыльных компаний в разных сферах бизнеса». Но вскоре него возникла масса проблем: «Озлобление, раздражение, постоянные мысли о работе и деньгах – вот мое внутреннее состояние того периода. Мозг работал в лихорадочном режиме прокруток прошлых негативных ситуаций и возможных проблем в будущем. Тогда, шаг за шагом, мучительно медленно, постоянно ошибаясь и попадая в тупики, я начал раскручивать негативные спирали своего состояния в обратную сторону... В конечном счете пришел к осознанию духовности. Этот путь занял у меня два года. За это время я полностью восстановил физическое, эмоциональное и духовное здоровье, изменил моральные принципы и жизненные установки, гармонизировал отношения в семье, приобрел много новых друзей и улучшил положение в бизнесе. Я понял, что такое счастье, красота, любовь» [Микеда, 1998. С. 2]. Тогда он решил создать журнал, который, как клуб, объединил бы вокруг себя всех, «кто хочет изменить себя и окружающий мир, тех, кто идет в этой жизни по ПУТИ личностного роста, тех, кто хочет расширить свои горизонты, хочет быть здоровым, счастливым и процветающим» (таков был девиз журнала).

В 1999 г В. Микеда начал работу над новым проектом – газетой «Искусство жить». В качестве основной цель газеты провозглашалось оказание помощи человеку, ставшему на путь «духовного совершенствования», то есть включенного в жизнь эзотерической субкультуры, или только собирающегося это сделать. В газете публиковалась информация о различных семинарах и конференциях, аналитические статьи об основных центрах, школах и тренингах, интервью с их руководителями, анонсы новых книг, аудио- и видеокассет, обзоры Интернет-ресурсов. Как отмечала редакция, газета «призвана стать информационно-аналитическим лоцманом» в море различных духовных движений, тренингов и семинаров. В частности, существовала постоянная рубрика «Как правильно выбрать тренинг».

В первом номере журнала была опубликована статья М. Щербакова «Кластерная теория интеграция». Автор – кандидат физических наук, директор института Развития личности, президент фонда «Новое поколение. XXI век», обладатель множе-

ства сертификатов различных психологических школ, автор ряда тренингов и обучающих программ по телесноориентированной терапии. Он писал о том, что в мире существует огромное множество школ, и каждая такая школа использует свой аппарат понятий, свою систему аксиом, и очень часто языки различных школ оперируют взаимонепереводимыми понятиями или, что еще хуже, используют одинаковые термины, но подразумевают различные их значения. Попытка обсуждать одно и то же явление с представителями различных школ может сравниться, по мнению автора, с «проектированием Вавилонской башни, после того, как Господь смешал языки строителей». При этом, «многие представители религиозно-эзотерических, да и психологических школ полагают, что их школа основана отнюдь не на модели, а на великой объективной истине». М. Щербаков предлагал рассматривать любую мировоззренческую систему, учение как модель. Он считал, что необходим новый язык для науки о сознании, но для этого нужно создать «универсальную модель сознания»: она должна интегрировать психологию, психотерапию, религию, биологию, эволюционную теорию, физиологию мозга и даже физику в одну систему, применимую на практике для анализа различных явлений сознания и построения новых психологических методик. [Щербаков, 1998. С. 22].

Среди эзотерических авторов массовому читателю, пожалуй, наиболее известен **Сергей Лазарев**. Начиная с 1993 по 2005 гг. он опубликовал одиннадцать книг под общим названием «Диагностика кармы». Наибольшую известность и популярность получила первая книга серии, в которой автор сформулировал основные положения своей концепции, названной им «системой полевой саморегуляции». Последующие книги написаны в форме ответов на вопросы многочисленных читателей и пациентов С. Лазарева. Название последней книги – «Завершение диалога» – заставляет предположить, что Лазарев решил, если не отказаться полностью от дальнейшей литературной деятельности, то, по крайней мере, закончить принесшую ему широкую известность серию «Диагностика кармы».

В настоящее время С. Лазарев выступает в качестве целителя и духовного учителя, регулярно выступая перед массовой

аудиторией. На официальном интернет-сайте С. Лазарева приведены многочисленные письма учеников, содержащие впечатления от посещения его лекций и семинаров, например: «Супруга написала записку о проблемах по гинекологии и сердцу. В течение лекции испытывала ощущения тепла в этих областях, хотя записка не зачитывалась. По-видимому, происходит контакт лектора с публикой и на подсознании происходит какая-то работа, и если человек подготовлен правильно к восприятию, происходит усвоение информации с последующим внешним положительным эффектом» [www.Lazarev.ru/opit.html]. Очевидно, мы имеем дело с эффектом очень сильного самовнушения среди почитателей С. Лазарева. Как следует из писем, ученики С. Лазарева постоянно слушают его лекции, записанные на аудиокассеты: дома, в машине, в метро и т.д.

С. Лазарев – самый признанный автор эзотерической субкультуры. Книги его расходятся миллионными тиражами (он сам является издателем своих книг). Несколько лет он прожил в Нью-Йорке, где открыл «Центр Лазарева». На вопрос, почему он стал работать в Америке, С. Лазарев отвечал: «В России мне верят, а мне нужно, чтобы иногда сомневались, потому что тогда я должен повышать свой уровень» [Лазарев, 1996. С. 15].

Основы концепции С. Лазарева изложены, главным образом, в первой книге, носящей подзаголовок «Система полевой саморегуляции» (имеется в виду биоэнергетическое поле человека). С. Лазарев утверждает, что в его книгах изложена «оригинальная концепция постижения законов духовного мира, который управляет миром материальным». Он предлагает свой метод «исследования кармы», который называет «графическим ясновидением»: «Система полевой саморегуляции – это обратная связь со Вселенной. Суть ее заключается в том, что любое действие человека, хорошее или плохое, через единство информационно-энергетического поля Вселенной возвращается к нему обратно». Сейчас, убежден автор «Диагностики кармы», происходит ускорение всех процессов во Вселенной: если раньше «механизм наказания» растягивался на несколько поколений и начинал проявляться болезнями и несчастиями у внуков и правнуков или в следующих жизнях виновника, то сейчас человек успевает расплатиться за свои поступки уже в

этой жизни – и своим здоровьем, и здоровьем детей. Также в настоящее время возросла чувствительность информационно-энергетического поля Вселенной, поэтому сейчас вред живой и неживой природе можно нанести не только физическими действиями или сильной эмоцией, но даже неосторожной мыслью» [Лазарев, 1994. С. 15].

В общих чертах, учение С. Лазарева заключается в следующем: все является *полем*, и Вселенная, и Земля, и общество, и человек («человек на 97% состоит из поля и только на 3% – из тела»); Бог – источник единого космического поля и его первопричина; любовь к Богу – высший уровень соединения человека с Богом, при отсутствии любви поле деформируется и тело погибает. Главная цель человека заключается в том, чтобы ни за что не «зацепляться». Читатели Лазарева верят, что *продиагностировав карму* по его методу, они могут избавиться от любой болезни, надо только раскаяться в своей «зацепке»: богатстве, семье, работе, имидже, любви, таланте, даже духовности, во всем, что «ниже любви к Богу». Таким образом, получается, что «информационное поле первично по отношению к телу и определяет его судьбу, характер и физическое состояние». Следовательно, можно сказать, что главными условиями физического здоровья является знание и соблюдение законов информационного поля Вселенной, законов Единства, духовности и любви [Лазарев, 1994. С. 35].

В учении С. Лазарева удивительным образом соединяются и глобальный подход, и вполне земные задачи: «Главным условием выживания в настоящий момент является основанное на принципах диалектики соединение того, что раньше было несоединимо. В осознании каждого современного человека должны существовать два противоположных процесса: отречение от мира, устремление к Космосу, святость – и реализация полученной информации, активные действия, повышенная практичность» [Лазарев, 1994. С. 37]. Речь идет, как утверждает автор, о новом мышлении, которое определит физическую и духовную структуру нового человека. Таким образом, человек, которому суждено выжить в ближайшие годы, должен быть, по Лазареву, одновременно святым, обычным человеком и дельцом.

Ключевым понятием его концепции является *карма*, под которой понимается «событийный ряд, переходящий из информационных структур в энергетические и реализующийся на физическом уровне», а также «реализация определенных программ, закодированных в информационно-энергетическом поле Вселенной». Механизм *кармы* – это отражение принципа единства человека со Вселенной.

Самые большие грехи на сегодня, как считает Лазарев, ведущие к накоплению «негативной кармы», это: прерывание беременности, мысли и поступки, «направленные на убийство божественных чувств в себе или в другом человеке» («предательство любви ради материальных благ»), сожаление о прошлом, настоящем или будущем, чувства ненависти и обиды, грубое отношение к людям, злословие в адрес живых и неживых предметов. В целом можно сказать, что в своем учении Лазарев синтезировал восточную философию (понятие кармы), экстрасенсорику и христианский морализм. Он объясняет ведические законы кармы с точки зрения биоэнергетики и дает обоснование библейских заповедей с точки зрения существования единого информационно-энергетического поля. Все эти открытия основываются на его личном ясновидении. Вот что сам Лазарев говорит об источнике своих прозрений: «Ко мне приезжает чеченка, я объясняю ей, как спасти ее детей и ее брата, она говорит: все совпадает с исламом. В Израиле после моего выступления ко мне подходит еврей и говорит: все это сказано в Торе. Православный: за исключением реинкарнации все это есть в христианстве. То же говорят мне индуисты и буддисты. Все спрашивают: “Из какой религии вы все это черпаете?” Я все это черпаю из энергетического поля человека, которое я вижу» [Лазарев, 1994. С. 13].

Другим популярным автором и духовным лидером эзотерической субкультуры является **А. Свияш**. Он – кандидат технических наук, психолог, парапсихолог, имеет дипломы нескольких эзотерических школ, посвящения в холодинамику, Рейки и другие целительские системы, является президентом Ассоциации центров духовного и физического совершенствования «Человек третьего тысячелетия». Также Свияш стал организатором центра «Разумный мир» и главным редактором одно-

именного журнала. В Центре обучающимся предлагаются тренинги-семинары по теме: «Гармоничное взаимодействие человека с окружающим миром при достижении своих целей». В ходе этого семинара участников знакомят с идеями «Общей теории кармических взаимодействий», обучают релаксации, медитации, «практическим упражнениям по получению из подсознания необходимой информации» и т.п. (например, «реинкарнационной медитации с поиском проблем, принесенных из прошлых жизней»). Кроме того, А. Свияш и сотрудники Центра по приглашению организаций проводят семинары на тему: «Почему у нас могут быть проблемы с деньгами», и индивидуальные консультации по проблемам в бизнесе, в личной и семейной жизни.

А. Свияш – автор трилогии: «Карма. Жизнь без конфликтов», «Карма. Исправляем ошибки» и «Карма. Решаем проблемы», изданной в популярной серии «Исцели себя сам. Разумный мир». В предисловии к первой книге сказано, что автор впервые дает «исчерпывающе полное изложение Общей теории кармических взаимодействий, обоснование методов кармической диагностики и «чистки» тонких тел, а также множество практических советов по использованию эзотерических знаний в повседневной жизни». В частности, в первой части трилогии он предлагает свое объяснение основных понятий кармической теории, описывает методы *кармической диагностики*. Свою основную задачу А. Свияш понимает как разъяснение читателю способов вступления на путь духовного совершенствования и освобождения от проблем, мешающих в личной и деловой жизни. Во второй части трилогии излагаются методы очищения *кармического, эфирного* и физических тел, изложение устройства *Непроявленного мира*. Наконец, в третьей части читателю предлагается методика формирования событий собственной жизни, способы «использования помощи Высших сил в сфере делового общения, карьеры и бизнеса» [Свияш, 1999].

Авессалома Подводного (псевдоним, настоящее имя скрывается под инициалами А.К.) с полным правом можно считать одним из ведущих российских эзотериков, или оккультных писателей, лидером эзотерической субкультуры.

Автор нескольких десятков книг по астрологии, целительству и психологии (среди основных его трудов «Трактаты», «Возвращенный оккультизм, или Повесть о тонкой семерке» в 2-х тт., «Каббалистическая астрология» в 8-ми тт., «Общая астрология» в 4-х тт., «Введение в синастрическую астрологию», «Эзотерическая астрология», «Каббала чисел», «Целительство» в 2-х частях), А.К. стремится сформировать собственную «эзотерическую реальность», или, по его выражению, – «философско-гуманитарную среду». В своих работах он создает сложную символическую систему, объединяющую различные уровни бытия: физический, эмоциональный, интеллектуальный, бытовой, социальный, этнический, духовный, космический. В основе этой системы – философия оккультизма, каббала, астрология, элементы современных направлений психологии (гештальт, рольфинг, трансперсональная психология, нейро-лингвистическое программирование, психосинтез), идеи нетрадиционной и восточной медицины.

Многочисленные переиздания книг Авессалома Подводного, поток людей, посещающих его лекции и тренинги, говорят о формировании стойкой читательской аудитории, погруженной в созданную им «эзотерическую реальность». В последние годы размах деятельности А.К. значительно вырос. Он опубликовал новые произведения: стихи, рассказы для детей, сборники афоризмов. Помимо издательства (или «гуманитарно-просветительского общества») «Аквамарин» и сформировавшегося на его базе Клуба читателей Авессалома Подводного возникла Школа «Человек среди людей» с тремя факультетами: астрологическим, психологическим и валеологическим. Разработанная учебная программа предполагает доскональное изучение произведений А.К. (список литературы состоит исключительно из его трудов), общение с А.К. посредством Интернета и участие в общих семинарах.

Авессалом Подводный живет в Москве, хотя часто ездит по городам России (несколько лет жил в Новосибирске, где начал создавать свою школу, уже не виртуальную, а реальную), странам СНГ и даже за границу со своими лекциями и семинарами.

Несмотря на то, что наибольшую известность Авессалом Подводный приобрел в качестве астролога, по его собственно-

му мнению он является, в первую очередь, современным эзотерическим писателем-философом. Работу над своими произведениями и их издание он воспринимает как важную миссию общечеловеческого масштаба: «Основные темы всех моих книг – человек во всех его проявлениях, разнообразие людей, их судеб, внешнего и внутреннего мира, связь между внешним и внутренним мирами, взаимодействия людей и искажения, возникающие при этом. Моя задача как автора – дать людям концептуальный аппарат и конкретные методы изучения себя и друг друга» [www.podvodny.ru/autoview.html].

Основные мировоззренческие принципы А.К. сформулировал уже в самой первой своей книге – «Трактаты», изданной в 1993 г. под псевдонимом А. Тихомиров:

1. Существует понятие кармы, трактуемое как религия, судьба, духовный путь;
2. Возможны различные пути духовного роста, не исключаящие друг друга (богопочитание, познание мира, труд без привязанности к его результату, концентрация, непосредственно-чувственное познание и др. – автором проводится аналогия с различными видами йоги);
3. Духовный рост предполагает свободу воли, но существует и наказание за отступление от закона духовного роста: удары судьбы, болезни, всевозможные несчастья.

Характерна для новой религиозности этическая позиция автора: правильным для человека является то, что в данный момент ведет к его духовному росту. Основным ограничителем духовного роста считается неправильное представление о возможностях высшего и низшего «я», неправильное распределение усилий. Важнейшими шагами на этом пути является «преодоление социальных штампов» и «самопознание». Имеется в виду, что читатель под воздействием книг А.К. пересматривает все свое мировосприятие, основы мировоззрения и поведенческие нормы, навязанные ему социумом. Каким именно образом осуществлять «самопознание» и «духовный рост», читателю подскажут особенности его астрологической карты и знание законов «тонкого мира» – и то, и другое можно найти в трудах Авессалома Подводного.

В работах Авессалома Подводного, как и в сочинениях ряда других современных эзотерических авторов (А. Свияш, С. Лазарев), происходит формирование особого языка эзотерической субкультуры. Особенность этого языка состоит, в частности, в активном употреблении определенных философских, психологических, биоэнергетических, оккультных терминов: *дух (Атман, высшее Я), эго, подсознание, психическая энергия, названия чакр (муладхара, свадхистхана, манипура, анахата, вишудха, аджна, сахасрара), тонкое и плотное тела, мыслеформы (ментальные сущности) и астросомы (астральные сущности), точка сборки (фиксация способа видения мира человеком)* и т.п.

В создании своей мировоззренческой системы Авессалом Подводный во многом опирается на идеи и терминологию, разработанную Даниилом Андреевым и изложенную им в известном произведении «Роза мира». Написанная в конце 1940-х годов в тюрьме, эта книга провозглашает наступление новой эпохи, создание некоей всеобщей *интеррелигии, религии итога*. Многие понятия, созданные автором «Розы Мира» или взятые им из сочинений оккультного плана, легли в основу особого профессионального языка представителей *эзотерической субкультуры: эгрегор, тонкий мир, эфирное тело, инвольтация* и др. *Эгрегоры* Д. Андреев характеризует как «инноматериальные образования, возникающие из некоторых психических выделений человечества над большими коллективами: племенами, государствами, некоторыми партиями и религиозными обществами», обладающие «временно сконцентрированным волевым зарядом и эквивалентом сознательности» [Андреев, 1991. С. 274].

Авессалом Подводный развивает это понятие, отмечая, что «эгрегор есть основная структурная единица тонкого мира». Наиболее известны *эгрегоры*, соответствующие религиям: христианский *эгрегор*, мусульманский, буддийский и т.д., но есть *эгрегор* и у государства, предприятия, семьи, этноса, клуба. Всякому событию в жизни коллектива или организации соответствует некоторое событие в жизни его *эгрегора*. Именно рассмотрению семейных, парных, профессиональных *эгрегоров* автор уделяет особое внимание. Само это понятие Авес-

салом Подводный связывает с попыткой осмыслить явления, сопутствующие молитве, которую в свою очередь он объясняет как «процесс прямой связи человека с тонким миром».

Авессалом Подводный прекрасно осознает, что в настоящее время происходит активное формирование некоего особого языка, осознает и свою роль в этом процессе. В частности, в его эссе, опубликованном в одном из номеров журнала «Путь к себе», поднимается вопрос: «Почему в русском языке появилось и стало совершенно литературным и общепринятым санскритское слово *карма*?» Автор предполагает, что судьбы людей, живущих в России, изменились, причем изменились настолько, что прежнее емкое и универсальное слово «судьба» перестало быть адекватным выражением того, что иначе именуется пышным словосочетанием «жизненный путь». Современное активное использование термина *карма* обусловлено тем, что смысл его более конкретен, с *кармой* «можно работать». Авессалом Подводный разделяет понятия *судьбы* и *кармы* следующим образом: *карма* – это «глубокий смысл, отчетливая структура и определенное значение», это работа над собой и «конкретные внешние жертвы», а *судьба* – это то, что происходит с человеком фатально и неизбежно. «Работа» с *кармой* заключается, в первую очередь, в желании человека превратить свою жизнь в осмысленное единое целое, то есть интегрировать все структуры: интеллектуальную, физическую, эмоциональную и т.д. В итоге человеку будет казаться, что «все без исключения события его внутренней и внешней жизни имеют чрезвычайное значение и некоторый дополнительный смысл, не сводимый к их прямому значению, может быть, пока скрытый или символический» [Авессалом Подводный, 1997. С.12]. Далее, в результате дальнейшего «духовного роста», должна произойти интеграция тела и психики, или, как говорит автор, «соединение тонкого и плотного тел», – самая сложная задача для современного человека. Как раз над этой проблемой активно работает Авессалом Подводный как астролог и целитель.

Комплекс построений, представляющих подобного рода интеграцию, А.К. представил в серии «Каббалистическая астрология». Особенность их в том, что автор не просто активно ис-

пользует определенные философские, психологические, биоэнергетические и оккультные понятия, но пытается соединить все эти элементы воедино, создать единую непротиворечивую систему, в которую всегда можно включить новые элементы, новые подсистемы (например, теорию субличностей – это последняя по времени его теоретическая разработка). Таким образом, если рассматривать все его работы в совокупности, как единое учение (на что, безусловно, претендует автор), то становится очевидным, что создается своего рода *гипертекст*, в котором ищущий читатель может найти ответ на любой вопрос. Тот факт, что ответ предстанет перед ним в зашифрованном виде, заставит читателя глубже проникнуть в кодовую систему автора, в поисках скрытого смысла он будет вынужден изучить все труды Авессалома Подводного, искать с ним личного контакта, и, в конце концов, стать истинным адептом обретенного духовного учителя.

Мировоззрение Авессалома Подводного пронизано высоким пафосом осознания того, что человек живет не просто так, все, что с ним случается, предстает как результат определенной космической программы: «Мир ждет личных усилий человека, ведущих либо к повышению, либо к понижению его духовного уровня; создается Вселенная, наполненная смыслом, обращенная к человеку, ожидающая его непосредственного творческого воздействия» [Авессалом Подводный, 1992. С. 15].

Таким образом, астрология в трактовке А.К. становится, в первую очередь, духовным учением. Само по себе обращение к астрологу, а тем более, личное приобщение к таинству построения своей астрологической карты, является глубоко символическим поступком, выражающим неудовлетворенность человека существующим уровнем своего духовного развития, желанием перемен. Кроме того, трактовка карты невозможна без связи астролога с «тонким миром», с «сущностями высшего духовного уровня», т.е. с *эгрегорами*.

Сам псевдоним А.К. – «Авессалом Подводный» – на деле является именем некой «сущности», обитающей в «тонком мире», с которой на определенном этапе интереса к астрологии у А.К. возникла духовная связь, или, используя термин биоэнергетики, – «энергетический канал». Существует астрологическая

карта Авессалома Подводного, которая совершенно не соответствует карте самого А.К., а также портрет, на котором Авессалом Подводный изображен в виде мифологической птицы, имеющей некоторое сходство с орлом.

Среди отечественных астрологов Авессалом Подводный пользуется большим уважением, его система получила самые высокие оценки. Он является автором ряда учебников по астрологии, где приводит свою, несколько отличную от существующих, систему расчета астрологической карты и формулирует некоторые особенности трактовки астрологических аспектов.

Необходимо отметить, что астрология является существенной составной частью *эзотерической субкультуры*, ее часто включают в списки современных нетрадиционных религий. Астрология стоит у истоков возникновения движения New Age, лидеры которого считают, что в настоящее время происходят глобальные космические перемены, связанные с приходом «Века Водолея»: заканчивается космическая эпоха Рыб, длившаяся 2160 лет, и начинается эпоха Водолея (ось Земли перемещается в другое созвездие). Приход «Века Водолея» связывают с завершением «железного» века, или Кали-юги, и приходом нового «золотого» века, или Сатья-юги.

Как пишет П.С. Гуревич, «в настоящее время в России на фоне социального и духовного кризиса наблюдается всплеск интереса к астрологии, который усиленно подогревается средствами массовой информации, но научная общественность и духовенство выступают против навязывания населению астрологических представлений» [Религии народов современной России, 1999. С. 32]. Но как показывают данные социологических опросов, в современной России невелик процент людей абсолютно не интересующихся астрологией, здесь не существенны ни социальные, ни возрастные критерии, ни даже образование [Дубин, 2004. С. 39]. П.С. Гуревич высказывает общепринятую точку зрения о том, что астрология является лишь способом предсказания земных событий по расположению небесных светил. Однако в современных учениях существуют и даже преобладают иные подходы к сущности «науки о звездах». В работах современных отечественных астрологов – это,

в первую очередь, учение о законах бытия, о «космическом порядке», частью которого является человек.

Астролог В.Федоров в книге с характерным названием «Астрологический психоанализ и психотерапия» пишет: «Астрологический психоанализ позволяет разобраться конкретно в себе, уточнить особенности характера, выяснить причины тех или иных мыслей и чувств. Увидеть в себе доброе и злое во всем разнообразии и оттенках их проявления. Сделать выбор в своем отношении к ним. Если выбор сделан правильно, т.е. ориентирован на добро, то рано или поздно это приведет к гармонии и счастью» [Федоров, 1998. С. 23]. Для современных астрологов наука о звездах становится образом жизни и способом субъективного познания мира, который включает в себя как научные методы, основанные на логических конструкциях, так и некоторые приемы из сферы искусства, например, создание психологических образов на основе воображения и медитативных практик.

Претензии на научность весьма характерны для *эзотерической субкультуры*: используются термины научного дискурса («семинар», «конференция», «лекция»), происходит постоянная апелляция к научным открытиям в области физики, психологии, употребляются описательные системы, разработанные в различных областях знаний. Таким образом, устанавливаются сложные отношения с научной парадигмой, когда, с одной стороны, она отвергается как механистическая, а с другой стороны, используется все, на что хотя бы в какой-то мере можно опереться при создании своей мировоззренческой системы.

В настоящее время астрология развивается в направлении все меньшей предопределенности, хотя все расчеты компьютеризированы, и, следовательно, более точны. Предполагается всё большая активность человека в трактовке аспектов. Именно в развитии этой тенденции заключается новизна астрологической системы Авессалома Подводного. В соответствии с его системой астрологическая карта составляется и трактуется в зависимости от «уровня духовного развития» человека, и диапазон этих «уровней» значителен.

Развитие идеи зависимости трактовки астрологических аспектов от духовного уровня человека проводится в книге «Каб-

бала чисел». Именно в этой работе автор формулирует концепцию *посвящений* человека в различных областях реальности, причем каждое посвящение представлено семью уровнями развития. Во-первых, – это «духовные» посвящения: *атеист, смиренный грешник, верующий, монах, старец, святой* и, наконец, *пророк* («человек, через которого транслируется непосредственная воля тонкого плана, то, что раньше называлось “глас Божий”»). Во-вторых, – «магические» посвящения, которые показывают уровень использования человеком «специфических приемов управления тонкой реальностью и характер его взаимоотношений со специальными магическими эгрегорами». Кроме того, существуют «ритуальные» посвящения; «земные», или социальные, посвящения; «черноучительские» посвящения (показывают способ видения человеком различных недостатков и пороков, и способность их ликвидации).

Но самую главную роль в системе Авессалома Подводного играют «космические» посвящения, показывающие «как выглядит человек глазами Космоса и каково его участие в космических программах». При первом посвящении человек ориентирован исключительно на потребление любой доступной энергии и информации. На втором посвящении человек «умирает как эгоист». Третье посвящение означает смерть социальной личности и практического деятеля, начинается активный «поиск себя». На четвертом посвящении происходит «смерть человека ленивого, выбирающего и сомневающегося» и подключение его к космической программе (установление связи с эгрегором). На пятом посвящении расширяется сознание человека, он начинает видеть свою космическую программу, видит свое будущее, получает высокий уровень реализационной власти. На шестом посвящении – *странник* – видит всю свою космическую программу и ее переплетение с земной кармой. На высшем, седьмом, посвящении человек становится *космическим духовным учителем*.

Существенный момент этих иерархических построений состоит в том, что астрологическая карта строится и трактуется в зависимости от уровня космического посвящения. Более того, когда с эволюционным ростом человека меняется его космическое посвящение, изменяются и его астрологические аспекты.

Негативные аспекты трактуются как толкающие человека на путь духовного развития и самосовершенствования, положительные – как способствующие лени и деградации. С ростом духовного уровня изменяется фатальность негативного аспекта, его воздействие на судьбу становится более "тонким", т.е. более комплексным и неоднозначным. Таким образом, Авессалом Подводный внес важный вклад в современную астрологию, превратив ее в своеобразное учение духовного совершенствования.

В период 1993–1994 гг. Авессалом Подводный активно осваивал новое направление деятельности – целительство и массаж. В этой области результатом его трудов также стал синтез различных систем и направлений – восточных и европейских, традиционных и современных. В частности, он активно использовал систему *Рейки*, получив *инициации* двух первых ступеней. В возникшей системе, отраженной в книгах «О, Текущая!», «Эзотерический массаж» и «Анатомия», массаж, гимнастика и целительство слились воедино.

В первой части представлена оздоровительная гимнастика "Капля". Несложные упражнения, напоминающие одновременно и йогические асаны, и движения китайского цигуна, представляют, по замыслу автора, работу над *эфирным телом* человека. Под *эфирным телом* в эзотерической традиции понимается «тонкая матрица, по которой строится физическое тело», а *эфирная энергия* – это «тонкий прототип физической силы, а также силы, восстанавливающей физическое тело в случае истощения, после травм, повреждений и т.п.» [Авессалом Подводный, 1995. С. 4].

Ключевым в целительской системе А.К. является понятие-образ *Капли*: "В целом Каплю можно представлять себе как универсальный мусоросборочный комбайн, который занимается не только уборкой всевозможных шлаков, но и трансформацией их в необходимые ему энергии» [Авессалом Подводный, 1994. С. 7]. Автор описывает, как в ходе выполнения упражнения *Капля* свободно протекает по мышце, очищает и наполняет её здоровьем. Перед началом выполнения комплекса необходимо выполнить упражнение по приглашению *Капли*: в положении стоя поднять обе руки ладонями вверх и произнести: «О,

Текучая!» Тогда *Капля* сверху опускается на ладони. После этого руки медленно опускаются, и *Капля* в виде большого прозрачного шара окружает все тело. Теперь задача практикующего – пригласить *Каплю* внутрь себя, во все связки и суставы, для этого и выполняется весь комплекс упражнений.

Интересно, что и в разработке гимнастического комплекса Авессалом Подводный проявил себя как создатель символического кода и наделил каждое упражнение своеобразным названием по аналогии с китайским цигуном, создав целую вереницу образов: «одноногий журавль», «поющая лягушка», «лягушка, загорающая на животе», «летучая мышь» и т.д. Чрезвычайно важное значение при выполнении гимнастического комплекса (также как и во время сеанса массажа) Авессалом Подводный придает «осознаванию», мысленному представлению упражнений, мышц и связок. Считается, что без такой ментальной нагрузки занятие будет неэффективным.

Во второй части серии – «Эзотерический массаж» – Подводный формулирует основные принципы целительства: во-первых, принцип сотрудничества – целитель и клиент вместе работают над проблемой и делят между собой ответственность за ее решение (здесь очевидно знакомство с современными концепциями психотерапии); во-вторых, целительство производится не за счет производимых целителем манипуляций руками, а исключительно силой мысли, главную роль играют «мыслеобразы». Говоря квазинаучным языком А.К., «концепция эзотерического массажа основана на идее трансформационно-энергетического диалога между массажистом и телом клиента». Так же, как на астрологическом сеансе, у целителя возникает «целительский канал, который связывает его с *Универсальным Целительским Эгрегором*». Кроме того, у каждого человека есть «архетипическое существо» – определенный прототип в *тонком мире*, по образу которого он создан, и которое поддерживает его жизнь (там, в *тонком мире*, обитает и «общечеловеческий архетип» – *Адам Кадмон*). Таким образом, по системе Подводного, задача целителя состоит в том, чтобы усовершенствовать связь человека с его *архетипом* (т.е. нормализовать баланс человека и окружающей его среды), в случае серьезных неполадок (искажения *архетипа*) можно обра-

титься к *Адаму Кадмону* и восстановить структуру *тонкого тела* пациента. Эту непростую задачу выполняет руками целителя сам *Целительский эгрегор*. Но это еще неполная картина сеанса: помощь врачевателю оказывает и его личный «ангел-целитель», которого автор представляет как «определенную (данную от рождения) тонкую сущность, охраняющую и поддерживающую здоровье человека в рамках его индивидуальной кармы и с учетом ее особенностей» [Авессалом Подводный, 1995. С. 4]. Таким образом, основным инструментом лечения является «энергетически насыщенная мысль целителя, соединяющая существо и его архетип».

По концепции А.К. целителем, в принципе, может быть любой человек. Тем не менее, к нему предъявляются некоторые распространенные биоэнергетические требования. Прежде всего, он должен обладать «высокой энергетикой» (или «развитым *эфирным телом*»). Перед началом сеанса целителю необходимо выполнить упражнение по надеванию *эфирных перчаток*: нужно свести ладони и слегка их потереть до возникновения легкого тепла, затем возникнет «некоторое образование, похожее на упругий шар», который своим давлением раздвинет руки в стороны на определенное расстояние. Если это расстояние меньше, чем ширина плеч, то этому человеку лучше не заниматься целительством (по крайней мере, в этот день). Если же руки раздвинулись шире плеч, то «энергетический шар между ними нужно мысленно разделить на две половины и дать энергии полушарий растечься по кистям, образовав вокруг них подобие толстых перчаток». Эти *эфирные перчатки*, по выражению А.К., – рабочая одежда кистей массажиста-целителя.

Нельзя не обратить внимание, что роли руки, особенно кисти, Авессалом Подводный придает особое значение. В частности, он посвятил массажу руки (от кончиков пальцев до плеч) одну из своих первых семинарских программ (тогда, в 1994-95 гг. он только начал отходить от исключительной роли Автора). А.К. настаивает на хорошем значении анатомии, особенно строения руки, для того, чтобы успешно производить визуализации – этой цели служит скелет человека, стоящий в его кабинете. В качестве важного этапа по подготовке целителя А.К.

считает необходимым рисовать фрагменты скелета, даже для человека никогда не занимавшегося рисованием и считавшего себя к этому неспособным. Авессалом Подводный разработал специальную методику обучения рисованию, которая успешно была испытана его учениками. Итогом этой работы стала публикация книги «Анатомия» с рисунками ученицы А. К. – М. Ш. (ставшей впоследствии его третьей женой).

В своих работах Авессалом Подводный пытается создать новую символическую систему, объединяющую различные уровни бытия: физический, эмоциональный, интеллектуальный, бытовой, социальный, этнический, духовный, космический, – и различные «реальности». Он самостоятельно изучил существующие психологические теории, чтобы создать свое собственное учение. «Религий, философий и этических систем имеется вполне достаточное количество, но слишком мало внимания уделяется вопросам интерпретации, т.е. тому, как именно высшие законы Бытия преломляются в обыденной жизни и каким образом они воздействуют на мир и индивидуальное и общественное сознание и подсознании», – отмечает Авессалом Подводный. Именно этим проблемам и посвящена его деятельность. Тексты его книг насыщены образами, символами, моделями: «То, что я делаю, во многом аналогично научным методам: не обязательно верить в “истинность” некой модели, если она “работает”, то она верна, “истинна”» [Авессалом Подводный, 1997. С.158-159]. Слова «модель работает» в этом контексте означает, что она позволяет систематизировать некие факты, которые ранее не поддавались систематизации и анализу в своей совокупности.

На официальном сайте Авессалома Подводного существует раздел «Автоинтервью», где он в диалогической форме раскрывает свою мировоззренческую позицию, в том числе, и по поводу экзистенциального кризиса, постигшего многих его современников: «Человеку нужно ощущать единство мира; ему недостаточно, например, утверждения, что мир един, поскольку он материален. Ему нужно чувствовать, что его судьба неслучайна, и судьба его народа осмысленна, и что у него есть какое-то свое место в мире, которое он должен занять и что-то сделать, а никто другой этого не сможет. И то же самое отно-

сится ко всем прочим областям философии: этике, эстетике, гносеологии, онтологии и др. Беспомощность философии возникает тогда, когда ее создают люди, не имеющие адекватного опыта и пытающиеся придумать ментальные модели мира, оставаясь на уровне ментальных представлений и ощущений. Естественно, что соответствующие теории и концепции мертвы: их можно ментально изучить, но по ним ничему нельзя научиться» [www.povodny.ru/autoview]. Свою миссию Авессалом Подводный воспринимает как прямо противоположную – он стремится создать практическое руководство к жизни для обычного человека.

На определенном этапе духовного роста, считает А.К., у человека возникает потребность в личной философии, которая становится основой этики, мировоззрения и «мировоздействия» человека. Но использовать имеющиеся философские системы довольно сложно, ведь обычно философ творит систему так, чтобы она устраивала лично его. Авессалом Подводный с этим не согласен, он считает, что каждый человек должен иметь возможность получить в свое распоряжение подходящую философскую систему, так же как у каждого должен быть личный парикмахер, портной и т.п. Поэтому его работа состоит в «разработке философской системы для нужд потребителя».

Дискурсивная особенность системы Авессалома Подводного состоит в чрезвычайно сложных многоуровневых системных построениях. Человек, использующий эту систему «для своих нужд», должен постоянно держать в голове особенности своей астрологической карты, взаимодействие *планет* и *знаков зодиака*, значения астрологических *домов*, ежедневно следить за *транзитными аспектами*, постоянно анализировать состояние своих *чакр*, *физического*, *эмоционального* и прочих *тел*, а также учитывать астрологические *аспекты* своих близких и знакомых, всех людей, с которыми он входит в контакт. Он вынужден классифицировать людей не только в соответствии с их знаками зодиака, но и в соответствии с их посвящением: *космическим*, *духовным*, *магическим*, *черноучительским*. Все это необходимо иметь в виду постоянно, чтобы не упустить ни одного, даже незначительного факта (ведь именно эта деталь

может оказаться тем самым «символом на Пути», указывающим способ решение проблемы и, в конечном счете, – направление жизни). Кроме того, этим необходимо заниматься постоянно, хотя бы в качестве тренировки, чтобы не забыть значение какого-либо аспекта, как мнемоническим упражнением. Необходимо учесть, что все трактовки *аспектов*, приводимые А.К. в его книгах, весьма многозначны, рассредоточены по разным томам, и нужно потратить довольно много времени на то, чтобы хотя бы найти необходимое место, а для того чтобы его «понять», нужно прочесть соответствующий отрывок не раз и не два, в разном состоянии, в различных ситуациях, когда уже «укрепится связь» с *астрологическим*, или *целительским эгрегором* и читатель выйдет на новый уровень *космического посвящения*, т.е. подключится к эзотерической реальности Авессалома Подводного.

Примером такого запрограммированного «подключения» является практика гадания по произведениям А.К. В 1990-е годы гадание практиковалось среди учеников и последователей Авессалома Подводного в своем обычном варианте: в поисках ответа на возникший вопрос загадывался номер страницы и строки в одной из книг Учителя, размышление над смыслом этой фразы предполагало правильный ответ. С расширением деятельности А.К., на его личном сайте появилась специальная программа под названием «Подводный Оракул», позволяющая в результате всего лишь двух кликов получить ответ на любой вопрос, к тому же с «учетом эмоционального состояния» вопрошающего. Ответ представляет собой один из многочисленных афоризмов А.К., собранных и опубликованных им, по крайней мере, уже в двух томах. Таким образом, гадание становится еще одним, и весьма эффективным способом затягивания «человека ищущего» в круговорот созданной Авессаломом Подводным символической системы.

Приведенный пример деятельности одного из лидеров отечественной эзотерической субкультуры доказывает, что так называемый «контроль над сознанием», о котором пишут исследователи в связи с деятельностью ряда новых религиозных движений тоталитарного типа (Церковь Объединения, АУМ Сенрикё, Белое Братство Юсмалос), представляется явлением

гораздо более широким, проявляющимся и в совсем небольших группах, возглавляемых харизматическим лидером, и даже в рамках читательской аудитории, путем втягивания в чтение определенного рода текстов, нацеленных на создание новой эзотерической реальности.

Как пишет А.А. Ткачева: «Единственной моделью достижения совершенствования в таких группах оказываются их лидеры, вслед за чем вступает в действие непреходящее человеческое желание сотворить себе кумира. Очень немногие руководители подобных сообществ решительно отвергают приписываемые им всеведение и всемогущество. Главу школы «русской йоги» В. Кандыбу его последователи вполне серьезно именуют Господом. Именно в замещении личности и воли Бога личностью и волей сверхавторитетного лидера-наставника кроется потенциальная гуманитарная опасность подобных движений. В неформальных или зарегистрированных как светские организации объединениях она, на наш взгляд, куда более велика, чем в находящемся на виду «Обществе сознания Кришны» [Ткачева, 2000. С. 483].

В данном контексте группы и объединения, входящие в эзотерическую субкультуру выступают как частный случай формирования и распространения идеологий в современном мире. Действительно, большинство из них содержит в себе основные элементы идеологической системы:

- описание *вызова*, который делает данную идеологию легитимной;
- представление *экзистенциального врага*, которое может быть включено в структуру вызова;
- создание *ответа*, даваемого этой идеологией на вызов: ответ должен быть представлен и как некий проект, и как практика;
- начертание *плана действий*, программы, обеспечивающей реализацию ответа [Сосланд, 2004. С. 9].

Экзистенциальным врагом в данном случае является официальная культура, злополучный *социум*, которому всегда противопоставляют себя эзотерики. Враждебность *социума* играет роль вызова – эзотерик разрабатывает альтернативную мировоззренческую систему и образ жизни.

Как все идеологические направления, группы эзотерической субкультуры формируются вокруг некоей харизматической личности. Харизматическое влияние современных эзотериков, и примером этому служит эволюция А.К., никогда не возникает стихийно, оно является результатом долгого кропотливого труда над «созданием образа»: в данном случае – это конструирование архетипического существа Авессалома Подводного. Затем возникает узкий круг почитателей (чаще почитательниц), состоящий из людей, испытывающих личную симпатию и привязанность к идеологу, за счет чего и растет его харизматическое влияние. Многие группы эзотерической субкультуры довольно продолжительное время существуют на уровне такого «домашнего кружка» (такой была и группа Авессалома Подводного; уже будучи известным автором, А.К. подчеркивал, что у него «нет учеников, а есть только читатели»). Но некоторые лидеры развивают активную деятельность, направленную на распространение идеологии и на расширение круга связанных с ней людей. Развивается идентификационная *символика*, главное назначение которой – «сплачивание единомышленников в единый организм, создание эмоционально насыщенной коммуникативной ткани внутри сообщества» [Сосланд, 2004. С. 10].

Необходимо отметить, что стремление харизматического деятеля утвердиться в качестве лидера движения, создателя и хранителя нового мира, всегда сопряжено со стремлением его последователей предстать в качестве «избранных», некоего «передового отряда человечества», носителей нового знания.

В дальнейшем, в случае развития и укреплении структуры, такое сообщество может превратиться в НРД, но может и сохраниться как более аморфное образование в рамках эзотерической субкультуры.

Один из известнейших авторов международной эзотерической субкультуры, Дион Форчун, в книге «Мистическая каббала» дает свой рецепт успеха эзотерического учения: «Для того, чтобы быть применимой на Западе, любая система духовного развития должна отвечать некоторым вполне определенным требованиям. Прежде всего, ее первоначальная техника должна легко восприниматься рациональным умом. Во-вторых,

приемы, используемые для стимуляции развития высших горизонтов осознания, должны быть достаточно мощными и насыщенными, дабы проникать сквозь относительно плотную защитную оболочку обычного человека Запада, которая совершенно не пропускает тонких вибраций. В-третьих, поскольку лишь очень немногие из европейцев, в большинстве своем отдающих предпочтение материальным благам, расположены к отшельнической жизни, то предлагаемые методы не должны быть обременительными для современных мужчин и женщин, которые в начале Пути смогут уделить занятиям лишь краткое время, и то за счет обычных дел. У нормального здорового человека Запада отсутствует желание уйти от жизни – наоборот, он стремится овладеть ею, привести в порядок и гармонию» [Форчун, 1995. С. 20].

Таким образом, очевидно, что эзотерическая субкультура стала социокультурным фактом, одной из самых ярких городских субкультур, встроенных в жизнь современного мегаполиса, и до тех пор, пока у людей будет сохраняться стремление «улучшить себя и свою жизнь», «привести все в порядок и гармонию», она будет актуальна. Ведь даже непримиримые противники новой религиозной парадигмы вынуждены согласиться с тем, что в данном случае можно говорить о «социокультурном феномене, идеологической основе современной постхристианской цивилизации» [Дворкин, 2001. С. 621].

Утопическая коммуна как социальный идеал эзотерической субкультуры

Как писал А. Уоттс, главной задачей духовной практики является освобождение не от материального, физического мира, а выход из «гипнотического транса» социальных отношений. Истинная цель религиозной практики, так же, как и психотерапии, заключается в том, чтобы у человека больше не было конфликта с самим собой.

Идея создания духовной коммуны, как образца организации человеческого общества будущего, является центральной в философии движения New Age. Один из известнейших лиде-

ров этого движения – Дэвид Спенглер², отрицает, что является основоположником новой философии: ведь сама идея Нового века существует в той или иной форме уже более двух тысяч лет, считает он. Эта идея появилась на свет как миф о наступлении Золотого века, воцарения на Земле царства Справедливости и Прогресса. Во многих религиозных учениях, так или иначе говорится о временах, когда люди научатся жить в любви и согласии между собой и в гармонии с окружающим миром, обретут Бога в своем сердце. У этого Нового Мира много имен: Новый Иерусалим, Новый Эдем, Утопия, Шамбала... Для идеологов New Age названия не играют роли, важно что «суть одна». Д. Спенглер пишет: «Мне кажется, всю историю человечества можно расценивать как непрекращающиеся попытки построить идеальное общество. Может быть, именно это желание и делает нас людьми» [Спенглер, 1997. С. 13].

Известный русский мистик Д. Андреев мечтал о радикальном преобразовании «социального тела человечества». Характеризуя *Розу Мира* как новую сверхрелигию, которая станет итогом духовной деятельности человечества, он формулирует и главные задачи этой религии будущего, полностью соответствующие универсальной утопической идее: объединение земного шара в Федерацию государств под «этическим контролем» Розы Мира, растворение всех церквей во всечеловеческом братстве, достижение материального достатка и высокого культурного уровня населения всех стран, воспитание человека «облагороженного образа», превращение всей планеты в сад и т.п. [Андреев, 1991].

Для людей, вовлеченных в эзотерическую субкультуру, коммуна представляет собой идеал социальной организации общества. Известны попытки создания духовных коммун в современной России (например, ашрам Бабаджи под Воронежем). В частности, центр «Путь к себе» активно участвует в

² Д. Спенглер – один из идеологов движения New Age, инициатор ряда международных центров, в течение нескольких лет входил в руководство коммуны Файндхорн (Шотландия), автор книг «Зарождение Нового Века», «К планетарному видению», «Сотрудничество с Духом» и др.

подобных проектах. Эти попытки, как правило, не выдерживают испытания временем, тем не менее, некоторое подобие жизни коммуной (племенем) реализуется локально в небольших группах, или временно, в выездных летних лагерях. Например, эта тенденция очевидна в собраниях «Rainbow» («Радуга»), проходящих ежегодно в Подмоскowie (в районе Яхромы), или под Петербургом, на которые собираются представители самых разных духовных движений России, а также других стран.

Особый интерес представляет так называемое *племя акадано* – новорелигиозное движение синкретического характера (называемое еще Орденом Великого духа), лидер которого считается некий *Великий Тонбэ* (настоящее имя неизвестно). Общины этого движения существовали в Москве, Петербурге, Минске в 1992–1994 гг. Акаданы разработали своеобразный новояз – на котором говорили, произносили молитвы. Одна из основных идей этого движения состояла в создании «духовно-биологических» оазисов среди «смертоносной пустыни современной цивилизации». В соответствии с этими идеями они мечтали основать сеть поселений по всему миру. В 1994 г. один из членов этого движения рассказывал авторам о существовании плана переселения братства на острова Гилберта (Полинезия). Дальнейшая судьба этого проекта, как и всего движения акадано, неизвестна³.

Неудачи организации духовных коммун способствуют росту интереса к всемирно известным удачным примерам: Файдхорну – самой известной нью-эйджевской коммуне, и Ауровиллю – городу-коммуне, созданному как место практического воплощения идей известного индийского философа, создателя интегральной йоги, Ауробиндо Гхоша (1872–1956).

Официально город-коммуна Ауровиль был основан 28 февраля 1968 г. в индийском штате Тамилнаду в восьми километрах от г. Пондишерри. На церемонии основания города присутствовали представители 124 государств – членов ООН. Каждая делегация передала горсть земли со своей родины в белую

³ См. подробнее: Куликов И. Новые религиозные организации России деструктивного, оккультного и неоязыческого характера. Справочник. Т. 2. Ч. 1. М., 1999. С. 596.

мраморную урну, находящуюся сейчас в центре Ауровиля, ставшего, таким образом, в буквальном смысле «городом мира». В «Хартии Ауровиля», составленной на 16 языках, было сказано:

1. Ауровиль не принадлежит никому в частности. Ауровиль принадлежит всему человечеству. Но для того, чтобы жить в Ауровиле, необходимо стать добровольным слугой Божественного Сознания.

2. Ауровиль станет местом непрекращающегося обучения, постоянного прогресса, неувядающей юности.

3. Ауровиль призван стать мостом между прошлым и будущим. Используя все открытия, и свои, и мировые, Ауровиль смело перейдет к их будущим воплощениям.

4. Ауровиль станет мостом материальных и духовных исследований по воплощению в жизнь истинного единства всего человечества [Хартия Ауровиля. Цит. по: Savitra, 1980. P. 68].

Идея создания этого международного города-коммуны принадлежала Матери (так обращались ученики к сподвижнице Ауробиндо Гхоша француженке Мирре Ришар). В своем самом известном сочинении, носящем название «Завещание Матери», она написала: «Земле необходимо место, где мужчины и женщины смогут жить вне всех национальных распрей, социальных условностей, противоречий морали, соперничающих религий, место, где люди, свободные от рабства прошлого, смогут полностью посвятить себя открытию и практике Божественного сознания. Ауровиль надеется стать именно таким местом и приглашает всех, кто хочет жить Истиной Завтрашнего Дня» [Agenda of Mother, 1988. P. 3].

Несомненно, Ауровиль связан с традицией европейской утопии, если вслед за К.Мангеймом считать утопией «трансцендентную по отношению к действительности ориентацию», которая, преобразуясь в действие, частично или полностью взрывает существующий порядок вещей. В этой коммуне, действительно, выдвигается альтернативная модель социума, новые принципы экономики, иная идея человека, по-новому осмысливается его роль в истории и эволюции, на земле и во Вселенной. В Ауровиле внедряются новые экологически чистые технологии, осуществляется сотрудничество разных наций,

углубляются понимание и взаимопонимание разных культур, идут интенсивные поиски новых форм воспитания и образования детей, новых архитектурных решений. Но главное заключается в том, что создатели Ауровиля убеждены, что их город является не только перекрестком разных культур, но и мостом между миром повседневности и миром сверхсознательного. Основная идея Ауровиля – не в создании идеального, благоденствующего общества, наиболее благоприятных условий для «философского образа жизни», но, как писал М. Бубер, в стремлении вступить в отношения со всем миром, сделать все своим *Ты*, осуществить настоящий мировой порядок. Центральной идеей, «живым центром» коммуны является философия Ауробиндо Гхоша, *интегральная йога*, целью которой является создание человека будущего, путем его эволюции как биологического вида. Таким образом, Ауровиль – это, прежде всего, «лаборатория сверхсознательного»⁴.

Журнал «Садхана» и издательство «Савитри», зарегистрированные в Санкт-Петербурге в 1995 г., занимаются переводом и публикацией на русском языке произведений Ауробиндо Гхоша и Матери. До 1999 г. журнал, в основном, знакомил читателей с главами из их работ. В настоящее время перевод основных трудов завершен. Тематика журнала изменилась: начали публиковаться статьи об Ауровиле, материалы, посвященные различным духовным учениям и учителям, исследования индийских религиозных традиций: Вед, Упанишад, Аюрведы и т.д. Потенциально журнал может стать организационным и духовным центром для русских последователей философии Ауробиндо и связующим звеном с общиной Ауровиля.

Идея создания городов-коммун очень близка прогнозам и пожеланиям самых разных ученых, занимающихся проблемами развития современного общества. Так, Х. Кокс утверждает, что «для выживания человека необходима фрагментация видов в отдельных популяциях, возникновение новых типов сообществ – не национальных, не кастовых, но до сих пор неизвестных» [Сох, 1974. Р. 17]. С.А. Арутюнов в книге «Народы и культуры»

⁴ Подробнее об Ауровиле см.: А.А. Ожиганова. Ауровиль – «живая утопия» наших дней // ЭО, 1993. № 4.

предсказывает наступление нового периода в истории человечества, когда произойдет восстановление антропогеоценозов, «разукрупнение» наций, осуществление этнического и культурного плюрализма, переключение всех созидательных сил человечества на интенсивное духовное развитие: «на смену промышленным и административным мегаполисам, противостоящим сельскохозяйственному хинтерланду, все в большей степени должны будут приходить средние и малые города, сочетающие промышленность и сельское хозяйство, кругообмен будет максимально приближен к замкнутому, антропогеоцентрическому циклу. Обособленное состояние этнических общин в таких поселениях вряд ли возможно, и даже будучи вначале этнически мозаичными, они, с одной стороны, будут этнически гомогенизироваться, с другой – приобретать черты собственной локальной субэтнической специфики» [Арутюнов, 1989. С. 241].

Но в эзотерической субкультуре присутствует и другой важный аспект: идея эволюционного развития человека. Действительно, целью проводимых семинаров является изменение психики, совершенствование человеческой природы и, в конечном счете, эволюционный рост человечества. Е.Г. Балагушкин назвал эту тенденцию «морально-антропологическим перфекционизмом», то есть «стремлением обрести своё физическое, психологическое и нравственное совершенство» [Словарь, 1999. С. 36]. В представлениях людей, участвующих в эзотерической субкультуре, человек опять становится титаном, новым Прометеем, возвышается над Природой, над Богом, над человеческой сущностью, превращается в «сверхчеловека» (супраментальное существо – по Ауробиндо Гхошу). На достижение «сверхсознания» направлены системы психотехнических упражнений, использующих измененные состояния сознания – то, что в рамках эзотерической субкультуры называется духовными практиками.

Очевидно, само наличие неких духовных практик, ведущих к переживанию измененных состояний сознания группой людей, способствует их более тесному объединению и сплочению, наподобие того, как действуют ритуалы в традиционных обществах [Bourguignon, 1979].

Известно, что авторы методики самовнушения Э. Куэ и Ш. Бодуэн придавали огромное значение роли самовнушения в

индивидуальной и общественной жизни человека. В частности, они предполагали, что самовнушение может изменить мировоззрение людей, и даже пытались создать утопическую по своей сути систему совершенствования современного общества [Лобзин, Решетников, 1986. С. 17].

Можно говорить о том, что современные психотехники действительно стали своеобразными ритуалами современного человека, нацеленными на осуществление психотерапевтической компенсаторной функции. Но значение духовных практик этим не ограничивается, их значение шире – они нацелены на трансформацию человеческой психики, а затем – способа организации человеческого сообщества. Большой интерес в этой связи представляет движение Раелитов (последователей Раеля, основоположника учения) – новая религия, возникшая на основе идеи клонирования человека. Раелиты верят, что, создавая клонов, они реализуют основную мечту человечества – достижение бессмертия. При этом они лишатся своей человеческой сущности, вернувшись, таким образом, к истокам человечества, созданного, как верят раелиты, бессмертными сверхлюдьми – инопланетянами. Это еще не изученное исследователями движение уже запечатлено в современной художественной литературе: в романе французского писателя М. Уэльбека «Возможность острова» (2005) описываются именно раелиты, хотя автор, сам бывший в течение некоторого времени почетным членом этого движения, сохранил его анонимность.

По-новому в данном контексте воспринимается высказывание С. Грофа из его известной книги «За пределами мозга» (1985): «Западная наука приближается к сдвигу парадигмы невиданных размеров, из-за которого изменятся наши представления о реальности и человеческой природе, который соединит, наконец, концептуальным мостом древнюю мудрость и современную науку, примирит восточную духовность с западным прагматизмом» [Гроф, 1997. С. 203]. Возможно, в научной парадигме действительно происходят некоторые изменения, но они малозаметны на фоне стремительного распространения эзотерической субкультуры, как губка впитывающей новые идеи, радикальные методики, сенсационные открытия и сразу же приспособливающей их для своих нужд.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Выводы, которые мы хотели бы считать итогом настоящего исследования, целесообразно разделить на три группы, как ответы на три основных вопроса, встающие, перед исследователем новых форм религиозности.

Первый из них касается определения особенностей новой религиозности и ее статуса в культурной, социальной и духовной жизни современного общества, в масштабе планеты и конкретно России.

Очевидно, что возникновение новой религиозности является следствием разрушения традиционного уклада жизни и радикальной интенсификации обмена между различными регионами и культурами мира сначала технологическими, а затем и мировоззренческими идеями, а также соответствующими социальными, политическими и культурными формами. Кризис традиционных религий и общая секуляризация западного общества, часто называемые среди причин зарождения новой религиозности в ряде стран, являются не первопричиной, а скорее другими проявлениями вышеназванных процессов (*традиционным* мы называем здесь такой уклад или образ жизни, который основан на специфическом для этнической группы способе природопользования и соответствующих ему социальных институтах).

Для разных стран абсолютные датировки возникновения новой религиозности могут существенно различаться, но в целом они совпадают с периодом их вовлечения в общемировую экономику рыночного типа и варьируются от середины XIX в. (США) до конца XX в. (Россия и другие страны Восточной Европы).

Масштаб распространения, отношения к ним в обществе и роль, которую играли и продолжают играть в разных странах новые религиозные группы и движения, определяются социокультурными условиями, существующими в этих странах. Решающим фактором является исторически сложившаяся общая конфессиональная ситуация: – от монополии одной религии

(Италия) до традиционного религиозного синкретизма (Япония, Китай) и государственного конфессионального плюрализма (США).

Основными характеристиками России в этом плане являются: религиозный плюрализм как на государственном, так и на бытовом уровне, исторически обусловленный проживанием на территории страны народов, принадлежащих к различным конфессиям (православие, ислам, буддизм, иудаизм и др.); преобладание атеистических убеждений среди населения страны как следствие продолжительного господства коммунистической идеологии; духовный вакуум, образовавшийся после ее крушения в 1990-х гг., и неопытность большинства граждан в вопросах веры, обнаружившаяся в условиях наступившей идеологической свободы.

Часто вменяемый в вину новым религиозным движениям активный *прозелитизм*, присутствующие в их учениях эсхатологические мотивы, а также практика радикальных методов трансформации личности и идеи общественного преобразования являются, скорее, «проблемами роста», характерными для любого движения, еще находящегося в стадии формирования (своего рода «коммунитас» по – В. Тэрнеру), а не принципиальными отличительными особенностями новой религиозности.

Деятельность уже утвердившихся в обществе религий сосредоточена, прежде всего, на обслуживании духовных потребностей некоего постоянного числа своих последователей в форме богослужения и исполнения обрядов жизненного цикла. Активность новых религиозных движений определяется их внутренними потребностями, причем главной является создание (с нуля!) хотя бы небольшой, но стабильной по численности группы последователей и минимальной экономической базы. Активная самореклама и прозелитическая деятельность являются необходимыми условиями выживания такого сообщества. С течением времени и под давлением традиционных структур окружающего социума (и светских, и религиозных) в большинстве НРД начинает преобладать тенденция к обеспечению своей стабильности путем естественного воспроизводства численности общин, ограничению экономической дея-

тельности кругом приверженцев, сокращению прозелитической и расширению благотворительной деятельности. На уровне идеологии эта тенденция выражается в замещении миллениаристских и эсхатологических ожиданий стремлением обозначить свою нишу в духовной среде окружающего общества, на уровне практики – переходом от попыток радикальной трансформации мира и личностей адептов к постепенному включению в обыденную жизнь окружающего социума. В результате религиозное движение постепенно приобретает общественно приемлемые формы и в дальнейшем может стать для некоторых культур вполне традиционным.

Синкретизм в учении и практиках новых религиозных обществ также не является характеристикой, принципиально отличающей их от мировых конфессий. Во всех религиях на соответствующих этапах их развития используются элементы, заимствованные их основателями из уже существующих в данной или иных этнических культурах религиозных систем. Христианство вполне может быть названо синкретической религией по отношению к иудаизму и другим древним ближневосточным религиозным комплексам, буддизм – по отношению к индуизму, сикхизм – индуизму и исламу. Поэтому неудивительно, что учения новой религиозности стремятся вместить в себя максимальное число идей, получивших позитивную оценку в различных культурах, но не несущих при этом специфики этих культур, т.е. универсальных. При этом наибольшим успехом пользуются такие учения, которые изначально запрограммированы на адаптацию в ходе исторического развития. Естественно, что по большей части эти идеи заимствуются у мировых религий, поскольку их «универсальность» уже проверена временем. Обряды, используемые новыми религиозными движениями, практически всегда заимствованы из традиционных религий, их реальные функции: придание значительности происходящему в движении, создание и поддержание общности коллектива.

Религиозная практика в движениях и группах новой религиозности отличается тем, что обещает адептам вполне конкретные результаты, причем в земной, а не загробной жизни. Они связаны, прежде всего, с психологической трансформацией

(«совершенствованием») личности адепта, оздоровлением его организма, а также достижением успехов в мирской жизни. Для решения этих задач используются психотехники и другие методы традиционных, чаще всего восточных, религий, где они были прерогативой профессиональных служителей культа, монахов, аскетов-мистиков, в любом случае людей, далеких от забот мирской жизни. Зачастую и в современном мире серьезное отношение к их исполнению автоматически ведет к сокращению общественной активности человека и, в абсолюте, к его полному сосредоточению на внутреннем мире, т.е. уходу из общества, что закономерно вызывает настороженное отношение со стороны окружающих. Синкретизм новых религий отличается от синкретизма «старых» только тем, что заимствует отдельные элементы, идеи и практики, не только у других религиозных систем, но и у светских культурных практик, свойственных уже непосредственно миру современному и соответственно востребованных человеком современным.

Второй важнейший вопрос имеет практическое значение и заключается в определении принципов и критериев экспертной оценки существующих и вновь возникающих религиозных или квазирелигиозных сообществ. Уметь производить такую оценку необходимо как государственным органам соответствующей компетенции, так и отдельно взятому человеку, чаще всего остающемуся в современном обществе один на один со своими духовными, психологическими, также как и с социальными и экономическими проблемами. Помочь ему сделать сознательный выбор на «духовном рынке», в результате которого он получил бы то, к чему стремится, – такой видится нам гуманитарная миссия современного изучения религии вообще и нашего исследования в частности. Есть, однако, целый ряд причин, по которым разработку универсальных критериев для экспертизы приходится отложить на будущее. Во-первых, это неопределенность общественного мнения в отношении приемлемых для самого общества форм идеологии и религиозности. Во-вторых, принципы экспертной оценки должны быть выработаны коллективом, состоящим как из ученых различных специальностей, включая психологов и нейрофизиологов, так и из представителей общественных организаций, в том числе и религи-

озных. В этой связи, мы ограничимся перечислением нескольких общих ориентиров, значимость которых, как нам представляется, пока недооценена.

Если в группе, декларирующей религиозные или духовные цели, отмечены случаи использования продуктов или препаратов, способных оказывать на организм человека воздействие химического характера, то к таким группам и их участникам следует автоматически применять законодательные акты, регулирующие оборот наркотических веществ и деятельность медицинских организаций.

Если регулярное посещение мероприятий группы, ставящей перед своими членами духовные или психотерапевтические задачи, невозможно без уплаты денежных взносов, независимо от их формы (входная плата, абонемент, оплата инициации, фиксированные пожертвования), то такие мероприятия следует воспринимать как коммерческие со всеми вытекающими последствиями (в первую очередь, уплата налогов и контроль соответствия оказываемой услуги ее заявленным характеристикам).

Противоречащими интересам обществ (но не отдельных индивидов) следует считать такие положения религиозных доктрин, которые прямо или косвенно ведут к отказу от брака, деторождения, семейной жизни. При этом особое внимание необходимо уделять религиозным сообществам, имеющим экономически автономные общины закрытого типа – общественный контроль должен осуществляться, прежде всего, за добровольностью пребывания в них при сроке, превышающем несколько недель, и исполнением членами таких общин всех существующих у них гражданских обязанностей.

Третья группа выводов работы направлена на описание внутренней структуры того явления, которое мы называем новой религиозностью. Мы предлагаем такое описание на конкретном локальном примере – Москвы, столицы и крупнейшего урбанистического образования в Российской Федерации. Не вызывает сомнений наличие у исследуемого явления различных форм, существенно отличающихся друг от друга количеством участников, степенью их «религиозности» (вовлеченности в религиозную практику) и уровнем институционализации. Основу

эзотерической субкультуры Москвы составляют люди, интересующиеся духовно-религиозными вопросами и регулярно читающие соответствующую литературу, приобретая ее в светских торговых точках. Активными членами этой субкультуры можно считать тех, кто посещает мероприятия, организуемые «эзотерическими» клубами (магазинами). Такие люди обычно самостоятельны в своем духовном поиске и, как правило, только знакомятся с практиками постоянных движений или сообществ. Однако, именно из их числа пополняются ряды членов стабильно существующих организаций. Следующая категория приверженцев новой религиозности – своего рода «духовные кочевники» – они переходят из одной религиозной группы в другую в поисках оптимального для себя сообщества, иногда задерживаясь в некоторых из них на месяцы или даже годы. Классические новые религиозные движения, представляющие собой крупные международные организации с филиалами во многих странах мира не входят в эзотерическую субкультуру. Число их последователей существенно меньше: если общая численность потребителей «духовной литературы» в Москве по самым скромным подсчетам, исходя из тиражей изданий, составляет сотни тысяч человек, то число постоянных (не менее двух раз в неделю в течение года посещающих мероприятия) членов практически любого НРД в регионе не превышает нескольких сотен человек. При этом наибольшая стабильность состава наблюдается в религиях, наименее активно ведущих прозелитическую деятельность (бахаи).

Наряду с вышеприведенной «вертикальной» структурой новой религиозности можно говорить и о ее «горизонтальном» строении. Особенно интересным представляется рассмотрение этнокультурных пластов, представленных различными формами новой религиозности в Москве. Особенностью современных мегаполисов является множественность социально-культурной самоидентификации их жителей. Один и тот же человек – не только член семьи и трудового коллектива, как это было в традиционном обществе, но часто также член определенной национальной и/или конфессиональной общины, всевозможных обществ, кружков, партий и т.д. Современному горожанину необходимо, с одной стороны, иметь в качестве опо-

ры мощную сплоченную группу, полноправным членом которой он бы являлся, с другой, каким-либо способом, хотя бы только в собственном сознании, выделиться в безликой многомиллионной толпе. Обе эти задачи, безусловно, решаются для своих адептов новыми религиями, что и составляет один из основных факторов их популярности. Основным способом решения этих задач и одновременно общей для всех форм новой религиозности функцией присутствующих в ней элементов далеких культур и малознакомых духовных учений является создание *ситуации экзотичности*, приводящей к тому, что многие вещи или действия, не обладавшие ранее никаким смыслом в заимствующей их культуре, воспринимаются как несущие определенный смысл, причем не только сакральный, но и эзотерический, то есть недоступный большинству. Традиционные религии (для Москвы – прежде всего православие) трактуются такими людьми как часть господствующей современной культуры, искать в нем какие-либо новые ценности считается бессмысленным. Поэтому, даже при позитивной оценке собственной культуры предпочитают реконструировать, а точнее сказать изобретать прошлое доправославное, т.е. языческое. Основными источниками для проникающих в жизнь москвичей новых культурных форм служат:

а) восточные культуры, прежде всего индийская, тибето-буддийская и китайская. Такие группы основываются как выходцами из регионов традиционного распространения этих религий («преданные» Сатья Саи Бабы, Университет Брахма Кумарис, последователи Шри Чинмоя), так и опосредованно – из США или Европы (Карма-кагью датчанина Оле Нидала, Миссия Чайтаны). В последнем случае они уже прошли через «фильтр» западной цивилизации, в результате чего используемые ими комбинации культурных форм бывают даже более приспособленными к сознанию россиян. Отдельную ветвь этой группы образуют движения, обязанные своим зарождением увлечению мистической стороной традиционных восточных религий, прежде всего буддизма и индуизма, свойственному нашим соотечественникам еще в XIX в. (поклонники трудов Блаватской, Гурджиева и т.д.);

б) прозелитически активные течения протестантизма, активно распространяемые миссионерами, обычно из США. Пропагандируемые ими версии христианства отнюдь не являются культурно нейтральными, но несут с собой добившееся преобладания в США, прагматичное понимание религии как максимально приближенной к современности по форме, но неформальной и определяющей весь образ жизни человека системы (Церковь Христа, «вольные» протестантские проповедники – Б. Грэм, М. Финли).

в) искусственно возрождаемое, а по большей части просто изобретаемое славянское неоязычество; развитые до уровня полурелигиозных учений оздоровительные системы отечественного происхождения («Детка» Порфирия Иванова); самодеятельные группы, использующие искаженные элементы православного учения и обрядности и т.д.

Перечисленные направления хотя и являются основными в современной Москве, но далеко не исчерпывают существующее разнообразие религиозно-духовных форм: в Москве существуют также группы, использующие в своей деятельности элементы арабско-мусульманского (общество московских суфиев), мексиканско-индейского (почитатели Календаря 13 Лун, «открытого» Хосе Артуэллесом) и прочих культурных ареалов

Что касается организационных форм, то в настоящее время в российской столице представлены в той или иной мере практически все крупные новые религии и религиозные движения, ведущие прозелитическую деятельность в международном масштабе. Среди них не только централизованные организации с жесткой структурой, известные как новые религиозные движения (Церковь Объединения, Общество сознания Кришны), но и духовные направления, объединенные лишь фигурой своего основателя, принимающие различные формы и организационно независимые в разных странах (движение Рейки), а также просто клубы по интересам, объединяющие людей, интересующихся, например, восточной духовностью определенного направления (Дхарма-центр, группа московских суфиев).

Все это свидетельствует о наличии глубоких причин для утверждения форм религиозности альтернативных традиционным для нашей страны религиям. Важной характеристикой

членов таких групп является, не столько социальная, сколько культурная маргинальность: они не удовлетворены теми формами духовной и социальной жизни, которые предлагают традиционные для нашего общества институты и религии, и стремятся найти решение своих проблем, используя духовные достижения иных этнических культур.

В заключение нам представляется возможным дать некоторый общий прогноз развития новой религиозности. Известный советский этнограф и историк религии С.А. Токарев в пику всем современным усложненным типологиям и классификациям выделял в развитии религиозного сознания человечества всего два этапа: господства национальных или государственных религий и распространения мировых религий. Процессы, рассматриваемые в рамках новой религиозности, со всей очевидностью демонстрируют наступление в экономически развитых демократических странах третьего этапа, отличительными чертами которого являются крах монополии одной религии или культурно специфического синкретизма двух-трех религиозных систем в каждом из государств, с одной стороны, и полная прозрачность политических (государственных) и культурных (этнических и региональных) границ для распространения религиозных учений и практик, с другой. Религиозная жизнь становится все более плюралистичной и не связана более ни с этносом, ни с государством: сегодня при выборе духовного пути все меньшее влияние на индивида оказывают социально-политический и этно-культурный факторы.

В России новый этап развития религиозности наступил в конце XX в. При этом «восточные» идеи пришли к нам либо уже с Запада, либо в формах, адаптированных для Запада. В результате сложившаяся на сегодня ситуация ничем по сути не отличается от европейской: после всплеска активности в середине 1990-х новые религиозные движения заняли достаточно ограниченную нишу в нашей культуре. Число их постоянных последователей невелико и охватывает в основном три категории населения:

1. ориентированные на духовные ценности молодые люди от 15 до 25 лет, для которых пребывание в религиозной группе носит во многом инициатический характер. Чаще всего

они выходят из группы при завершении процессов психологического взросления и социальной адаптации и либо меняют ценностные ориентиры, либо начинают вести самостоятельную духовную жизнь;

2. представители технической интеллигенции со средним специальным и высшим образованием, пытающиеся найти для себя психологическую и нравственную опору;

3. пенсионеры, для которых участие в религиозных группах представляет собой, в первую очередь, форму социальной жизни.

При этом распространение эзотерической субкультуры происходит достаточно активно и широко. Увеличивается число эзотерических центров и клубов «для тех, кто находится на Пути». В отличие от всех предшествующих исторических эпох, когда эзотерика была уделом узкого круга «избранных», и даже второй половины XX в., когда этими идеями увлекались, прежде всего, представители творческой интеллигенции, в настоящее время эзотерика становится заметным элементом массовой культуры: популярная художественная литература, кинофильмы активно используют мистические сюжеты и аллюзии; проникает в массовое сознание, что проявляется в «эзотеризации» некоторых идей и понятий, заимствованных из иных культурных и религиозных традиций, также как и «эзотеризация» некоторых открытий и гипотез современной науки, что в обыденной жизни проявляется, в частности, в стремлении к объяснению обычных событий через «эзотерические» смыслы.

БИБЛИОГРАФИЯ

ИСТОЧНИКИ

- Полевые материалы автора, 1994. – Полевые материалы автора. Т. Суфийский центр. М., 1994. Архив автора.
- Полевые материалы автора, 1995. – Полевые материалы автора. Т. Авессалом Подводный. М., 1995. Архив автора.
- Полевые записи автора, 1995. – Полевые записи автора. Т. Брахма Кумарис. М., 1995. Архив автора.
- Полевые записи автора, 1995. – Полевые записи автора. Т. Рейки. М., 1995. Архив автора.
- Полевые записи автора, 1995. – Полевые записи автора. Т. Церковь Христа. М., 1995. Архив автора.
- Полевые материалы автора, 1996. – Полевые материалы автора. Т. «Путь к себе». М., 1996. Архив автора.
- Полевые материалы автора, 1999. – Полевые материалы автора. Т. «Путь к себе»-2. М., 1999. Архив автора.
- Полевые материалы автора, 1999. – Полевые материалы автора. Т. Дхарма-центр. М., 1999. Архив автора.
- Полевые записи автора, 2001. – Полевые записи автора. Т. Сант Мат. М., 2001. Архив автора.
- Полевые записи автора, 2001. – Полевые записи автора. Т. Центр Шри Чинмоя. М., 2001. Архив автора.
- Полевые записи автора, 2001. – Полевые записи автора. Т. Фалуныгун. М., 2001. Архив автора.
- Полевые записи автора, 2002. – Полевые записи автора. Т. Дэврах Баба Френдс Клуб. М., 2002. Архив автора.
- Полевые записи автора, 2002. – Полевые записи автора. Т. Миссия Чайтаньи. М., 2002. Архив автора.
- Полевые записи автора, 2002. – Полевые записи автора. Т. Фиолетовое Пламя. М., 2002. Архив автора.
- Полевые материалы автора, 2002. – Полевые материалы автора. Т. Центр Падмасамбхавы. М., 2002. Архив автора.
- Полевые записи автора, 2003. – Полевые записи автора. Т. Шри Чайтанья Сарасват Матх. М., 2003. Архив автора.

Аконг Тулку Ринпоче, 1996. – Аконг Тулку Ринпоче. Укрощение тигра. Тибетское учение о совершенствовании повседневной жизни. М., 1996.

Андреев, 1991. – Андреев Д. Роза Мира (метафилософия истории). М., 1991.

Балановская, 1999. – Балановская Н. Система естественного исцеления Усуи. М., 1999.

Блаватская, 1998а. – Блаватская Е. П. Разоблаченная Изидда. М., 1998.

Блаватская, 1998б. – Блаватская Е. П. Эзотерический буддизм. М., 1998.

Блаватская, 1999. – Блаватская Е.П. Тайная Доктрина. Т. 1?2. М., 1999.

Бовт, 1996. – Бовт А. Все проблемы – в материале, расположенном у вас между ушами // Коммерсант-Daily. 25 мая 1996 г. № 86.

Боголепов, 1988. – Боголепов В. Принципы и методы духовной работы. 1988 [б. м.].

Браун, 1996. – Браун Ф. Жизнь с Рейки. Учение Таката. М., 1996.

Брахма Кумарис Всемирный Духовный Университет, б. г. – Брахма Кумарис Всемирный Духовный Университет, 60 лет развития и общественной деятельности. Маунт-Абу [б. г.].

Брахма Кумарис, б. г. – Брахма Кумарис. Краткий обзор. Маунт-Абу [б. г.].

Бхагавад Гита, 1986. – Бхагавад Гита как она есть / Пер. Свами Брахмачари. Изд-во Бхактиведанта Бук Траст, 1986.

ГК РФ. – Гражданский кодекс Российской Федерации. Ч. 12. М., 1996.

Говиндан, 1996. – Говиндан М. Бабаджи и традиция крийа йоги 18-ти сиддхов. М., 1996.

Дворкин, 1995. – Дворкин А. Десять вопросов навязчивому незнакомцу или Пособие для тех, кто не хочет быть завербованным. М., 1995.

Джонс, 1998. – Джонс Джордж Арнсби. Паломничество Джеймса. Одиссея внутренних миров. М., 1998 (пер. с англ.).

Духовное знание и Раджа Йога, 1992. – Духовное знание и Раджа Йога. Краткий курс. СПб., 1992.

- Жаворонок, 1999. – Жаворонок В. Нить Ариадны. О выхолащивании Рейки Дайяной Стайн или О мнимых «секретах» традиционных Мастеров и действительных таинствах Рейки. М., 1999.
- Идрис Шах, 1994. – Идрис Шах. Суфизм. М., 1994.
- Инайат Хан, 1998. – Инайат Хан Х. Учение суфиев. М., 1998.
- Индия: Ашрамы, 2004. – Индия: Ашрамы. Путеводитель для ищущих свет истины. М., 2004.
- Информационный бюллетень, 1998. – Информационный бюллетень на 1998-1999 учебный год, Институт психотерапии. М., 1998.
- Йоги Махаджан, 2000. – Йоги Махаджан. Новое тысячелетие исполнит древние пророчества. М.; Новосибирск, 2000.
- Кармапа, 1996. – Кармапа. Тибетский лама в черной короне. / Сост. Н. Дуглас, М. Уайт, Спб., 1996.
- Кирпал Сингх, 1999. – Кирпал Сингх. Молитва: ее сущность и метод. М., 1999.
- Классическая йога, 1992. – Классическая йога. М., 1992.
- Козлова, 1997. – Козлова И. 100 вопросов Мастеру Рейки. Курган, 1997.
- Коран, 1986. – Коран / Пер. Крачковского И.Ю. М., 1986.
- Кутхуми, 2000. – Кутхуми Джвал Кул. Человеческая аура. М., 2000.
- Лазарев, 1994. – Лазарев С.Н. Диагностика кармы. Книга первая. Система полевой саморегуляции. СПб., 1994.
- Лазарев, 1996. – Лазарев С.Н. Карма – это наша совесть // Путь к себе. 1996. №3.
- Лилли, 1993. – Лилли Дж. Центр циклона. Киев, 1993.
- Лири, Метцнер, Олперт, 1998. – Лири Т., Метцнер Р., Олперт Р. Психоделический опыт. Львов, 1998.
- Лобзин, Решетников, 1986. – Лобзин В.С., Решетников М.М. Аутогенная тренировка. Л., 1986.
- Малик, 1994. – Малик А. Люди, время, место // Наука и религия. 1994. № 10.
- Махариши, 2000. – Махариши Махеш Йоги. Наука Бытия и Искусство Жития. Трансцендентальная медитация. М., 2000.
- Медитация «Прибежище», 2000. – Медитация «Прибежище». СПб.: «Алмазный путь», 2000.

- Медитация, Указания, 1995. – Медитация. Указания для духовного прогресса. Cadolzburg, 1995.
- Митчелл, 1990. – Митчелл П.Д. Рейки. Пересмотренное издание для Союза Рейки. 1990 [б. м.].
- Молитвы, медитации и динамические веления, 1999. – Молитвы, медитации и динамические веления. М., 1999.
- Москалев, 1994. – Москалев С. И наконец я нашел тебя // Наука и религия. 1994. № 10.
- Народы и религии мира, 1999. – Народы и религии мира: Энциклопедия // Гл. ред. В.А. Тишков. М., 1999.
- Необычный Университет, б.г. – Необычный Университет. Маунт-Абу [б.г.].
- Нурбахш, 1995. – Ниурбахш Дж. Рай суфиев. М., 1995.
- Опрос общественного мнения, 1999. – Опрос общественного мнения ВЦИОМ. М., 1999.
- Паври, 1997. – Паври П. Теософия в вопросах и ответах. М., 1997.
- Петрова, 1996. – Петрова А. Общая газета 25 сентября 1996.
- Подводный, 1992. – Подводный А. Каббалистическая астрология: в 8-ми т. Воронеж, 1992.
- Подводный, 1993. – Подводный А. Возвращенный оккультизм, или Повесть о тонкой семерке: в 2-х т. Воронеж, 1993.
- Подводный, 1994а. – Подводный А. Общая астрология: в 4-х т. М., 1994.
- Подводный, 1994б. – Подводный А. Целительство: в 2-х ч. М., 1994.
- Подводный, 1995а. – Подводный А. Введение в синастрическую астрологию. М., 1995.
- Подводный, 1995б. – Подводный А. Эзотерическая астрология. М., 1995.
- Подводный, 1997а. – Подводный А. Каббала чисел. М., 1997.
- Подводный, 1997б. – Подводный А. Жаркие объятия вечности // Путь к себе. 1997. № 5.
- Православная церковь, 1995. – Православная церковь. Современные ереси и секты в России. СПб., 1995.

- Программа центра «Открытый Мир», 1996. – Программа центра «Открытый Мир». М., 1996.
- Профет М., 2000. – Профет Марк Л. Ответ, который ты ищешь – найдешь в себе. М., 2000.
- Профет М. и Э., 1997. – Профет Марк Л., Профет Элизабет К. Фиолетовое пламя для исцеления тела, ума и души. М., 1997.
- Профет М. и Э., 1999. – Профет Марк Л., Профет Элизабет К. Наука изреченного слова. М., 1999.
- Профет М. и Э., 2000. – Профет Марк Л., Профет Элизабет К. Владыки семи лучей. М., 2000.
- Профет Э., 2000. – Профет Элизабет К. Утерянные годы Иисуса. М., 2000.
- Пять интервью, 1998. – Пять интервью с Сант Такаром Сингом. Cadolzburg, 1998.
- Раджа Йога, 1994. – Раджа Йога. Метод и цель. Маунт-Абу, 1994.
- Рам Дасс, 1993. – Рам Дасс. Зерно на мельницу. Киев, 1993.
- Религия сикхов, 1997. – Религия сикхов, Ростов-на-Дону, 1997.
- Ретрит, 1996. – Ретрит // Путь к себе. 1996. № 2.
- Розарий, 2000. – Розарий Архангела Михаила для Армагеддона. М., 2000.
- Розин, 1998. – Розин В. Путешествие в страну эзотерической Реальности. М., 1998.
- Розин, 2001. – Розин В.М. Эзотеризм как форма индивидуальной и социальной жизни» // Дискурсы эзотерики. Философский анализ. М., 2001.
- Сандвайс, 1993. – Сандвайс С. Сатья Саи, Святой и ...психиатр. СПб., 1993.
- Сахаджа-йога. – Сахаджа-йога. Вводный курс. [б. г., б. м.].
- Сахаджа-йога, 2000. – Сахаджа-йога. Советы и рекомендации искателям истины. 2000.
- Свияш, 1998. – Свияш А. Духовные и целительские течения в России // Здесь и сейчас. 1998. № 3.
- Свияш, 1999. – Свияш А. Карма. Решаем проблемы. Спб., 1999.
- Сен-Жермен, 1998. – Сен-Жермен. Курс алхимии. М., 1998.

- Скрябина Редиин, 1999. – Скрябина Редиин К.И. Высшая тайна. М., 1999.
- Спенглер, 1993. – Спенглер Д. Кто на новенького, или что такое Нью-Эйдж? // Путь к себе. 1993. № 7.
- Стайн, 1998. – Стайн Д. Основы Рейки. Полное руководство по древнему искусству исцеления. Киев, 1998.
- Тай Ситупа, 1997. – Тай Ситупа. Относительный мир, абсолютный ум. М., 1997.
- Такар Сингх, 2000. – Такар Сингх. Слушайте внутренний звук. Архангельск, 2000.
- Терун, 1997. – Терун Л. Предисловие // Тай Ситупа. Относительный мир, абсолютный ум. М., 1997.
- Тихомиров, 1997. – Тихомиров А. Трактаты. Воронеж, 1997.
- Тойнби-Икеда, 1998. – Тойнби А.Дж., Икеда Д. Диалог Тойнби-Икеда. М., 1998.
- Фалуеньгун, 1999. – Ли Хунчжи. Фалуеньгун (русский перевод). М., 1999.
- Фалуень Дафа, 1999. – Ли Хушчжи. Фалуень Дафа (русский перевод). М., 1999.
- Федоров, 1998. – Федоров В.М. Астрологический психоанализ и психотерапия. М., 1998.
- Хаббард, 1999. – Хаббард Л.Рон. Дианетика. Современная наука душевного здоровья. М, 1999.
- Хоран, 1996. – Хоран П. Обретение силы через Рейки. М., 1996.
- Шюон, 1994. – Шюон Ф. Понять ислам // Вопросы философии. 1994. № 7-8.
- Щербаков, 1998. – Щербаков М. Кластерная теория интеграции // Здесь и сейчас. 1998. №1.
- Цзюньмин, 2000. – Цзюньмин Ян. Корни китайского цигун. М., 2000.
- Чайтанья-Чаритамрита, 2001. – Кришнадаса К. Госвами, Шри Чайтанья-Чаритамрита (Житие Господа Чайтаньи) / Пер. с бенгали. СПб., 2001.
- Чистякова, 1999. – Чистякова А.Г. Рейки. Исцеление Духа, Души и Тела. Ч.1. М., 1999.
- Яковлева, 1995. – Яковлева А. Путешествие на остров, или Записки начинающего буддиста// Путь к себе. 1995. № 8.

Ferguson, 1980. – Ferguson M. The Aquarian conspiracy. N.Y., 1980.

A Handbook of Tibetan Culture, 1993. – A Handbook of Tibetan Culture. A Guide to Tibetan centers and Resources throughout the World. Boston, 1993.

Inaiat Khan, 1989. – Inaiat Khan. In an eastern rose garden. Delhi, 1989.

The Inauguration of Samye temple, 1988. – The Inauguration of Samye temple celebrating 21 year of Kagyu Samye Ling's work. Kagyu Samye Ling Tibetan Centre, 1988.

Jamgon Kongtrul, 1987. – Jamgon Kongtrul. The Great path of awakening. Boston-London, 1987.

Mother, 1988. – Mother. Agenda of Mother. Auroville, 1988.

Kagyu Samye Ling Monastery and Tibetan Center, 1999. - Kagyu Samye Ling Monastery and Tibetan Center. Spring/summer Programe. 1999.

Life story: Lama Xeshe, б.г. – Life story: Lama Xeshe. From Holy Terror to Holy Island. Article by Rinchen Khadro. Copyright Samyeling Tibetan Centre. [б. г.].

Schweibenalp, б.г. – Schweibenalp. [б.м., б.г.].

The Shambala Dictionary of Buddhism and Zen, 1991. – The Shambala Dictionary of Buddhism and Zen. Boston, 1991.

Материалы газет и журналов:

– «Божественный Свет» – журнал клуба друзей Дэврахы Бабы. 2000. № 1.

– «Вера и Жизнь» ?журнал Московского культурного центра «Первое марта». 2001. № 17, 18.

– Газета «Искусство жить». 1999. № 1, 3.

– Журнал «Здесь и сейчас». 1998. № 1; 1999. № № 7-8.

– Журнал «Путь к себе». 1991. № 21; 1992. №№ 6-9; 1993 №№ 4-7; 1995. №№ 1-8; 1996. №№ 1-8; 1997 №№ 1-8; 1998. №№ 1-8.

– МИГ – Московская Информационная газета Московских сахаджа-йогов. 2001. № 12.

– «Нирмала» – журнал Московского союза сахаджа-йогов. 2001. № 3.

- Сат-Санга. Святое Общение. – журнал Российского отделения общества Шри Чайтанья Сарасват Матх. 2001. № 1 (май).
- Харибол Новости – журнал Московского отделения Института Знаний о Тождественности Миссии Чайтанья. № 2.
- “Auroville today”. 1989. № 4.
- “Telegraph Magazine”. 4 октября 1997.

Видеоматериалы:

- видеозаписи Дхарма-центра.
- видеозаписи лекций Элизабет Клэр Профет. Братство Фиолетового Пламени.
- «Видеокаталог ведущих духовных центров и школ России, занимающихся проблемами всестороннего самосовершенствования человека». Ч. 1. 1995.
- видеозаписи центра «Фомальгаут Плюс».
- видеозаписи вытуплений Шри Матаджи Нирмалы Дэви.
- Фалунь Дафа, видеокурс.

ЛИТЕРАТУРА

- Абаев, 1983. – Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. Новосибирск, 1983.
- Абаев, 1989. – Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск, 1989.
- Альбедиль, 1999. – Альбедиль М.Ф. Вишнуизм // Народы и религии мира. Энциклопедия. М., 1999.
- Амологонова, 1991. – Амологонова Д.Д. К вопросу об изучении психологических аспектов Аюрведы // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1991.
- Арутюнов, 1989. – Арутюнов С.А. Народы и культуры. М., 1989.
- Арутюнов, 1991. – Арутюнов С.А. Введение // Локальные и синкретические культы. М., 1991.
- Арутюнов, Светлов, 1968. – Арутюнов С.А., Светлов Г.Е. Старые и новые боги Японии. М., 1968.

- Базиленко, 1994. – Базиленко И.В. Бахаизм. История вероучения (середина XIX – начало XX вв.), М., 1994.
- Балагушкин, 1984. – Балагушкин Е.Г. Критика современных нетрадиционных религий. М., 1984.
- Балагушкин, 1998. – Балагушкин Е.Г. Новые религиозные движения в современной России // Полигнозис. 1998. №2.
- Баркер, 1997. – Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997.
- Белла, 1972. – Белла Р.Н. Социология религии // Американская социология. М., 1972.
- Белик, 1995. – Белик А.А. Ритуальная психотерапия: экстаические состояния // Твое здоровье. 1995. № 2.
- Белик, 1997. – Белик А.А. Новое в религиозной жизни Москвы // Москва. Народы и религии. М., 1997.
- Белик, 2000. – Белик А.А. Этнос, религия, личность (на примере воздействия «новых религий» на личность и этноконфессиональную ситуацию в г. Москве в 1990-ые годы) // Московский регион: этноконфессиональная ситуация. М., 2000.
- Берзин, 1993. – Берзин А. Общий обзор буддийских практик. СПб., 1993.
- Бертельс, 1965. – Бертельс Е.Э. Избранные труды: Суфизм и суфийская литература. М., 1965.
- Благов, 1991. – Благов С.А. Каодаизм во Вьетнаме. Автореферат диссертации на соискание степени кандидата исторических наук. М., 1991.
- Благов, 1991. – Благов С.А. Каодаизм и «буддизм Хоахао» // Локальные и синкретические культы. М., 1991.
- Буайе, 1990. – Буайе Ж.Ф. Империя Муна. М., 1990.
- Буддизм, 1992. – Буддизм. Словарь. М., 1992.
- Ван Геннеп, 1999. – Ван Геннеп А. Обряды перехода М., 1999.
- Гаврилюк, 2001. – Гаврилюк П. История катехизации в ранней церкви М., 2001.
- Гандоу, 1996. – Гандоу Т. «Словарь Хаббардизмов» // Капкан безграничной свободы. Сборник статей о сайентологии, дианетике и Р.Л. Хаббарде. М., 1996.
- Гессе, 1991. – Гессе Г. Паломничество в страну Востока // Избранное. М., 1991.

- Григорьева, 1994. – Григорьева Л.И.. Нетрадиционные религии в современной России: социальная природа, тенденции эволюции. Автореферат диссертации на соискание степени кандидата исторических наук. М., 1994.
- Григулевич, 1983. – Григулевич И.Р. Пророки «новой истины». М., 1983.
- Гроф, 1993. – Гроф С.. За пределами мозга. М., 1993.
- Гуревич, 1977. – Гуревич П.С. Современные внеконфессиональные организации Запада. М., 1983.
- Гуревич, 1985. – Гуревич П.С.. Нетрадиционные религии на Западе и восточные религиозные культы. М., 1985.
- Дагданов, 1991. – Дагданов Г.Б. Традиционная система цыган в Китае. // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1991.
- Дворкин, 2000. – Дворкин А. Сектоведение. Таталитарные секты. Опыт систематического исследования. Н.Новгород, 2000.
- Деви-Неел, 1991. – Деви-Неел А. Мистики и маги Тибета. М., 1991.
- Деви-Неел, 1994. – Деви-Неел А. Посвящения и посвященные в Тибете. СПб., 1994.
- Джеймс, 1993. – Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993.
- Дубин, 2003. – Дубин Б. Б. Дубин. Массовая религиозная культура в России (тенденции и итоги 1990-х гг.) // Вестник общественного мнения. 2004, №3.
- Ермакова, Островская, 2001. – Ермакова Т.В., Островская Е.П. Классические буддийские практики. СПб., 2001.
- Жуковская, 1997. – Жуковская Н.Л. Буддийские организации Москвы // Москва. Народы и религии. М., 1997.
- Иваненко, 1998. – Иваненко С.И. Кришнаиты в России: правда и вымысел. М., 1998.
- Ильин, 1996. – Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996.
- Ильин, 1998 – Ильин И.П. Постмодернизм. От истоков до конца столетия. М., 1998.
- Индуизм, Джайнизм, Сикхизм, 1996. – Индуизм, Джайнизм, Сикхизм. Словарь М., 1996.

- Ислам, 1991. – Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.
- Капкан..., 1996. – Капкан безграничной свободы. Сборник статей о сайентологии. М., 1996.
- Капра, 1994. – Капра Ф. Уроки мудрости. М., 1996.
- Капра, 1993 – Капра Ф. Дао физики. М., 1993.
- Карпович, 1997. – Карпович О.В. Церковь веры полноевангельской – Церковь Христа в Москве // Москва. Народы и религии. М., 1997.
- Кокс, 1995. – Кокс Х. Миской град. М., 1995.
- Кузнецова, 1998. – Кузнецова Т.Н. Церковь Объединения: образ жизни, вероучение, религиозная практика. М., 1998.
- Кузнецова, 2000. – Кузнецова Т.Н. Церковь Иисуса Христа святых последних дней (мормоны в Москве) // Московский регион. Этноконфессиональная ситуация. М., 2000.
- Курносов, 1998. – Курносов Ю.В. К вопросу об устойчивости эзотеризма как элемента духовно-идеологических систем // Этнос и религия. М., 1998.
- Кныш, 1991. – Кныш А.Д. Ат-Тасаввуф // Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.
- Логашова, 2000. – Логашова Б.-Р. Бахаи в Московском регионе // Московский регион. Этноконфессиональная ситуация. М., 2000.
- Малерб, 1997. – Малерб М. Религии человечества. М., 1997.
- Малявин, Кожин, 1991. – Малявин В.В., Кожин П.М. Традиционные верования и синкретические религии Китая // Локальные и синкретические культы. М., 1991.
- Мангейм, 1991. – Мангейм К. Идеология и утопия // Утопия и утопическое мышление. М., 1991.
- Минделл, 1997. – Минделл Э.. Психотерапия как духовная практика. М., 1997.
- Митрохин, 1984. – Митрохин Л.Н. Религиозные «культы» в США. М., 1984.
- Митрохин, 1985. – Митрохин Л.Н. Религии «Нового века». М., 1985.
- Неокульты, 2000. – Неокульты: «новые религии» века? Сборник. Минск, 2000.

Новые религиозные организации в России деструктивного и оккультного характера. 1997. – Новые религиозные организации в России деструктивного и оккультного характера. Справочник. Белгород, 1997.

Новые религиозные группы, движения и организации в России, 1998. – Новые религиозные группы, движения и организации в России. Словарь-справочник. М., 1998.

Нолл, 1998. – Нолл Р. Тайная жизнь Карла Юнга. М., 1998.

Ожиганова, 1993. – Ожиганова А.А. Ауровиль – «живая утopia» наших дней // ЭО. 1993. № 4.

Ожиганова, 1997. – Ожиганова А.А. Суфии в Москве // Москва. Народы и религии. М., 1997.

Ожиганова, 2000а. – Ожиганова А.А. Брахма Камурис – Духовный Университет и «новая религия» // Московский регион. Этноконфессиональная ситуация. М., 2000.

Ожиганова, 2000б. – Восточные философско-религиозные учения и духовные практики в современной России (на примере г. Москвы). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 2000.

Ожиганова, Кузнецова, 2005. – Ожиганова А.А., Кузнецова А.И. Московский центр Падмасамбхавы. Празднование дня рождения Гуру Ринпоче // Полевые исследования Института этнологии и антропологии. 2003. М., 2005.

Островская, 1998. – Островская Е.А. Социально-антропологическое исследование буддийских мирских общин Санкт-Петербурга. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. СПб., 1998.

Пандей, 1990. – Пандей Р.Б. Древнеиндийские домашние обряды. М., 1990.

Поршнева, 1991. – Поршнева Е.Б. О месте «гунфу» в народной сектантской традиции (на материале буддийских сект) // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1991.

Пружинин, 1994. – Пружинин Б.И. Астрология: наука, псевдонаука, идеология? // Вопросы философии. 1994. №2.

Пучков, 1998. – Пучков П.И. К вопросу о классификации религий // Этнос и религия. М., 1998.

Руднев, 1997. – Руднев В.П. Словарь культуры XX века. М., 1997.

- Руднев, 2000. – Руднев В.П. Прочь от реальности. М., 2000.
- Рыбаков, 1996. – Рыбаков Р.Б. Реформация индуизма // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. М., 1996.
- Сафронова, 1996. – Сафронова Е.С. «Западная колесница»: буддийские организации, движения и группы на Западе. М., 1996.
- Светлов, 1994. – Светлов Г.Е. Новые религии Японии // Этнографическое обозрение. 1994. №2.
- Светлов, 1985. – Светлов Г.Е. Путь богов: синто в истории Японии. М, 1985.
- Седловская, Семашко, 1997. – Седловская А.Н., Семашко И.М. Московское Общество Сознания Кришны // Москва. Народы и религии. М., 1997.
- Седловская, Семашко, 2000. – Седловская А.Н., Семашко И.М. Московское Общество Сознания Кришны // Московский регион. Этноконфессиональная ситуация. М., 2000.
- Семенцов, 1999. – Семенцов В.С. Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике// Бхагавадгита. Пер. с санскрита, исследование и примечания В.С. Семенцова. М., 1999.
- Словарь, 1999. – Словарь. Религии народов современной России. М., 1999.
- Снесарев, 1981. – Снесарев А.Е. Этнографическая Индия. М., 1981.
- Соловьев, 1998. – Соловьев А.В. Вон-буддизм: религия практичного просветления // Этнос и религия. М., 1998.
- Сосланд, 2004. – Сосланд А. Об идеологической сущности психотерапевтического сообщества // Московский психотерапевтический журнал. 2004, №2.
- Спивак, 1989. – Спивак Д.С. Язык при измененных состояниях сознания. Л., 1989.
- Спивак, 2000. – Спивак Д.С. Измененные состояния сознания. Психология и лингвистика. СПб., 2000.
- Степанянц, 1989. – Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. М., 1987.
- Тертицкий, 2001. – Тертицкий К.М. Синкретические религии Китая в XX веке. М., 2000.
- Ткачева, 1989. – Ткачева А.А. Индуистские мистические организации и диалог культур. М., 1989.

- Ткачева, 1991. – Ткачева А.А. «Новые религии» Востока. М., 1991.
- Ткачева, 1999. – Ткачева А.А. Неоиндуизм и неоиндусский мистицизм // Древо индуизма. М., 1999.
- Токарев, 1986. – Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М., 1986.
- Токарев, 1999. – Токарев С.А. Избранное. Теоретические и историографические статьи по этнографии и религиям народов мира. Т.1?2. М., 1999.
- Торчинов, 1998. – Торчинов Е.А. Религии мира. Опыт запредельного. СПб., 1998.
- Торчинов, 2005. – Торчинов Е. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб., 2005.
- Тримингэм, 1989. – Тримингэм Дж. Суфийские ордена в исламе. М., 1989.
- Тэрнер, 1983. – Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.
- Уоттс, 1997. – Уоттс А. Психотерапия. Восток и Запад. Львов, 1997.
- Фаликов, 1997. – Фаликов Б.З. «Новый век»: назад в будущее // Континент. 1997. №4.
- Фаликов, 1994. – Фаликов Б.З. Неоиндуизм и западная культура. М., 1994.
- Филиппов, 2002. – Филиппов Ю.В. Традиции и инновации в новых религиозных движениях (на примере групп, представленных в г. Москве). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 2002.
- Флаше, 2001. – Флаше Райнер. Новые религии // Петер Антес. Религии современности. История и вера. М., 2001.
- Фурман, 1981. – Фурман Д.Е. Религии и социальные конфликты в США. М., 1981.
- Харитоновна, 1999. – Харитоновна В.И. Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: в 2-х т. М., 1999.
- Челышева, 1992. – Челышева И.П. Проблемы человека и общества в учении Духовного Университета Брахма Кумарис // Общественная мысль Индии: проблемы человека и общества. М, 1992.
- Щепанская, 2004. – Щепанская Т. Система: тексты и традиции субкультуры, М., 2004.

Эберт, 1999. – Эберт Дитрих. Физиологические аспекты йоги. СПб., 1999.

Эко, 1995. – Эко У. Маятник Фуко. Киев, 1995.

Элиаде, 1995. – Элиаде М. Моды культуры и история религий // Философские науки. 1995. №5?6.

Элиаде, 1999. – Элиаде М. Испытание лабиринтом // Иностранная литература. 1999, №1.

Элиаде, 1999б. – Элиаде М. Йога: Бессмертие и свобода. СПб., 1999.

Этнос и религия / Под ред. Логашовой Б.-Р./ М., 1998.

Юнг, 1994. – Юнг К.-Г. О психологии восточных религий и философий. М., 1994.

Пътеводител, 1998. – Пътеводител за духовните общности с речник на основите термини в България. София, 1998 (на болг. яз).

Bainbridge, Jackson, 1981. – Bainbridge W., Jackson D. The rise and decline of Transcendental Meditation // The social impact of New Religion Movements. N.Y., 1981.

Barker, 1981. – Barker E. Who'd be a Moonie? // The social impact of New Religion Movements. N.Y., 1981.

Bourguignon, 1979. – Bourguignon E. Psychological anthropology. N.Y., 1979.

Bromley, 1981. – Bromley D. Strange Gods: The great American cult scare. Boston, 1981.

Cox, 1977. – Cox H. Turning East. N.Y., 1977.

Cox, 1974. – Cox H. Seduction of the Spirit. London, 1974.

D'Arcadia, 1991. – D'Arcadia. Nuove Religioni, culti emergenti, sette. Milano, 1991.

Doktor, 2000a. – Doktor Tadeusz. Postawy wobec nowych ruchow religijnych // Nowe ruchy religijne. Wybrane piblemy. Warszawa, 2000.

Doktor, 2000b. – Doktor Tadeusz. Nowe ruchy religijne w Europe Wschodnej.//.Nowe ruchy religijne. Wybrane piblemy. Warszawa, 2000.

Eibl-Eibesfeldt, 1979. – Eibl-Eibesfeldt J. Ritual and ritualisation from a biological perspective// Human ethology. Cambridge, 1979.

- Ellwood, 1979. – Elwood R. *Alternative Altars*. Chicago, 1979.
- Enroth, Melton, 1985. – Enroth R., Melton J. *Why cults succeed where the church fails*. Elgin, 1985.
- Ficher, 1981. – Ficher J. *Youth in search of the sacred// The social impact of New Religion Movements*. N.Y., 1981.
- Frisk, 1993. – Frisk L. *Nya religiösa rörelser I Sverige: Relation till samhälle världen, ansluttin och engagemang*. Abo, 1993.
- Geerts, 1973. – Geerts C. *The Interpretation of Cultures*. 1973.
- In Gods we trust, 1981. - In Gods we trust (ed. Th. Robbins, D. Anthons). Brunswick, 1981.
- Hanegraaff, 1997. – Hanegraaff W. *New Age religions and western culture: esoterism in the mirror of secular thought*. Leiden, N.Y., 1997.
- Hunter, 1981. – Hunter J. *The new religions: demodernisation and the protest against modernity // The social impact of new religion movements*. N.Y., 1981.
- Inrovigne, 1990. – Inreovigne Massimo. *I nuovi culti dagli Hare Krishna alle Scientologia*. Milano, 1990.
- Melton, 1989. – Melton G. *Encyclopedia of American religion*. 3rd edition, Detroit, 1989.
- Melton, Moore, 1982. – Melton G., Moore R. *The cult experience: responding to the new religious pluralism*. N.Y., 1982.
- Needleman, 1972. – Needleman J. *The New Religions*. N.Y., 1972.
- Nowe ruchy religijne, 2000. – Nowe ruchy religijne. *Wybrane piblemy*. Warszawa, 2000.
- Palmer, 1993. – Palmer S. *Women`s “Cocoon Work” in NRM: sexual experimentation and Feminine Rites of Passage // Journal for the scientific study of religion*. vol. 32. 1993. №4.
- Le phenomene des sectes, 1988. – Le phénomène des sectes ou nouveaux mouvements religieux: Défi pastoral. Tequi, 1988.
- Plume, 1985. – Plume Ch., Pasquini X.. *Encyclopédie des sectes dans le monde*. Nice, 1985.
- Religion for a new generation, 1973. – Religion for a new generation (ed. J. Needleman). N.Y., 1973.
- Religious movements in contemporary America, 1974. – Religious movements in contemporary America (ed. J. Zaretsky). Princeton, 1974.

- Robbins, Anthony, 1983. – Anthony, Robbins. Contemporary religious movements and the secularization premise // New religion Movements (ed. Coleman J.). N.Y., 1983.
- Rozzak, 1975. – Rozzak T. Unfinished Animal. N.Y., 1975.
- Rozzak, 1976. – Rozzak T. Making the counter-culture. N.Y., 1976.
- Said, 1978. – Said E. Orientalism. N.Y., 1978.
- Schmidtchen, 1987. – Schmidtchen G. Sekten und Psychokultur. Herder, 1987.
- Stark, Bainbridge, 1985. – Stark R., Bainbridge W.S. The Future of religion: Secularisation, revival and Cult Formation. Berkeley, 1985.
- The Social impact of Religion Movements, 1981. – The Social impact of Religion Movements. N.Y., 1981.
- Sulloway, 1991. – Sulloway F., Reassessing Freud`s case histories: The Social Construction of Psychoanalysis // Isis. 1991. № 82.
- Toffler, 1981. – Toffler A. The Third Wave. N.Y., 1981.
- Understanding the new religions, 1978. – Understanding the new religions. N.Y., 1978.
- Wallis, 1977. – Wallis R. The road to total Freedom. N.Y., 1977.
- Wallis, 1981. – Wallis R. Yesterday children: cultural and structural change in a new religious movements // The social impact of New Religion Movements. N.Y., 1981.
- Wilson, 1981. – Wilson B. Time, generation and sectarianism // The social impact of New religion Movements. N.Y., 1981.
- Wuthnow, 1978. – Wuthnow R. Religious movements and the transition in world order // Understanding the new religions. N.Y., 1978.

Научное издание

Ожиганова Анна Александровна,
Филиппов Юрий Викторович
Новая религиозность в современной России: учения,
формы и практики

Утверждено к печати
Институтом этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая

Редактор: О.Л. Милова
Художник: Е.В. Орлова
Компьютерная верстка: С.Б. Агафоновой

Подписано к печати
Формат 60x84 ¹/₁₆. Гарнитура Ариал.
Усл. печ. л... Тираж 200 экз.
Заказ №

Участок оперативной полиграфии
Института этнологии и антропологии РАН
119334 Москва, Ленинский проспект 32а.