

А. А. Ткачева

« **НОВЫЕ РЕЛИГИИ** » **ВОСТОКА**



Ответственные редакторы
Р.Б. Рыбаков, Н.А. Симония

Редактор издательства
Л.Ш. Фридман

Ткачева А.А.

Т48 «Новые религии» Востока. — М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. — 216 с.

ISBN 5-02-016913-7

В книге анализируется процесс модернизации религиозно-культурных традиций Востока на примере Индии и Японии, рассматриваются становление на основе этих традиций религиозных движений и организаций, отражающих мировоззренческие установки определенных слоев восточного общества, а также взаимодействие Запада и Востока.

Т 0403000000-083
013(02)-91

Без объявления

ББК 86.39

ISBN 5-02-016913-7

© Главная редакция
восточной литературы
издательства "Наука", 1991

Тенденция к образованию новых религиозных сообществ, к дроблению религиозной традиции является характерным способом воспроизводства религии в условиях буржуазного общества, ведущим к становлению буржуазного религиозного плюрализма. Этот момент отметил уже К. Маркс, описывая процессы «политической эмансипации» человека от религии, связанной с ее перемещением в сферу «гражданского общества», в «сферу эгоизма». «Ее сущность выражает уже не общность, а различие. Религия стала выражением отделения человека от той общности, к которой он принадлежит, от себя самого и других людей, — чем и была первоначально. Она является всего только абстрактным исповеданием особой превратности, частной прихоти, произвола. Так, бесконечное дробление религии в Северной Америке даже внешним образом придает религии форму чисто индивидуального дела»¹.

Однако в современных условиях начинает действовать и иная тенденция в модификациях религии, по видимости прямо противоположная. Такую тенденцию советский религиовед Я.В. Минквичюс определяет как «интернационализацию религии»². Это выражается, во-первых, в том, что представители разных конфессиональных групп сталкиваются сегодня с необходимостью откликаться на факторы, проявляющиеся во всемирных масштабах — на жизненно важные для всего человечества глобальные проблемы, — на социальные и социально-психологические коллизии, порожденные НТР, на широкое распространение естественнонаучного знания, опровергающего традиционную религиозную натурфилософию, на рост секуляризма и т.п.

Во-вторых, контакты в глобальном масштабе культур, философии и установок не могли не отразиться и на религии. Усиливается тяга к пониманию и новой оценке одних религий другими, возникает стремление к поиску общего между ними, насущной становится потребность соотносить идеи и представления своей вероисповедной традиции с тем, что было выработано носителями иных мировоззрений, обитателями «иных миров». Сущность этого процесса, по определению А.В. Журавского, состоит в «крахе теории "замкнутых систем"... и поисках "открытых", "диалоги-

ческих”, “планетарных” систем)»³, что сказывается на мировоззренческом и на институционально-организационном уровне религии.

Наконец, специфическое проявление данной тенденции – возникновение религиозных новообразований, формирующихся в результате взаимодействия различных духовных традиций, своеобразных гибридов как результатов пересечения светской и религиозной мысли, «облучения» одной культурной почвы потоком символов, представлений и установок, порожденных другой культурой.

Начало становлению взаимозависимого и единого мира положила эпоха колониальной экспансии. «На смену старой местной и национальной замкнутости и существованию за счет продуктов собственного производства приходит всесторонняя связь и всесторонняя зависимость наций друг от друга. Это в равной мере относится как к материальному, так и к духовному производству. Плоды духовной деятельности отдельных наций становятся общим достоянием»⁴.

Столкновение с западным миром, протекавшее для разных стран Востока в неодинаковых формах, неизбежно, однако, стимулировало развитие в них капиталистических отношений и соответственно вынуждало к преобразованию надстроечной сферы, в том числе и религии. Поскольку именно она составляла на том этапе господствующую форму общественного сознания на Востоке, вполне естественно, что отражение в этом сознании складывающейся ситуации – и становления капитализма, и межкультурного, международного соприкосновения – происходило нередко в религиозных категориях.

Протекавшие в религиозной сфере процессы носили многослойный характер и сопровождались становлением в некоторых странах Востока конфессиональных сообществ исторически нового, буржуазного по своей социальной сущности типа. Особенно большой размах получило распространение новых религиозных объединений там, где буржуазная тенденция к религиозному плюрализму, к свободе выбора в этой сфере, к дифференциации религиозного сознания наложилась на многообразную же, гетерогенную докапиталистическую религиозную традицию, где естественно обозначаящаяся потребность в реконструкции религиозной надстройки не встречала жесткого сопротивления со стороны общепринятого и исторически единого для всех канона. В частности, наиболее ярко это проявилось в странах с такими различными историческими судьбами и культурами, как Индия и Япония, в которых с XIX в. (в Индии – с начала, а в Японии – приблизительно с се-

редины) интенсивно разворачиваются и создаются новые религиозные движения и организации – процесс, продолжающийся с периодическими всплесками и затуханиями до настоящего времени. В Японии они получили название «новые религии», в Индии их именуют «неоиндустские секты», «религиозно-реформаторские движения» и т.п.

Сегодня новые религиозные сообщества играют важную роль в жизни этих стран, а зачастую (в особенности индийские движения) и за их пределами. И японские и индийские религиозные движения являются продуктом, по сути, однотипных по своему историко-культурному смыслу процессов, из которых в первую очередь следует назвать реформацию. Правда, не все авторы склонны объяснять подобным образом возникновение «новых религий» Японии. Н. Макфарланд, например, посвятивший им специальную монографию, считает: «...хотя Япония прошла через многочисленные этапы религиозного возрождения, никогда в прошлом она не переживала религиозной реформации, не является таковой и не сулят ее в будущем и новые религии»⁵. Мы, однако, склонны присоединиться к точке зрения М.Т. Степанянц, которая полагает, что «из-за особенностей исторического развития Японии, в том числе и свойственного ей религиозного синкретизма... своеобразие религиозной реформации здесь выразилось в появлении “новых религий”, зачастую сочетающих в себе элементы буддизма и синтоизма (не без некоторого влияния христианства)»⁶.

Разумеется, в каждой из стран реформаторские процессы имели свои особенности, связанные как с различиями в политической и социально-экономической истории, так и со спецификой тех религиозных структур, которые выступали «несущими конструкциями» в обновляемой религиозной надстройке. Однако существенной чертой реформации религиозной традиции в обеих странах было оформление буржуазного религиозного плюрализма, а также преломление в возникших религиозных новообразованиях и второй из отмеченных выше тенденций – межкультурного, междивизионального взаимодействия.

В результате широкого соприкосновения с «большим миром», контакта с капиталистическим Западом и развития капиталистических отношений раздвинулись границы традиционного мировоззрения. В качестве одного из важнейших духовно-мировоззренческих сюжетов появляются темы «моя страна, моя цивилизация и остальной мир», «мое и чужое», складывается отчетливая тяга к использованию инокультурного багажа и к распространению за границей собственного религиозного комплекса. Все это оказало важное влияние и на складывающееся в ходе реформации рели-

гиозное сознание нового типа. Естественно, что оценка своей цивилизации, а также отношение к иноземной культуре во многом обуславливалось политическим статусом каждой из стран — сохранившей политическую независимость Японии, быстро продвигавшейся по пути превращения в империалистическую державу, и попавшей в колониальную зависимость Индии. Вместе с тем в обоих случаях немалую роль в этом сыграли именно традиционные духовные механизмы, определившие тот принцип, в соответствии с которым проходила «глобализация» мировосприятия и оценивалось «свое» и «чужое».

Подводя итоги исследованию реформаторских процессов в индуизме, Р.Б. Рыбаков делает такой вывод: «В Европе Реформацию от аджорнаменто отделяют столетия; в Индии эти эпохи соприкасаются. Одной из особенностей реформации является то, что уже в конце XIX в. она пыталась решать вопросы, которые во весь рост встали перед теологами несколько десятилетий спустя, в период всеобщего кризиса религиозного мировоззрения»⁷. Это замечание с полным основанием может быть отнесено и к Японии. Доктрины даже самых «старых» из «новых религий» формируются в основном уже в XX в., с каждым десятилетием приближающем человечество к эмпирическому осознанию своего единства.

В новых религиозных движениях Индии и Японии как бы в спрессованном виде отражаются не только реформация и стремление соотнести с собственной инокультурные традиции, но и то, что обычно определяется как модернизация в узком смысле слова, т.е. приспособление религиозных учений и структур к процессу секуляризации, к научным достижениям, к новому этапу в развитии производительных сил, ко все большему пониманию человека как субъекта изменений в человеческом мире. В этом контексте называть их «новыми религиями», т.е. религиозными движениями, сопряженными с перипетиями нового этапа общественного развития, будет в принципе вполне оправданно. Невзирая на то что их собственно религиозный арсенал (религиозные символы, представления, ориентации, типы религиозных отношений и религиозных деятелей) прочно связан с многовековыми японской и индийской традициями, эти движения в ряде аспектов демонстрируют основные направления поисков модернизации религии в сегодняшнем мире, в чем, в частности, немалую роль сыграла и их институциональная самостоятельность, позволившая выбрать из этого арсенала в первую очередь именно то, что могло в наибольшей степени соответствовать духовным запросам слоев, втягивающихся в модернизацию общества, что отвечало динамике социальных и духовных изменений, происходящих во всем мире.

В этой связи встает очень существенный вопрос, вокруг которого ведутся дискуссии и советских и зарубежных востоковедов, религиоведов, философов и культурологов. Это вопрос о соотносительности духовного кода (вариантов мировосприятия, оценки возможностей человека, аксиологической и познавательной систем, структуры личностных отношений и т.п.) восточной мистической и мифомагической традиции (из которой, однако, нередко исключается исламская ветвь как связанная с авраамистической традицией) с теми формами религиозного отражения, которые продуцируются современной эпохой.

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, личностном, аспектах. Подчиняясь в конечном счете законам общественного развития, религия связана и собственными закономерностями, которые могут согласовываться или не согласовываться с направленностью общественного движения. Есть ли пределы адаптивности этих закономерностей и общего духовного кода той или иной религии к изменениям, совершающимся в сфере ее распространения? Вспоминая исчезновение греко-римской религии под напором христианства, следует, пожалуй, признать, что такие пределы существуют, хотя точки зрения на этот счет высказываются весьма различные.

Многие из западных теоретиков (среди самых известных можно назвать А. Тойнби, Д. Медоуза, Т. Роззака, О. Хаксли) видят в заимствовании современной буржуазной цивилизацией восточных моделей мировосприятия важнейшее средство выхода из некоторых ее тупиков (например, дегуманизации, кризисных элементов во взаимоотношении человека и природы), высказываясь за полное преодоление берущего начало в христианском дуализме миропонимания. К мысли о необходимости интеграции христианской и восточных религиозных традиций пришли и такие видные христианские теологи и философы, как К. Ясперс, считавший, что «религия будущего» должна основываться на «библейско-западной религии», обязательно вобравшей в себя все ценное, что содержится в индийских и китайских верованиях; как Т. Мертон — активный проповедник дзэн-католического синтеза; как Х. Кокс, призывавший «повернуться к Востоку». Авторы книги «Исследование религиозного смысла», изданной одновременно в ряде стран, подчеркивают, что настала пора отказать от «западного провинциализма» в религиозной сфере, обогатиться религиозным опытом Востока, и объясняют свои призывы особенностями совре-

менной цивилизации, НТР, этическими и психологическими проблемами, порожденными индустриальным прогрессом⁸.

Мы имеем дело не с чисто умозрительными выкладками. Изложенные выше мнения связаны со стихийным распространением на Западе религиозных течений, восходящих к восточной мистической и магической традиции, распространением, принявшим в 60–80-е годы воистину массовый характер.

В работах советских авторов смысл этого феномена интерпретируется по-разному. Так, Е.Г. Балагушкин видит его сущность главным образом в социально-политически детерминированном стремлении к конфронтации с господствующей, т.е. христианской, традицией, не ставя вопроса о его гносеологических и социально-психологических корнях⁹. Л.Н. Митрохин полагает, что причины расцвета восточных культов несводимы к одному лишь увлечению экзотикой и желанию противопоставить себя доминирующей церкви. Гораздо более важно, на его взгляд, то обстоятельство, что некоторые элементы восточных культов оказываются созвучны социальным настроениям, характерным для общества на стадии государственно-монополистического регулирования, а интерес к ним вызван «тревогами урбанистического общества»¹⁰.

При этом, как указывают все авторы, при перенесении на новую почву восточные культы значительно меняют свои социальные функции, что совершенно справедливо, ибо «обслуживают» они уже иные социальные слои и функционируют в русле иной социально-политической проблематики. Вместе с тем до известной степени спорным выглядит тезис, что «восточные религиозные представления в контексте нетрадиционной религиозности сохраняют мало общего со своими историческими источниками...»¹¹.

Самого беглого взгляда на «новые религии» Востока и Запада достаточно, чтобы обнаружить весьма отчетливые параллели в особенностях мировоззрения, в системе религиозных отношений и структуре, в культовых формах. Описание особенностей нетрадиционной религиозности, которое дает Е.Г. Балагушкин¹², почти полностью относится к новым религиям Японии и Индии, хотя для них вопрос о конфронтации с институциональным христианством вряд ли можно считать актуальным (схема, предлагаемая Е.Г. Балагушкиным, строится как бы от противного – как альтернатива основным особенностям институционального христианства). Большинство возникающих с конца XIX в. и по сей день «новых религий», вне зависимости от того, где они обрели преимущественную популярность, зиждутся на мистических или мифомагических элементах, так или иначе несущих в себе идею единства бытия. Чаще всего возглавляет их харизматик, претендующий на сакраль-

ную озаренность, на обладание некоей эзотерической тайной. Все они, как правило, обещают не «чек с оплатой посмертно» (по выражению одного из неоиндуистских идеологов), а достижение счастья и освобождение от страданий здесь и сейчас, в земной жизни. Наконец, все они так или иначе тяготеют к синкретизму или универсализму, т.е. являются во многом производными межкультурного взаимодействия.

Справедливо, что обычно эти моменты идут вразрез с преобладающими установками религий авраамистической традиции и вместе с тем демонстрируют несомненную связь с духовным кодом индийской и японской религиозных традиций. Нельзя отрицать желания определенного слоя приверженцев «новых религий» на Западе противопоставить себя христианским институтам и учению как части ненавистного истеблишмента. Однако встает вопрос, что является причиной распространения именно таких форм религиозности в сегодняшнем мире – «неповоротливость» ли христианских церквей в процессе модернизации (или ограниченная способность адаптации к тем формам религиозного восполнения, которых требует современный мир), некое созвучие ли современному «отчужденному самосознанию» (К. Маркс) или сугубо политические факторы. Этот вопрос, представляется, требует еще очень серьезных размышлений.

Олдосу Хаксли принадлежат слова: «В западных религиях человек стремится познать бога, в восточных религиях человек стремится стать богом». А вот мнение католического социолога Е. Шиздека – грустная констатация упадка христианской веры и размышление о ее причинах: «Он (современный человек. – А.Т.) постоянно на каждом шагу окружен человеческими творениями, демонстрирующими величие человека... Там, где преклонение перед человеком доходит до его обожествления, там уже нет места для веры в бога»¹³.

Автор настоящей работы далек от мысли предложить какой бы то ни было окончательный ответ на эту сложнейшую проблему. Он видит свою задачу прежде всего в том, чтобы на примере двух мощнейших религиозно-культурных традиций Востока рассмотреть модель становления «новых религий», обретающих популярность в социально значимых масштабах; определить те факторы, которые способствовали выдвиганию на передний план мистического и мифомагического элементов; выявить формы межкультурного взаимодействия, когда роль посредника брали на себя религиозные движения – как в Японии и Индии, так и на Западе; исходя из общей характеристики «новых религий» в их японской, индийской и западной разновидностях (в качестве последней

берутся те из восточных культов, которые непосредственно восходят к индийской традиции, ибо они составили самый мощный пласт в «неоориентализме» на Западе, и это даст возможность высказать суждение об их отношении к «восточному оригиналу»), определить точки соотнесенности типичной «новой религии» с некоторыми социально-психологическими и духовными процессами современного мира, попытаться раскрыть ее социальные, психологические и гносеологические корни.

В книге не ставится цель дать развернутую и подробную характеристику каждой из многочисленных «новых религий», равно как и исчерпывающий анализ японской и индийской религиозных традиций. В последних будут интересовать преимущественно их мистические и мифомагические элементы, на базе которых и формируются «новые религии» современного мира.

Глава 1

РОЛЬ ТРАДИЦИОННЫХ ЭЛЕМЕНТОВ В СТАНОВЛЕНИИ «НОВЫХ РЕЛИГИЙ» ЯПОНИИ И ИНДИИ

Появление «новых религий» как движений исторически нового, буржуазного типа представляло собой в Индии и Японии плавный, естественный процесс, не сопровождавшийся системным кризисом религии в целом, подобным тому, какой пережила Европа при становлении протестантизма. Именно эта эволюционность, отсутствие выраженной («революции») в религиозной сфере, по-видимому, и дали основание Н. Макфарланду говорить об отсутствии в истории религий этих стран феномена, аналогичного Реформации. Между тем такой как бы естественный ход обновления, реорганизации религиозной надстройки, на наш взгляд, совершенно закономерен для стран, где религия традиционно представляла собой ячеистое, конгломератное образование и содержала элементы и структуры, не связанные тесно с феодальной надстройкой и, следовательно, могущие быть использованными на новом витке общественного развития без радикальной ломки исторически существовавших структур.

Отсутствие некоего обязательного и единого для всего населения вероисповедного и культового комплекса, выраженного в наборе догм (типа христианского символа веры), кодексе или священной книге, служило важнейшим обстоятельством, позволяющим производить сопоставление их систем как принципиально отличных от монотеистических религий, базирующихся на унификации догматического вероучения и единообразии религиозной практики.

Миф и мистицизм в религиозных системах Японии и Индии

Некодифицированность, многообразие форм вероисповедной практики и религиозных течений в Индии и Японии связаны с исконно политеистической природой автохтонных религий – индуизма и синтоизма, отсутствием их привязки к какому-то одному конкретному основателю, с их уходящими в родо-племенное

общество корнями. Обе традиции – синкретическая японская, возникшая в результате синтеза, смешения синтоизма и буддизма и испытывавшая немалое воздействие конфуцианства и даосизма, и индуистская, вобравшая в себя культы как ведийских богов, так и божеств автохтонных народов субконтинента, – превращали Японию и Индию в страны «тысячи богов».

Сохранение политеизма уже само по себе создавало возможность складывания многочисленных религиозных групп, объединявшихся по принципу преимущественного поклонения кому-либо из многочисленных фигур религиозного пантеона: в Японии главным образом в виде культа «ками» – божеств и духов, населяющих и одухотворяющих всю природу, или горных божеств, в Индии – в виде групп «сампрадая», выделяемых в зависимости от почитания основных божеств индуизма – Вишну, Шивы, Брахмы и др.

Вместе с тем в реальности подавляющее большинство и японцев и индийцев никогда практически не отдавало исключительного предпочтения одному из богов: различные божества связывались с теми или иными сферами человеческой жизни, природными явлениями, с поддержанием тех или иных сторон общественной жизни и космическими процессами. В домашнем ритуале и в религиозных паломничествах, составлявших важнейшую черту религиозной жизни обеих стран, человек почитал множество сверхъестественных существ.

Наложение на синтоистский политеизм политеизма заимствованного из Китая и Кореи махаянского буддизма с его представлением о бесчисленных буддах и бодхисаттвах, их соединение, при котором местные божества начинали трактоваться как защитники и покровители буддизма, а будды и бодхисаттвы как «спасители» синтоистских божеств (буддийская концепция «хондзи суйдзяку»), умножило и закрепило внутриконфессиональный плюрализм религиозного мышления, когда весь видимый и невидимый мир предстал ареной действия сонма сверхъестественных сил в их сущностном, космическом единстве и единстве с ними человека, что, как известно, является особенностью мифологического типа мировосприятия¹.

Авторитетный исследователь религиозных традиций Японии Х.Б. Эрхарт, подчеркивая отличие этого типа мировосприятия от «западного», иудео-христианского, пишет: «Одна из тем, которые красной нитью проходят через историю религии в Японии, – близость человека, богов и природы. В этом контексте под "богами" могут пониматься как Kami синто, так и будды и бодхисаттвы (буддийские божества)... Тенденция иудео-христианской

теологии выражается в представлении об иерархии, в которой на первом месте божество, на втором человек, на третьем третируемая как "низкое" природа. В религии японцев все три начала более или менее равноправны. Человек, боги и природа образуют треугольник гармонических отношений и взаимосвязей... Гармония между человеком, богами и природой есть краеугольный камень японской религии»².

Такой «краеугольный камень» синкретизма лежал и в основе индуистского мироощущения с той непринципиальной в данном аспекте разницей, что он сложился на базе одной религии. Сама эта религия тоже не представляла собой единого целого, слагалась из множества течений, сампрадаёв, местных культов, была настолько разнообразной в своих проявлениях, что позволяла и самим приверженцам и некоторым исследователям определять ее как «компендиум религий»³, «смешение различных вероисповеданий»⁴; «совокупность религиозных систем, связанных воедино общим происхождением»⁵. В своем отчасти спорном, но весьма лобопытном исследовании индуизма крупнейший индийский ученый Н. Чаудхури приходит к заключению, сходному с заключением Х.Б. Эрхарта и других специалистов по японскому религиозному мировосприятию: «... в конечном счете индуизм явился чрезвычайно развитой формой анимизма, не проводившего пограничной черты между материальной и духовной сферами»⁶. И далее: «...боги, через культы которых освящалась повседневная жизнь человека, не обладали святостью сами по себе. Согласно индуистской теологии и мифологии, все они – человеческие существа в масштабах героев, со всеми человеческими недостатками в божественных размерах и силой, но никак не благодатью. Лишь тогда, когда они выступают в связи с человеком, через культ, освящающий повседневную жизнь, они приобретают сакральность, так сказать, божественность в строгом смысле слова»⁷.

Из этого политеистического, пропитывающего все сферы бытия сверхъестественным началом мифологического мировидения в обеих странах по мере эволюции социальных структур рождалось мировидение мистическое, сопряженное с вычленением из родовой клановой среды индивида как самостоятельного субъекта религиозного культа. На зависимость развитости мистической традиции от политеизма обращает внимание американский религиовед Р. Зенер, сопоставляя степень ее в индуизме и исламе: «Можно со всей определенностью утверждать, что строго монотеистические религии в принципе не предрасположены сами по себе к мистицизму»⁸. Обычно – и вполне справедливо – в посвященных мистицизму работах в качестве аргументов непредрасположенности к нему

монотеистических традиций приводятся такие его черты, как «религиозный анархизм», несовместимый с регламентацией религиозного переживания в религиях откровения, а также наличие пантеистических тенденций и склонность к самообожествлению, недопустимые для тех вероисповеданий, в которых творец и творение догматически жестко разделены⁹. Мы, со своей стороны, хотели бы подчеркнуть также глубокое внутреннее родство мифологического и мистического восприятия мира, поскольку именно эта корреляция, а не политеизм-мистицизм обнаруживает себя с особой отчетливостью в новых религиозных движениях.

В современном религиоведении отсутствует единое толкование понятия «мистицизм». Ю.А. Кимелев полагает, что его можно понимать в широком смысле как любой «экстатический» или «погружающийся» опыт («высшей реальности»), и приводит в своей обзорной работе ряд его дефиниций, принятых в западной философии религии: «опыт единства, которое мистик считает первичным и базисным для мира» (У. Стейс), «реализация единения или единства с чем-то, что в огромной степени, если не бесконечно, превосходит эмпирическое "я"» (Р. Зэнер), «поиск бога или высшего ради него самого и нежелание удовлетвориться меньшим, поиск непосредственной близости с объектом устремления души» (Э. Луат), «опыт в религиозном контексте, непосредственно или в дальнейшем интерпретируемый испытывающим как встреча с высшей божественной реальностью» (Р. Элвуд). Можно было бы привести множество и других определений этого феномена, фиксирующих в том или ином варианте такие его параметры, как «единение», глубокая эмоциональность, целостность, эмпиричность и пр. Ряд авторов (М. Элиаде, Р. Элвуд) связывают мистицизм с шаманизмом и магией, рассматривая шаманизм как первоначальную форму мистицизма и как исходную форму религии вообще.

Разнообразие дефиниций, даваемых мистицизму, вынуждает автора попытаться дать собственное, самое общее и рабочее его определение. Мистицизм есть особая форма мировосприятия, основанная на ощущении более или менее полной идентичности духовного начала индивида как субъекта культовой деятельности с силами, обуславливающими бытие всего мира, со сверхъестественной реальностью.

С мифологическим сознанием мистицизм роднит непосредственное переживание единства с этими силами, но разделяет то, что в первом случае носителем этого сознания является группа, некий коллектив, из которого индивид не вычленяет себя в качестве самоценной и отдельной от него сущности, а во втором – отдельная личность, выпавшая в ходе общественного развития из своей

первичной социально-природной ниши и ценой индивидуальных усилий (совокупностью культовых действий) восстанавливающая утраченную слиянность на более высоком, философизированном уровне. Вообще говоря, мифологическое сознание есть, по словам К. Маркса, форма «стадного»¹⁰, группового культового сознания, мистицизм – индивидуалистического.

Мифологическое сознание рождает мистицизм спонтанно, на том этапе, когда оформляется институт священнослужителей, когда появляются лица, профессионально осуществляющие «контакты» со сверхъестественным. В этом плане суждения ученых, относящих шаманизм и магию к ранним формам мистицизма, имеют под собой немалые основания, если рассматривать их несколько расширительно – как признаваемые родом, кланом, группой исключительные способности шаманов, магов вступать в контакт со сверхъестественными силами, подчинять их себе или даже идентифицировать себя с ними для воздействия на них с определенной целью, переживая при этом экстатические состояния. Становление мистицизма из мифомагического сознания (поскольку именно мифология в более или менее развитой форме выступает основой и магии и шаманизма как различных культовых форм родо-племенных религий) в интересующих нас традициях начинается, по всей видимости, складываться в Японии с распространением буддизма, т.е. с VII–VIII вв., в Индии в брахманический период, т.е. приблизительно с начала I тысячелетия до н. э. Иными словами, по сравнению с уходящим в глубокую древность мифологическим мышлением – первой исторически сложившейся формой сознания, возникшей гораздо раньше, чем религия как таковая, – мистицизм довольно молод.

Процесс становления его из мифологического сознания в индуизме хорошо показан в работе В.С. Семенцова «Проблемы интерпретации брахманической прозы», в которой проанализирована происходившая в первой половине I тысячелетия до н. э. «интериоризация ритуала»¹¹, превращение его во внутренний опыт жреца-брахмана, достигаемый индивидуальными усилиями, но по заказу родовой группы. Из «интериоризации ритуала», заключавшейся в одновременном с ритуальными магическими действиями «направлении внимания на определенную мифологему, на тот образ, который является прототипом происходившего в этот момент физического действия»¹², родилась впоследствии богатейшая литература упанишад, к которой для объяснения своих «запредельных состояний», не передаваемых с помощью обыденного языка, обращались и продолжают обращаться индийские мистики, занимаясь этим уже в отличие от жрецов-брахманов в целях индивидуально-личностного «освобождения».

С двумя этими типами религиозного сознания – мифологическим и мистическим – в обеих традициях был связан идентичный состав религиозных деятелей. Носителями мистицизма выступало монашество – буддийское в Японии, саньясины в Индии. Важную роль играло жречество – синтоистское в Японии, жрецы-брахманы в Индии, исторически представлявшие собой особый клан (в Японии клановость была ликвидирована в период государственного синто, в Индии жива по сей день), принадлежность к которому, восходящая к родо-племенному строю, сакральность его статуса и право на соответствующие ритуальные манипуляции передавались по наследству. На глубинном социокультурном уровне жрецы были носителями единого мифологического сознания социумов, десятки веков назад прошедших стадию родо-племенной организации, но сохранивших о ней удивительно прочную, по сравнению с народами, исповедующими монотеистические религии, память.

Наконец, на периферии, в рамках «народной религии» существовали многочисленные фигуры, еще более архаичные, чем жрецы, но также связанные с мифологическим сознанием, – разнообразные шаманы, маги, чародеи, особенно значимые для японской традиции. Если жречество представляло, условно говоря, религиозную ветвь мифологического сознания, то шаманы и маги – магическую.

Различие между этими ветвями при том, что базируются они примерно на одном и том же мифологическом материале, хорошо показано Т.Я. Елизаренковой: «Для религиозного сознания характерно признание подчиненности божественной воле. Магическому сознанию свойственно стремление управлять сверхъестественными силами посредством магического закона. В результате этого культ божества заменяется определенной формальной техникой, которой владеет заклинатель. Вместо божества, являющегося в сфере религии абсолютной индивидуальностью и подчиняющегося только своей воле, в сфере магии действуют абстрактные субстанции, управляемые магической техникой... Магия основана на глобальном детерминизме (т.е. на таком понимании структуры мира, когда все может быть причиной всего и, следовательно, предполагает всеобщую взаимосвязь как основной принцип) без выделения преимущественных связей...»¹³.

Вместе с тем, что очень важно подчеркнуть, в религиозном сознании, которое, как уже отмечалось, вообще исходило из идеи глобальной взаимосвязи всех элементов бытия, никакой пропасти между магической и собственно религиозной сторонами мифологического сознания не было. Одни и те же ритуалы использовались и жрецами и магами (например, жертвоприношения); жречество мо-

гло исправить ошибки, совершенные во время жертвоприношений и других ритуалов с помощью магических заклинаний. У самых низших индийских каст не было жрецов-брахманов, и роль последних выполняли, по сути, те же маги и шаманы.

Хотя категории религиозных деятелей были, заметим еще раз, идентичны в обеих религиозных традициях, их положение по отношению к общественной системе в целом в докапиталистический период в Индии и Японии значительно различалось. Функции идеологизации, поддержания и освящения общественной структуры в этих странах осуществляли разные категории религиозных деятелей.

В Индии в таком качестве выступали жрецы-брахманы, находившиеся наверху кастовой иерархии и обслуживавшие религиозные потребности остальных групп индуистского общества в соответствии с их кастовой принадлежностью. Строгая кастовая организация по принципу брахманы–небрахманы, которая определяла выполнение индуизмом своей регулятивной и интегративной функций, дает некоторым исследователям даже основание высказывать суждение о наличии в нем церковно-централизующего начала, но не в «институциональной, а в диффузной форме», рассматривать кастовый индуизм как «церковь», а внекастовые религиозные объединения, в частности монашеские, – как «секты»¹⁴. Несмотря на то что эта концепция выглядит неудовлетворительной из-за очевидно «христианско-центрического подхода», отрицать, что именно жрецы-брахманы являлись консервативной и стабилизирующей религиозную и опосредованно всю общественную систему силой, нельзя. Кастовая форма религиозных отношений была неразрывно слита с традиционной, кастовой же системой общественных отношений и освящала ее, будучи прочно вписана в надстройку традиционного общества.

Напротив, монах-саньясин в Индии являлся сугубым «индивидуалистом», никакими узами не связанным с обществом, не несущим, условно говоря, никакой общественной нагрузки даже в той мере, в какой ею было обременено монашество в других конфессиональных системах (просветительская, благотворительная деятельность). Его удел – только мистический поиск богослияния. Саньясины даже не участвовали в отправлении общественного культа, что было прерогативой жречества, а у социальных низов – шаманов и колдунов. Столь «нецелесообразная», «нефункциональная», казалось бы, социальная группа (Дж. Неру как-то назвал их даже «паразитами») имела, однако, в контексте исторической эволюции индуизма, точнее говоря, его мистического компонента, большое значение. Если в брахманах консервировалось и сохраня-

лось архаическое и единое, то саньясины в своих сообществах, концентрировавшихся вокруг того или иного вероучителя, играли роль постоянных обновителей религиозной системы, обладая санкционированным обществом и недогматической природой мистицизма правом на религиозный поиск – на доктринальные, культовые новации, порожденные их мистическими видениями.

Буддийское монашество в Японии в исторической ретроспективе также выступало как главный обновитель религиозной традиции: основоположниками всех крупнейших течений местного буддизма – и заимствованных из Китая сект Тэндай и Сингон, и собственно японских амидаизма, дзэн и нитирэннизма – были монахи. Но в отличие от находившихся за пределами кастовой системы индуистских саньясинов буддийское монашество здесь по большей части было чрезвычайно тесно связано с общественно-политической системой и государственностью, вплоть до выполнения функций полицейского надзора в непосредственно предшествовавший контакту с западным капиталистическим миром период Токугавского сёгуната. Параллельно с «занятиями духовностью» оно, как и монашество в христианстве, отправляло общественный культ, вмешивалось в политическую жизнь страны. Для Японии была характерна прочная связь монастырей со всей системой социально-политической организации. Функции идеологизации феодального статус-кво, «наиболее общего синтеза» и «наиболее общей санкции существующего феодального строя» принадлежали в Японии именно буддийской монашеской иерархии, а не синтоистским жрецам – «каннуси».

Характеризуя положение синто в период Токугавского сёгуната, Г.Е. Светлов пишет: «В целом синто оставался в подчиненном буддизму положении. Синтоистские священнослужители должны были регистрироваться как прихожане буддийских храмов, им отказывали в праве быть похороненными по своему ритуалу»¹⁵. Синтоистские святилища в этот период имели отношение главным образом к коллективным культам сельскохозяйственной обрядности, к общине и применительно к социально-политической системе выглядели как бы избыточными.

Следует оговориться, что описанная нами дифференциация функций различных типов религиозных деятелей в индийской и японской традициях, разумеется, достаточно схематична. На практике нередки были случаи, когда храмовой жрец собирал вокруг себя учеников и предстал ярчайшим мистиком и обновителем религии например, основатель одной из первых «новых религий» Куродзуми-кё Мунэтада. (Куродзуми был жрецом синтоистского храма, жрецом был и Рамакришна Парамаханса –

учитель одной из центральных фигур в реформации индуизма, Свами Вивекананды; колдуны из числа скитающихся буддийских монахов – типичная черта японской религиозной истории.) В условиях плюралистических, не организованных жестко религиозных традиций такое смешение ролей было довольно естественным: дифференциация религиозных функций гораздо жестче соблюдалась в догматических религиях (так, в православии «старчество»), т.е. религиозно-мистическое наставничество, являлось исключительной прерогативой монашества, но не приходских священников).

Важно подчеркнуть, что непосредственно с традиционной надстройкой были связаны в одном случае жрецы, в другом – монашество, а прочие категории религиозных деятелей (и соответствующие структуры – святилища синто, объединения саньясинов, шаманы и их «клиентура») не были в нее интегрированы достаточно прочно, находились в сравнительно свободном состоянии.

Сохранение в религиозной системе в целом деятелей и отношений, восходящих к архаической стадии эволюции религии, сопряжено с недогматической природой индуизма и буддизма, с их «принципом ненарушения старой мифологии»¹⁶. Любопытны соображения, высказанные Н.Л. Жуковской о результатах контакта классовых и доклассовых (или раннеклассовых) систем верований. Она выделяет две основные тенденции в их взаимодействии:

«1. Включение в культовый арсенал новой религии форм, заведомо ей не присущих, но настолько устоявшихся в народном сознании и практике, что искоренение их нанесло бы скорее вред делу религии вообще...

2. Функциональное сходство между отдельными гранями, чертами, идеями, образами, представлениями (иначе – элементами культа) обеих систем, существующее независимо от их контактов между собой, облегчает установление точек соприкосновения между ними»¹⁷.

Думается, первый вариант касается главным образом догматических религий, включавших элементы язычества на подчиненных правах (типа культа святых или некоторых праздников в христианстве); второй же характерен для буддизма и индуизма, где элементы различных по своему историческому происхождению религиозных образований оказываются фактически в равноправном положении, причем центральной точкой соприкосновения при этом выступает свойственная и мифологическому мышлению, и недуалистической, мистико-пантеистической доктрине целостность, единство бытия.

Нельзя исключить предположения, что известной религиозной свободе в традиционном обществе, т.е. некодифицированности, раз-

нообразию форм религиозного сознания, наличие разных категорий религиозных деятелей и структур (Индия практически не знала религиозных гонений до мусульманского завоевания; в истории Японии практически единственный случай – гонения в XVII в. на христиан), в значительной мере способствовало то, что в обеих странах действовали иные, не чисто религиозные механизмы интеграции. Религия их освящала и поддерживала, но роль ее была далека от той, которую выполняло, по определению Ф. Энгельса, христианство в средневековой Европе, «Европейский мир, фактически лишенный внутреннего единства, был объединен христианством против общего внешнего врага – сарацин. Западноевропейский мир, представляющий собой группу народов, развитие которых происходило в условиях постоянно изменяющихся взаимоотношений, объединялся католицизмом. Это теологическое единство было не только идейным. Оно действительно существовало не только в лице папы, монархического средоточия этого единства, но прежде всего в лице церкви, организованной на феодальных и иерархических началах... церковная догма являлась исходным пунктом и основой всякого мышления» (курсив мой. – А.Т.)¹⁸.

В условиях Индии и Японии об идейном единстве и о догме как таковой говорить в масштабе страны не приходится. Основными «несущими конструкциями» их внутренней интеграции были, на наш взгляд, – в Индии каста, в Японии рано сложившиеся этническая гомогенность и языковое единство, а прежде всего переживавшая периоды подъема и упадка, но тем не менее отмеченная на протяжении всей средневековой истории этногосударственная консолидация.

С особенностями же мифологического и мистического компонентов религиозной традиции этих стран, не разделявших, по сути, творца и творения, связана еще одна весьма важная черта. В синтоизме, подчеркивает Г.Е. Светлов, нет сказания о сотворении человека, ибо между человеком и ками нет существенной разницы, каждый род имеет своим предком ками¹⁹. Предполагается, что при определенных обстоятельствах любой может превратиться в ками после смерти. На базе этого представления впоследствии, в период «государственного синто», сложился ритуал поклонения духам погибших в введущихся правительством войнах солдат; их почитали в специально создаваемых для того святилищах во главе с крупнейшим из них Ясукуни-дзиндзя. Как «живой ками» рассматривался и император.

Непроходимой грани между человеком и сверхъестественным началом не было и в японском буддизме, большинство сект которого исходило из отождествления всех живых существ, всех вещей

с космическим Буддой и в мистической практике ориентировало адептов на достижение «сознания Будды» – «просветления». Основатели крупнейших сект воспринимались как обладатели такого типа сознания или как воплощение бодхисаттв. Порой основатели сект, например Нитирэн, сами объявляли себя таковыми. Что до шаманизма, то он просто «предписывал» своим агентам обладание сверхъестественными качествами, реализующимися в их практике: в них, хотя и на определенный, необходимый для магических манипуляций срок, вселялся тот или иной дух либо божество.

В индуизме носители мистического знания традиционно мыслились как нечто единое с ним, как само знание, явленное в человеческом облике. Считалось, что вероучитель, возглавлявший мистическое сообщество, находится в постоянном контакте с высшей духовной субстанцией; отсюда и вытекало его право на наставничество, на распространение своего, а лучше сказать, явленного в нем, очередного варианта учения.

Ореол сакральности, правда, распространялся и на брахманов, однако в этом случае он порождался не столько представлением о их связи с высшим началом, сколько представлением об их исключительной ритуальной чистоте (сакрализация брахманской варны касалась, помимо жречества, детей и женщин). И что весьма важно, брахманам вне их занятий непосредственно ритуальной практикой вовсе не приписывались магические чары.

Саньясины, напротив, находились за бортом кастовой системы и соответственно считались ритуально нечистыми. Однако, обладая высшим религиозным знанием, они в сознании масс наделялись возможностью полного контроля над материальной природой. Вера в магические чары религиозного наставника-саньясина (сиддхи) соединяла в одном и том же лице мифомагизм и мистицизм. Аскетическая практика, которой предавались для достижения мокши (освобождения) индусские мистики, квалифицировалась и как средство накопления чар. Сверхъестественные способности не даровались автоматически ни правом рождения, ни милостью божества (и то и другое могло быть, условно говоря, содействующим фактором), они по логике индусского мистицизма создавались ценой индивидуальных усилий под руководством наставника – в качестве побочного для самого мистика и необходимого для массового религиозного сознания продукта. Впрочем, наставник в некоторых течениях мог наделить ученика магическими способностями, волевым актом передать их ему (шактипат).

Еще одной чертой, выводимой опять же из заложенных в мифе и мистицизме архаических представлений о нерасчлененности бытия

и свойственной обеим религиозным традициям, было тесное влечение религиозного начала в повседневную жизнь, нераздельность собственно мирского и сакрального, также в конечном счете восходящие к архаической стадии эволюции религии, когда «образованные представления, мышление, духовное общение людей являются... еще непосредственным порождением их материальных действий»²⁰.

Само по себе переплетение бытового, хозяйственного и сакрального имело ряд аспектов. В условиях индусского общества оно реализовывалось прежде всего через понятие «дхарма» – детальную регламентацию всех сторон жизни и обязанностей человека, вытекающую из его кастовой принадлежности и имевшую религиозное обоснование. Сакральное значение придавалось мельчайшим подробностям принятия пищи, личных отношений и т.п., религиозными обрядами сопровождалось вступление человека в каждый новый этап жизни. В сравнительно смягченном по сравнению с индуизмом виде, но все же достаточно ярко выражено была развита бытовая обрядность и в синто. (К сходным проявлениям этого феномена можно отнести, например, обряд ритуального очищения в обеих традициях. В Индии его значение общеизвестно, однако и в Японии он пустил глубокие корни, даже, казалось бы, в таких чисто бытовых обычаях, как обязательная горячая ванна для гостя.)

Однако наиболее существенным, глубинным, на наш взгляд, моментом в переплетении мирского и сакрального была посясторонняя ориентация религиозного комплекса, свойственная сознанию мирян в обеих традициях. В отличие от христианства, акцентирующего загробное воздаяние и соответственно ориентирующего верующего на восприятие земного бытия как брэнного, как прелюдию к вечной жизни, индуистское и японское религиозное мировоззрение в его обыденном варианте, хотя и выработало представление о рае и аде – местах, куда человек при определенной кармической композиции может попасть после смерти (к тому же временно), было сосредоточено на идее преходящей, но все же ценности того мира, в который человек вновь и вновь возвращается в результате перерождений.

Нереальный, потусторонний мир как бы пронизывал собой мир посясторонний, и задача верующего состояла не в пренебрежении к бытию, а в умении наладить с ним гармонические отношения, увидеть свое сакрально обусловленное место в нем, следовать его законам, аналогичным законам космического порядка. Внимание к миру явленному как способ познания его трансцендентной первичной основы породило уникальный мирской мистицизм дзэн-буддизма с его «растворением» самости в воинском искусстве,

эстетике, с идеей, что любое доведенное до совершенства дело, созерцание красот природы могут вызвать «сатори» – просветление. Близость божества, ками и духов дала каждой из религиозных традиций сильный стимул к установкам на наслаждение дарами мира, в котором явленное переплетается с неявленным – от утонченно-эстетического, религиозного по своей сути наслаждения различными видами искусств в Японии до признания религиозной значимости эротических удовольствий (кама) в Индии. Пусть в индуизме аксиологический четырехчлен – артха (приобретение богатства), кама (чувственные удовольствия), дхарма (религиозно-социальный долг) и мокша (религиозное «освобождение») – исходит из признания последней как высшей ценности, значимость камы и артхи при этом отнюдь не отрицается. Контраст с христианской традицией, рассматривающей наслаждение как укрепление самости и отход от бога, а также с подозрением относящейся к эстетической эмоции, разителен. Гедонистические, эпикурейские установки (отнюдь не в вульгарном их толковании – в широком спектре того, что можно назвать наслаждением красотой и радостями мира) в значительной степени окрашивают традиционное мировоззрение в обеих странах.

С этой посясторонней ориентацией религиозного мировоззрения был связан и своеобразный религиозный прагматизм религиозных установок. Предвкушение конкретного результата, что, впрочем, довольно обычное явление во всех религиях на массовом уровне, особенно ярко проступает в религиозных традициях Индии и Японии. Разумеется, обращение к сверхъестественным силам за помощью в той или иной ситуации свойственно верующим вообще, однако центральный сюжет в христианской традиции – просьбы о спасении, о помощи «всю настоящего жития ночь прейти»), выражение покорности воле высшего существа. Трансцендентность божества по отношению к миру предполагает и трансцендентный характер его милостей, трансцендентность воздаяния за поклонение ему. Соединение мира и божества, напротив, предполагает некие реальные, конкретно ощутимые плоды культа. Божества – дарователи богатства, плодородия и удачи – важнейшие персонажи пантеона религиозных систем Индии и Японии. В сознании широких масс мирян процветало чисто мифологическое, контрактное отношение к культу: улаженное божество обязано было (некий магический автоматизм) вознаградить своего приверженца вполне реальными благами. Если же таковые не следовали, то в отличие от иудео-христианской традиции допускалось не отсутствие трансцендентной свободной воли, а какие-то просчеты и упущения в обряде либо недостаточная ритуальная чистота добывающегося их верующего.

Сказанное выше, т.е. своеобразный религиозный гедонизм, сакрализация мирских радостей и надежды на изменение неудовлетворительных обстоятельств как естественной реакции правильно улаженного божества, обнаружимо в «народной религии» обеих стран с ее преимущественно мифологическим сознанием. Сакрализация мирского как средства познания сверхъестественного начала проникала и в мистицизм – в Японии прежде всего через дзэн-буддизм, в Индии – через бхакти и тантрические учения. Однако для мистических монашеских устремлений гораздо типичней было отвержение мира со всеми его радостями и красотами, дошедшее в индуистском саньяса (отречении) до предела. Миру внешнему противопоставлялось сосредоточение на глубинах мира внутреннего, на сфере субъективного. И здесь вновь проявляет себя религиозный прагматизм, хотя и в очень специфической, интериоризированной форме.

Если миряне, апеллируя к божеству, рассчитывали на изменение условий внешнего мира, то мистики-отшельники ценой индивидуальных усилий рассчитывали на трансформацию мира внутреннего – причем, условно говоря, с большой степенью гарантированности успеха, ибо объектом их устремлений была преимущественно безличная сущность, «великое нечто» или «великое ничто» (обеим традициям более свойственна во многом алофатическая теология), не наделяемое элитарным религиозным сознанием свободной волей, в противоположность божеству в религиях авраамистической традиции. Для достижения нирваны, сатори, самадхи, мокши не требовалось движения человека к богу, а бога к человеку, как в христианском мистицизме. Нужны были главным образом компетентность религиозного наставника, носителя «божественного сознания», и сверхчеловеческое упорство самого ученика. Мистицизм, родившийся в недудалистических традициях, на глубинном, онтологическом и гносеологическом уровне, в сущности, был столь же автоматичен, нес столь же детерминистские установки, как магия и договорно-контрактные отношения с божествами и духами; в нем подспудно присутствовала идея прижизненной награды, ощутимой вполне эмпирически, – радикальное изменение мироощущения.

Итак, чертами, сближающими религиозные традиции Индии и Японии, были, по нашему мнению, устойчивое сохранение мифологического восприятия и развитость генетически преемственных по отношению к нему форм мистицизма. Как их следствие в религиозных системах превалировал недудализм мирского и сакрального, материального и духовного, бога и человека, выражающийся, в частности, в признании божественного, полубожествен-

ного статуса или прямой связи со сверхъестественным началом за определенными категориями религиозных деятелей, игравших вместе с тем неодинаковую роль в феодальной надстройке. Мировоззренческой конгломератности соответствовало разнообразие религиозных структур – многочисленность и легальность разных по своему историческому происхождению культовых сообществ; присутствие в религиозном целом элементов, не оказывавших прямого влияния на поддержание данной общественной структуры (синтоистские жрецы в Японии, саньясины в Индии, шаманы и их клиентура в обеих традициях).

С этим, довольно существенно отличавшимся от средневекового христианского багажом Индия и Япония подошли к контакту с западным миром, к буржуазной перестройке общественных систем, в том числе и религиозных.

Реорганизация религиозных традиций и принципов мировидения

Говоря об исторической эволюции религии в Японии, Х.Б. Эрхарт отмечает, что она совершалась прежде всего в результате периодического выдвигания на передний план то одного, то другого элемента традиции, но отнюдь не радикальной ломки существовавших религиозных структур и замены их на нечто принципиально новое²¹. Это же в конечном счете можно отнести и к трансформации, которую претерпевает в своих модернизированных разновидностях индуизм. В обеих странах становление новых разновидностей религии и обновление религиозной надстройки происходит через обращение к той ветви традиции, которая оказалась относительно «свободной», неинтегрированной жестко в феодальную надстройку, к той категории религиозных деятелей, которые не несли тяжести идеологизации статус-кво.

Процесс этот, однако, был довольно сложным, не однолинейным и протекал в обеих странах по-разному, что объяснялось как различиями в политической истории Индии и Японии, так и тем, что комплекс привлекаемых элементов оказался неодинаковым – и по социальной и по собственно конфессиональной сущности.

В своей книге о буржуазной реформации индуизма Р.Б. Рыбаков выдвигает концепцию двух ее этапов: первого, «конфессионального», носящего преимущественно антифеодальный характер; на этом этапе распространяются идеи и представления новых элементов общества, а основной оппозицией является старое–новое; второго, «функционального», связанного с политизацией религии,

с отражением в ней межцивилизационного, международного взаимодействия, националистического начала, а соответственно и со стремлением осмыслить через ее категории бытие своего народа в новом историко-культурном контексте, с расширением традиционного мировидения²².

Второй этап соотносим с тем процессом, который Е.Б. Рашковский описывает следующим образом: «Выход за локальные либо узкоэтнические рамки побуждает интеллектуалов, администраторов, а за ними довольно широкие слои населения стран Востока так или иначе конструировать в сознании некоторые рациональные или квазирациональные модели, каким-то образом "включающие" локальный социум в некий широкий и – что чрезвычайно важно для нашего рассуждения – всемирно значимый контекст. Такова одна из объективных всемирно-исторических предпосылок массового распространения на Востоке... национал-мессианизма, носители которого отождествляют собственный этнос с неким провиденциально-космическим проектом... подобного рода построения есть способ известного, хотя и весьма проблематичного восполнения болезненного переживания человеческим сознанием потери своего традиционного представления о мире»²³.

Примечательно, что и при конструировании этих «национал-мессианских моделей», обнаруживаемых в мировоззренческих системах новых религиозных движений Индии и Японии, обе страны продемонстрировали отчетливое стремление опереться на типически свойственные им представления, на те стереотипы мировосприятия, которые складывались в рамках каждой из цивилизаций.

Оба этапа, или направления трансформации религии, легко вычлениаются при реорганизации религиозной надстройки в двух странах. Однако в Индии, утратившей политическую независимость, они сменяют друг друга последовательно и сопрягаются с тем социальным слоем, в интересах которого проходит этот процесс, – с национальной интеллигенцией, формирующейся национальной буржуазией, в Японии же, сохранившей политическую независимость, они по времени практически совпадают, но сопрягаются с различными элементами религиозной традиции и с различными социальными слоями. В конечном счете оба направления как бы синтезируются, т.е. возникает соединение переосмысленной в буржуазном духе религиозной системы с отраженным через религиозную призму восприятием своей страны, своей культуры в международном контексте. Внешне этот итог принимает опять же отчасти сходные формы – разворачиваются религиозные движения, стремящиеся к распространению своего ранее сугубо национального

религиозного багажа за пределами страны, складывается устойчивая тяга к прозелитизму, ранее совершенно несвойственная религиозным традициям Японии и чуждая духу феодально-кастового индуизма.

В условиях оставшейся политически независимой Японии ее правящие круги для создания мощного идеологического оружия мобилизации населения на быструю модернизацию, обеспечения ее внутреннего единства перед лицом угрозы со стороны капиталистического Запада обращаются к синто, его святилищам и его жрецам, к всемерному возвышению фигуры императора. Окостеневшая, связанная с феодальной надстройкой буддийская религия и ее священнослужители начинают третироваться как помеха прогрессу и даже подвергаться в течение некоторого времени гонениям со стороны обуржуазившейся верхушки.

Привлечение синтоизма и его жрецов как социокультурной силы, относительно неотягощенной связью с феодализмом, было важным актом актуализации сознания мифологического, в сущности, еще родо-племенного в своей основе единства страны. Фигура императора – «верховного жреца» всеяпонского и исключительно японского синтоизма, отправляемый им от имени всех жителей и от своего имени специфический императорский культ воспринимались сохранившим мифологические стереотипы населением как квинтэссенция их культуры, их «особости», таким образом, статус архаической сакральности распространялся на всю нацию. Важную роль при этом играет сакрализация самой политической системы, японской государственности, в основу которой кладутся конфуцианские принципы в синтоистской оболочке.

Г.Е. Светлов видит в государственном синто специфическую государственную религию, в основе которой лежала политическая доктрина, религиозно-политическую систему²⁴, соединившую национализм с архаическим религиозно-мифологическим наследием. Хотя эта «специфическая государственная религия» и несла объективно функцию идеологизации ускоренного капиталистического развития, считать ее реформацией, т.е. переосмыслением в буржуазном духе традиционного наследия, вряд ли было бы верно. «В период формирования государственного синто, – подчеркивает исследователь, – правящие круги Японии отнюдь не ломали сложившиеся традиционные представления, а искусно приспособливали их к своим политическим нуждам»²⁵. Однако было бы в корне неправильно пренебрегать значением государственного синто при анализе процесса становления «новых религий». Именно его идеология осмысляла в религиозной форме бытие локально-страновой японской цивилизации²⁶ в контексте формационно новых миро-

вых связей, определяла место конкретного народа в мире, формулировала принципы отношения к иным культурам, унаследованные «новыми религиями»).

Эти последние начинают в общем и целом формироваться с XIX в., особенно же активно процесс их распространения протекает в первой трети XX в. и после второй мировой войны. Государственный синто же играет роль официальной идеологии Японии с 1889 г. (публикация конституции, первого правительственного документа, оформившего догматы государственной религии) до оккупации страны американцами после ее поражения в войне. В отличие от государственного синто, представлявшего собой идеологию «верхушечного капитализма», «новые религии» представляли собой демократические – мелкобуржуазные и крестьянские – движения, идеология которых носила отчетливо антифеодалный характер, а в ритуале, организации и доктринах отразился отказ от некоторых устаревших черт и положений традиционного религиозного комплекса. Группировались они при этом вокруг третьего типа религиозных деятелей Японии – шаманов и магов. Согласно мнению крупнейшего специалиста по «народной религии» Японии Хори Итиро, фактором влияния глав «новых религий» является именно трансформированный, видоизмененный шаманизм²⁷. Почти в каждой из них некая манифестация сверхъестественной силы в основателе в момент его озарения выдвигается в качестве главного доказательства его религиозной миссии, что с древнейших времен было важнейшей «верительной грамотой» для народных масс. Организационной базой «новых религий» становится также перенесенный из «народной религии» тип религиозного сообщества – добровольная ассоциация «ко», создаваемая для почитания какого-либо божества во время паломничества или для ежегодного отправления его культа, не связанная, однако, в отличие от синто с общинными локальными структурами, с покровительством этого божества конкретному роду.

Весьма существенно вместе с тем, что при этом формируется и единство разных функций, «ролевого синкретизма» глав подобного рода движений. Наряду с даром магическим, они нередко наделяются и «просветленным сознанием» (идушим от буддизма представлением), и своего рода сакральным правом на власть над приверженцами, идущим, по сути, от государственного синто, в котором император выступал как религиозный и государственный лидер. «В период развития новых религий до второй мировой войны император был одновременно и главным соперником их основателей, и высшей моделью для подражания. . . После второй мировой войны, когда император отказался от претензий на божественность

и когда была гарантирована свобода религий, главы новых религий обрели возможность превратиться в его заместителей в сознании людей, из жизни которых был изъят этот магнетический образ»,²⁸ – пишет Н. Макфарланд.

При этом в силу идеологического господства государственного синто в «новые религии» Японии переходит и старательно насаждавшееся правящими кругами мировидение, основанное в целом на традиционном этноцентризме.

В стране, не знавшей вплоть до XX в. иностранных военных вторжений, культурные заимствования и контакты с внешним миром осуществлялись под неослабным контролем государства и носили вполне целенаправленный характер – укрепления или определенной трансформации, как, в частности, в период Мэйдзи, при конструировании государственного синто, сложившейся системы государственного этноцентризма, отражавшегося в синтоистской сакрализации Японии – «земли богов» в ее природном и человеческом целом. Кульминацией такого контроля при феодализме становится указ сёгунов Токугава о закрытии страны в 1639 г.

Возникшая в результате система мировосприятия обнаруживала отчетливую установку на «оценку своего окружения сквозь призму японоцентристских представлений»²⁹, принимала замкнутый на «своем», обожествляющий «свое» образ, особенно отчетливо обозначившийся в построениях синтоистских теологов, в воззрениях «национальной школы» сторонников синто-конфуцианского синтеза в XVIII–XIX вв., ставших во многом идеологической основой государственного синто. «Островной характер» японского мировидения базировался на островном характере политической системы; духовный изоляционизм Токугава, непосредственно предшествовавший столкновению с западным миром, обеспечивался, в частности, чрезвычайно благоприятной для этого атмосферой островного государства.

Идеология государственного синто полностью сохранила этноцентристский стереотип мировидения, однако применила древние мифологемы к империалистической экспансии. Япония самими богами синто предназначена к владычеству над миром, в силу ее сакрального происхождения как «земли богов», в наиболее полной мере воплотившей в своей внутренней жизни божественные принципы. Соответственно все остальные народы третировались как низшие по отношению к японцам, японская культура приобретала статус абсолютного превосходства над всеми прочими культурами.

В известной книге Р. Бенедикт об особенностях японского

мировоззрения приводится идеологическое обоснование, которое давали империалистической агрессии Японии ее правящие круги: «До тех пор пока каждая нация обладает абсолютным суверенитетом, в мире царит анархия; необходимо сражаться во имя того, чтобы установить иерархию под естественной эгидой Японии, поскольку только она одна являет собой нацию действительно иерархичную снизу доверху и поэтому понимает необходимость для всех "занимать предназначенное им место". . . Народы должны представлять собой единый мир, организованный в иерархическом порядке»³⁰.

Эти политические установки, опиравшиеся на синтоистскую сакрализацию Японии и конфуцианские иерархические принципы государственности, реализовывались и в религиозной сфере – в активных попытках насильственного насаждения государственного синто в колониях Японии и захваченных ею территориях Юго-Восточной Азии и составляли часть ассимиляторской политики «ниппонизации». Религиозно-политический принцип иерархического государственного устройства проецировался на большой мир, в центре которого оказывалась Япония. Этноцентристский прозелитический дух, равно как и сращение религии и национализма, оказался принципиально важным для «новых религий» в их оценках роли своей доктрины и отношений с другими религиями. Инкорпорация элементов европейской культурной и религиозной традиций получала при этом неизменную трактовку их как «подчиненных» по отношению к возникшим на японской почве представлениям, как низшей ступени в иерархически организованной системе познания мира или божества. В итоге на демократическое истолкование религиозного наследия деятелями «новых религий» накладывались элементы идеологии, отражавшие интересы японских монополий, стереотипы экспансионистской пропаганды. Можно предположить, что именно это противоречие между нередко гуманистическими интенциями «новых религий» Японии и резко националистическим духом, объективно отражающим устремления японского крупного капитала, объясняет довольно сдержанное отношение к прозелитическим усилиям «новых религий» за пределами Японии – в странах Южной и Юго-Восточной Азии, в развитых капиталистических странах. Западноевропейская и американская интеллигенция, проявляя немалый интерес к японскому религиозно-культурному наследию, тем не менее не выражает особого желания получать его от представителей «новых религий», предпочитая не подвергшийся обработке этноцентрическими стереотипами дзэн-буддизм.

В Индии, попавшей в колониальную зависимость, схема стано-

вления идеологии и структур новых религиозных движений была иной. Собственно конфессиональный, по определению Р. Б. Рыбакова, этап характеризовался, на наш взгляд, скорее попытками создать некий эквивалент протестантских сект на основе индуизма, чем стремлением опереться на собственные религиозные традиции, на ее живые, не интегрированные в феодальную надстройку элементы. Примечательно, однако, что уже на этом этапе наблюдается тенденция отвержения брахманов как посредников между человеком и божеством, связанных с кастовой системой, против которой выступали уже первые реформаторы индуизма. На практике в организационном плане это приводит к формированию чуждых индуистской традиции объединений мирян (самаджи). Как отмечает А. Эшман, в сущности, они означали попытку полностью заменить индуистскую религиозную структуру новым типом религиозного сообщества, что естественным образом делало их нежизнеспособными: они более или менее быстро приходили в упадок³¹. Первые самаджи, основанные Раммоханом Роем и Дебендранатхом Тагором, были, по словам Р. Б. Рыбакова, «слишком крутым поворотом от традиции. Отчасти это определялось влиянием... буржуазной европейской мысли. Разумеется, реформация явилась следствием экономических, социальных и идеологических сдвигов прежде всего в самой Индии, но в начале XIX в. буржуазные элементы здесь только зарождались и воздействие западных идей, естественно, было велико»³².

Лишь на втором этапе, сопряженном с развитием национально-освободительного движения и идеологической потребностью опереться на традиционные и специфически индийские мировоззренческие и религиозные символы, зарождаются жизнеспособные неоиндуистские движения, заимствующие некоторые представления и положения идеологии первого этапа (отвержение брахманов как социокультурной силы, связанной с феодальной надстройкой, отказ от кастового принципа формирования). Основой этих движений стали объединения саньясинов, группировавшихся вокруг вероучителя-гуру, традиционно выступавшего обновителем религиозной системы индуизма.

Отражая устремления новой интеллектуальной элиты Индии, эти движения вполне естественно базировались на элитарной же форме традиционного мировоззрения – на мистицизме, культивировавшемся в орденах саньясинов. При этом, как и в Японии, наблюдается своего рода синкретизм различных ветвей религиозной традиции. На собственно мистическое начало, предполагавшее принцип отречения и духовный поиск богослужения, накладывается восходящий к мифологической, ведийской традиции принцип непроти-

воречия материального благосостояния спиритуальному совершенствованию, сущностного единства бытия в различных его проявлениях. Кроме того, сам образ жизни саньясинов, очевидно, переосмысливается в духе буддийской концепции общественной роли сангхи: ранее социально бездеятельные ордена встают на путь просветительской, благотворительной и миссионерской активности. Наконец, на саньясинов в неоиндуистских организациях возлагается уже и отправление культа во имя не только собственного религиозного совершенствования, но и удовлетворения религиозных потребностей приверженцев-мирян.

На этом же этапе выдвигаются концепции, свидетельствующие о расширении традиционного мировидения, осмыслении роли индийской цивилизации во всемирном контексте. Однако базовые принципы этих концепций генетически также восходят к принципам ассимиляции инокультурного влияния, типичным для истории Индии.

На гигантском полуострове, изобилующем многочисленными этническими группами, роль носителя и стража цивилизационного единства выполняла кастовая система. «В традиционном индийском обществе каста служила главной структурной и функциональной единицей. Она цементировала общество, обеспечивала его устойчивость, взаимодействие материальных и духовных, политических и идеологических, общественных и личностных компонентов», – пишет А. А. Куценков³³.

Представляя собой как бы костяк субкультур индийской цивилизации, кастовая система на уровне повседневного общения разделяла группы населения и вместе с тем объединяла их на макроуровне. Тот же принцип – включение в дробную, но жестко связанную кастовым началом общность – сработал и при контакте с мощным инокультурным потоком: после вторжения в Индию мусульман часть местного населения приняла ислам. «Индийское общество, привычное к разнообразию культов и воспринимавшее социальную действительность в кастовых образах, рассматривало новообращенных как еще одну касту и вело себя по отношению к ним соответствующим образом»³⁴.

Группы в составе индийской цивилизации – как автохтонные, так и возникшие в результате контактов с внешним миром (существовали не только мусульманские, но и христианские касты) – воспроизводили из века в век собственные традиции. Разнообразие групп и обычаев санкционировалось и освящалось национальной религией, мировоззрение которой было глубоко плюралистичным. Сформулированный в элитарной духовной культуре принцип сакрализации единства бытия в его многообра-

зии, имевший онтологический смысл, осуществлялся в общественной жизни через дробную структуру единой цивилизации.

Этот же мировоззренческий принцип, восходящий к особенностям цивилизационной основы, идеологи неоиндуизма распространили и на структуру мировой цивилизации. В их интерпретации она также складывалась как единство общностей, каждая из которых развивала ту или иную сторону культуры, создавала те или иные ценности. Структура мировой цивилизации, как и структура индийской цивилизации, предполагала обмен плодами деятельности различных групп, с сохранением каждой из них своих специфических традиций. При этом Индии отводилась роль главного создателя спиритуально-философских ценностей, Западу – научных, производственных достижений. Существовала и «специализация» разных религий (так, вклад буддизма определялся идеей сострадания, ислама – равенства и т. п.).

Однако то была схема цивилизации, увиденной глазами представителей угнетенной нации, в сознании которых к тому же прочно утвердились демократические установки европейской культуры – принципы равенства, национально-культурного суверенитета, уважения личного достоинства. Поэтому из нее были изъяты представления об иерархии составляющих ее общностей. Все они мыслились как равные и единые в своей принадлежности к человечеству, всех объединяла тождественность высшей духовной субстанции индивидуальным душам.

Индии в этой конструкции отводилось нечто вроде роли вероучителя-саньясина, так сказать, гуру всех народов, в полной мере осознавшего сущность этого единства, святого, «возвышающегося над национализмом, религиозной догмой и любым видом провинциализма и догматизма»³⁵, преодолевшего, как и полагалось просветленному в ее традиции, иллюзию множественности явлений единой божественной сущности.

В соответствии с этим в неоиндуистских движениях появляются установки на религиозное наставничество, на мессианскую роль индийской «духовности» в мире, породившие поток миссионеров-саньясинов в страны Запада. Исходя из принципов равенства и взаимодополнения различных культурных традиций, эти проповедники, начиная с первого из них, Свами Вивекананды, стремились синтезировать в своих идейных системах гносеологические и ценностные принципы Востока и Запада, обращаться к новой аудитории на понятном и доступном ей языке. По мере диссоциации неоиндуизма и идеологии национально-освободительного движения эта стратегия, однако, перерождается: индийский религиозно-мистический арсенал подгоняется к духовным запросам

определенных слоев развитых капиталистических стран. Из многоликости традиции отбирается не то, что может объединить различные народы и культуры, а то, что годится в качестве готового рецепта для снятия болевых точек современного западноевропейского сознания. На основе индуистской традиции возникают космополитические религиозные новообразования, своего рода духовный товар, ориентированный на массового зарубежного потребителя.

**«НОВЫЕ РЕЛИГИИ» ЯПОНИИ:
МЕЛКОБУРЖУАЗНАЯ РЕФОРМАЦИЯ**

Сам термин «новые религии» (синко сюке) был введен в научный оборот японскими журналистами еще в 20-е годы¹ и с тех пор стал мишенью постоянной критики со стороны ученых. Сомнению подвергаются оба его компонента. Во-первых, что значит «новые»? Некоторые – Конко ке, Тэнри ке – возникают еще в последние годы Токугавского сёгуната и официально регистрируются как организации сектантского синто (в отличие от святилищ синто, на которые непосредственно опиралась система государственного синто) в 1900 и 1908 гг. Проблематична, с точки зрения многих исследователей, и новизна религиозного содержания². Оспаривается иногда и их право называться религиями. Так, по мнению Х. Томсена, «большое число новых религий не отвечает ни одному определению понятия "религия", включающему неизменяемую религиозную доктрину, установленную форму богослужения и соответствующую меру организационной стабильности»³. Их приверженцы также нередко рассматривают себя не как «нововерующих», а как членов организации мирян, религиозного общества, межрелигиозной ассоциации, печатного агентства и т. п.

В аргументах, выдвигаемых против термина «новые религии», есть немалая доля справедливого. Понятие «новые» действительно весьма неопределенно, если понимать под ним сугубо хронологический показатель. Что касается их религиозного содержания, то, в самом деле, связь с исконно японской религиозной традицией, как уже отмечалось, весьма прочна, и употребление этого термина в том смысле, в котором довольно корректно использование термина «новые культы» применительно к неоориенталистским движениям на Западе, конечно, невозможно. Попытка Х. Томсена подойти к ним с критериями, выделенными на основе анализа структуры традиционных религий, также не дает ничего, кроме отрицательного результата.

И тем не менее они все же и «новые». и «религии». Своего

рода доказательством от противного служит то обстоятельство, что, за редкими исключениями (Н. Макфарланд в качестве компромиссного варианта предлагает «современные народные религиозные движения»⁴, а это является не столько термином, сколько описанием), большинство исследователей, несмотря на критику самого термина, принимают именно его, не выдвигая взамен ничего лучшего. Стало быть, в какой-то степени он передает некоторые существенные черты данного феномена.

Новизна этих движений, по справедливому замечанию Х. Б. Эрхарта, заключается прежде всего в их социальном характере⁵. Простота доктрины, которая подчеркивается всеми пишущими о них исследователями как их особенность, по сути, есть не что иное, как переосмысление религиозной традиции в духе, отвечающем потребностям буржуазного, а точнее, мелкобуржуазного сознания в условиях стремительно продвигающегося по пути капиталистического развития общества, т. е. типичное проявление буржуазного реформаторства. История религий Японии демонстрирует, пожалуй, уникальную ситуацию; основным агентом буржуазной реформации (и одновременно модернизации религии) выступила именно мелкая буржуазия, что самым тесным образом связано со спецификой развития капиталистических структур в стране.

Государственный синто и «новые религии»

Как известно, в классическом образце – европейской Реформации – социальной базой ее победившего лагеря, «*бюргерско-умеренной лютеровской реформы*»⁶, явились представители демократически, снизу нарождавшегося капитализма. Именно эти агенты раннекапиталистического хозяйственного уклада были в первую очередь заинтересованы в новых религиозно-нравственных ориентациях, способных обеспечить ценностное возвышение предприимчивости и вообще мирской активности.

В Японии капиталистические отношения развивались «сверху», усилиями обуржуазившихся представителей придворной знати, князей и самураев. Идеологией «верхушечного капитализма» стали, в сущности, догматы государственного синто. Те, кто свершил капиталистический переворот в Японии, опирались на сугубо традиционные установки общественного сознания. Объективно служившая задачам капиталистического развития и легитимизации консервативной политической надстройки, система государственного синто выступила своеобразной квазиреформацией, сохраняя старую религиозную форму во имя принципиально новых социально-экономических и политических целей.

Однако приблизительно одновременно с государственным синто в стране происходит и зарождение религиозных движений, на начальном этапе сходных с крестьянско-плебейскими ересями раннебуржуазной Европы и отражавших антифеодалные настроения разорявшегося крестьянства. Особенно заметно это сходство на примере второй по численности адептов «новой религии» – Тэнри кё в период лидерства ее основательницы Мики Накаяма (1798–1887). «*Новое качество*», отсутствовавшее в феодальных религиях, а именно настойчивое требование материальной и духовной справедливости для широких масс стало примечательной особенностью Тэнри кё»⁷, – пишет видный японский религиовед Мураками Сигэёси. Подобно идеологам европейских крестьянско-плебейских ересей, Мики Накаяма из идеи равенства людей как детей бога Тэнри-о-но-микото, от лица которого она пророчествовала, выводила необходимость гражданского равенства. Она также требовала равенства имущественного, подавая личный пример: все свое имущество раздала бедным. С «*хилиастическими мечтаниями*» плебейского крыла европейской Реформации перекликаются ее предсказания скорого наступления «земного рая», когда все «сыны Тэнри-о-но-микото» будут жить жизнью, исполненной радости (йюкигураси).

Пафосом, сходным с пафосом учения Тэнри кё, были пронизаны идеи основателя движения Итзоэн – Нисида Тэнко, которого в зарубежных исследованиях сравнивали со Львом Толстым, М.К.Ганди и св.Франциском. Центральные положения его учения – отказ от частной собственности, простота жизни, служение ближним, активный труд (в особенности физический). В нем, однако, отсутствовала свойственная раннему Тэнри кё установка на религиозно-политическую революцию и построение идеального мира⁸. Близкой к этому типу – опять же на раннем этапе, при жизни основательницы Дэгути Нао, – была организация Омото кё, выступившая с критикой богатства, эксплуатации и призывами вернуться к деревенской жизни.

На протяжении столетнего периода (непосредственно перед революцией Мэйдзи и до 80-х годов XX в.) развертывались и движения, отражавшие мировоззрение торговцев, владельцев небольших капиталистических предприятий мануфактурного типа в легкой промышленности. Эти слои населения, а также интеллигенция составили базу основанных Каватэ Бундзиро – Конко кё и Токумицу Канада – Токумицу кё (последнее переименовано в дальнейшем в Хито-но-мити, а после второй мировой войны в ПЛ Кёдан). В учении Каватэ Бундзиро тоже провозглашается равенство всех людей как сыновей Kami и проповедуется принцип

спасения и очищения глубокой личной верой. В Конко кё стремление освободить религию от внешней обрядности выразилось в критике ряда представлений народной религии, ее ритуализма, предрассудков и суеверий, свойственных традиционному сознанию.

Желание избавиться от материально обременительных услуг буддийских священнослужителей особенно отчетливо проявляется в течениях «буддизма мирян» (Хоммон буцзурю ке, Рэй ю кай, Риссё косэй кай). Характерной чертой этих восходивших к буддизму секты Нитирэна организаций было убеждение, что в настоящее время «истину Будды» могут нести в народ прежде всего верующие-миряне, а не развращенные, обюрократившиеся буддийские монахи. Отказ от храмовой обрядности, упрощение буддийской догматики, превращение «мирян в попов»⁹ придают этим движениям немалое сходство с европейской Реформацией. Все они – очевидное свидетельство того, что в недрах религиозной традиции Японии вызревали и требовали своей духовной и организационной реализации тенденции, вполне сопоставимые с теми, что были описаны Ф. Энгельсом. Однако их свободное развитие, как и свободное, хотя и замедленное, но шедшее «снизу» развитие капитализма через систему мануфактур, было жестко ограничено (а что касается «новых религий»), то в ряде случаев можно сказать и вовсе пресечено мощным и победоносным соперником – «капитализмом сверху» и его «наиболее общим синтезом и наиболее общей санкцией»¹⁰ в идейно-политической сфере – государственным синто.

Дилемма, вставшая перед идеологами демократических религиозных движений, объективно сводилась к следующему: или полностью подчиниться сопернику, или погибнуть в результате обрушиваемых на участников движений правительственных репрессий, преимущественно по обвинению в оскорблении императорского величества. В судьбах «новых религий» при разрешении этой дилеммы отчетливо отразилась социальная логика их массовой базы. Пока во главе Тэнри кё стояла Мики Накаяма – безусловно крестьянский, «плебейский» идеолог, объединивший вокруг себя крестьянство префектуры Нара, организация проявляла систематическое усердие в своих религиозно-демократических устремлениях, отказываясь видеть в богине Аматаэрасу верховное божество, а в ее «прямом потомке» императоре – единственного полномочного представителя «Неба на земле», не желая восхвалять существующий порядок. Жизнь этой мужественной женщины была отмечена страданиями, добровольной бедностью, преследованиями, неоднократно приводившими ее в тюрьму, борьбой не

только с властью, но и с собственным семейством, сначала пытавшимся «урезонить» Мики в ее духовных порывах, а затем, по мере того как организация набирала силу, обнаружившим намерение заменить ее на посту лидера руководителем из родственников-мужчин¹¹.

После смерти Мики в 1887 г. преемником ее становится Ибури Идзо – ближайший ученик, не расположенный к тому, чтобы повторять подвиги своей наставницы. В «полученных» им от божества откровениях содержится одобрение императорского культа и разрешение значительно изменить каноническую часть учения. По мнению автора специальной монографии Х. ван Штралена, учение Мики в период господства государственного синто было коренным образом искажено, превратившись, по сути дела, в пересказ основных положений официальной идеологии¹².

Такая тактика позволила Тэнри кё сохраниться, но вызвала резкий протест радикально настроенной части организации, оставшейся верной крестьянскому демократизму и идеям Мики. В результате этого в Тэнри кё происходит раскол: под руководством крестьянина Ониси Айдзиро образуется самостоятельная организация Хоммити, развернувшая мощную антиправительственную и антивоенную пропаганду. Естественным финалом подобной позиции стало длительное тюремное заключение Ониси и нескольких сот его наиболее активных сторонников и официальное запрещение Хоммити¹³.

Преследованиям под разными предлогами (типа нарушения закона о запрещении шаманской практики) подвергались и другие организации и движения, возникавшие в крестьянской среде, даже если они и не допускали прямых выпадов против догматов государственного синто.

Те же из «новых религий», что опирались главным образом на японское «бюргерство» (Конко кё, организации «буддизма мирян»), Хито-но-мити, переориентировавшееся, как и Тэнри кё, после смерти основательницы Омото кё), были в целом весьма далеки от намерения составить религиозную оппозицию режиму военно-финансовой олигархии. Социально-политическая слабость «демократического капитала» проявилась, в частности, в готовности руководства этих движений включить в свою идеологию постулаты государственного синто. Хито-но-мити даже канонизирует императорский рескрипт об образовании, сыгравший по мнению Г.Е. Светлова, «роль канона государственного синто»¹⁴. Однако и такая готовность к всевозможным идеологическим уступкам нередко не спасала «новые религии». И Омото кё, и Хито-но-мити, невзирая на все выражения лояльности, в конечном счете были

разгромлены властями. Выжить удавалось лишь организациям ультраправого толка, типа основанной в 1930 г. Танигути Масахару – Сэйтё-но-из, проповедовавшей культ императора и «японизм» с усердием, сравнимым с усердием официальной пропаганды.

Лидеры и активисты многих «новых религий» во время второй мировой войны оказались в тюрьме, а сами организации практически утратили свой первоначальный доктринальный и культовый облик. Согласно заявлению премьер-министра Хиранума Киитиро, «... путь kami (под каковым разумеется идеология государственного синто. – А.Т.) есть единственный путь, и соответственно ему должны следовать все правители нашей нации. Отличным от него и противоречащим ему учениям существовать не дозволяется»¹⁵. Это заявление точно определяет судьбу реформаторских устремлений представителей и «плебейского» и «бюргерского» течений в религиозной жизни Японии. Впоследствии, по выходе из заключения, их руководителям придется фактически заново и, что особенно важно, в существенно изменившихся политических и социально-экономических условиях создавать свои организации. «Правительству, – констатирует Г.Е. Светлов, – удавалось насильственно включить новые религиозные группы в рамки своей идеологической системы... Государственный синто оказывал свое тлетворное влияние на все идеологические доктрины Японии того времени, и прежде всего на религиозные»¹⁶.

Внедряемая в умы японцев с помощью мощного аппарата государственной пропаганды (в учебных заведениях, в храмах, по радио, в печати) идеология государственного синто, апеллируя к традиционным стереотипам группового сознания, послужила их закреплению. Отражая интересы государственной олигархии, она использовала приверженность массового сознания мифологемам, магизму, установлениям расширенной семьи, переносимым на государственное бытие нации, и сумела стать мощным религиозно-культурным фактором буржуазной модернизации. Усилиями официальных органов, превративших синтоистские святилища в государственные учреждения, а политического главу государства – в верховного жреца, в представлениях широких слоев населения, благодаря которым и осуществлялась эта модернизация, активизируется и абсолютизируется традиционный принцип «сайсэй итти» – «единство религиозного обряда и управления государством»). Религия мыслится как национально-государственная общность, а национально-государственная общность превращается в своеобразный объект культа.

Тесная связь собственно религиозного и общинно-центрист-

ского (где роль общины играет государство) явилась важным источником эмоционального подъема масс в период успехов японского милитаризма. Она же обернулась для многих приверженцев государственного синто страшной духовной трагедией, когда режим военно-финансовой олигархии пал в результате поражения во второй мировой войне и религия была отделена от государства рядом актов американских оккупационных властей в 1946–1947 гг. Массовая приверженность государственному синто сменилась массовостью «новых религий» – организаций в светском государстве, гражданам которого пришлось заново осмыслить и его место в мире, и свое собственное место в системе этого, теперь уже буржуазно-демократического государства.

«Движения-мостики»

Известно, что одним из факторов, вообще вызывающих появление религиозных новообразований, служит крушение у определенных слоев населения некоторых эмоционально насыщенных символов, мировоззренческих установок, смещение жизненных ориентаций, ценностного и нормативного кризиса. Заметим, однако, что часто встречающееся в описаниях подобных коллизий в общественном сознании выражение «духовный вакуум» далеко не всегда корректно. Оно не только терминологически (духовный вакуум – это, строго говоря, животное состояние), но и по сути часто неверно: сознание индивидуальное и сознание общественное всегда остается заполненным представлениями, оценками, традиционными стереотипами, определенными знаниями, перекочевывающими из одной системы представлений в другую, из поколения в поколение. Классики марксизма неоднократно подчеркивали, что «раз возникнув, религия сохраняет известный запас представлений, унаследованный от прежних времен, так вообще во всех областях идеологии религия является великой консервативной силой. Но изменения, происходящие в этом запасе представлений, определяются классовыми, следовательно, экономическими отношениями людей, делающих эти изменения»¹⁷. Иное дело, что может происходить распад системности представлений, унаследованных от предшествующего этапа социально-экономического развития, как бы отражающий распад «связи времен», когда эти представления превращаются в неорганизованное, неоформленное «нечтс», большинство элементов которого начинает существовать само по себе¹⁸.

Именно этот распад системности жестко организованного центристско-националистического сознания, сложившегося благодаря

пропаганда государственного синто, был характерен для мироощущения основной массы населения страны. Утрачивались связи, соединявшие конфуцианские стереотипы социум—семья, лидер социума—глава семьи, восходившие еще к феодальному периоду, с прочно укоренившимися идеями японской национальной исключительности. Отречение императора от своего божественного происхождения, отмена официальных ритуалов государственного синто больно ударили по религиозному мировоззрению японцев. Однако они не могли полностью истребить свойственные широким массам представления о воплощении в лидере неких магических сил, о ритуальной «коллективности», о сакральности национально-государственного целого, об особой миссии Японии и т. п.

Эти веками существовавшие и активно использовавшиеся в государственной идеологии элементы японской культуры (в широком смысле слова — как аппарата, через который шла социализация японца), разумеется, не исчезли вовсе даже от столь глубокого катаклизма, как поражение Японии и ее последующая оккупация. Вернувшись в массовое сознание, они, образуя говоря, предстали в виде кубиков рассыпавшейся пирамиды, из которых можно было создавать новые конструкции, столь же жесткие и тоталитарные.

Уже в самых первых исследованиях, вышедших после второй мировой войны, констатируется устойчивое сохранение в общественном сознании японцев стереотипов и установок, сыгравших важную роль в формировании религиозно-шовинистического национализма, но в то же время фиксируется их начинающаяся социально-классовая перегруппировка. Так, Масао Маруяма обращает внимание на то, что националистические чувства, хотя и утратили свой объект в виде императора — («главы семьи»), продолжали проявлять себя на уровне низовых социальных образований — различных деревенских и городских квартальных организаций, причем преданность лидеру подобных организаций как бы компенсировала утраченное преклонение перед монархом¹⁹. Японский национализм, выйдя в послевоенное время из-под контроля государственно-идеологической машины, направлявшей его в заданное и классово чуждое подавляющей массе населения империалистическое русло, начал стихийно обретать себя на иной, в частности мелкобуржуазной, основе.

Крайне тяжелое экономическое положение страны, дезорганизация производства и инфляция неизбежно должны были придать массовому сознанию практически-прагматические установки. «Новый национализм, появившийся после войны, — пишет американский историк Делмер Браун, — был соответственно более тесно

связан с интересами простых людей. Устремления к лучшей жизни для всех японцев стали как бы его фокусом, центральной темой. Улучшение жизненного уровня, более того, воспринималось как главная проблема»²⁰. Ситуация, сложившаяся после второй мировой войны, в восприятии японцев нередко уподобляется ситуации времен революции Мэйдзи: униженная, слабая Япония перед лицом западных держав, возрождение традиционного «комплекса периферийной неполноценности» и отчаянное стремление постигнуть секрет мощи Запада.

Послевоенное («открытие Японии»), однако, в отличие от периода Мэйдзи сопровождалось довольно последовательной буржуазной демократизацией, коснувшейся всех сторон общественной жизни. Активная пропагандистская деятельность политических партий создавала совершенно неизвестный доселе плюрализм светских идеологий, вместе с тем в их программах центральными пунктами неизбежно делались одни и те же вопросы: подлинная демократия и свобода, экономическое развитие, национальное возрождение, наконец, перспективы человека в демократическом государстве — уважение его достоинства, его возможности, равноправное отношение личности и общества. Естественно, что решались они по-разному, в зависимости от классовой сущности партии, но в данном случае это не так важно. Важно то, что эти вопросы становились новыми стереотипами массового сознания, причем в силу относительно низкого уровня развития категориально-политического мышления зачастую стереотипами малоосмысленными. Хаос старых традиционных установок, утративших организующие связи, был дополнен массивным, стремительным и в силу их плюрализма не менее хаотичным внедрением новых, современных.

«Послевоенная политическая система формально инкорпорировала либеральные демократические ценности и демократическую нормативную структуру, глубоко противоречившие исконным социальным нормам и ценностям с их иерархическими, авторитарными корнями», — отмечает американский политолог Дж. У. Уайт²¹.

В этой обстановке и расцвели («новые религии»), каждая из которых так или иначе возникала в результате интеграции в единую мировоззренческую и нормативную систему противоречивых элементов старого — центристского, иерархического мышления и новых социальных идеалов буржуазно-либерального и прагматического толка. Наступил их «час пик» (Н. Макфарланд), чему в немалой степени способствовала новая конституция, весьма последовательно в ст. 14, 20, 89 провозглашавшая принципы свободы совести.

Рассмотрим, как происходила эта интеграция в системе учения

Сока гаккай – самой массовой и влиятельной из «новых религий» Японии (хотя сама Сока гаккай считает себя не «новой религией»), а объединением мирян – последователей секты Нитирэн-сёсю – «ортодоксальной секты Нитирэна», одной из сект, ведущих свою историю от деятельности буддийского монаха Нитирэна в XIII в.). Основана она была в 1937 г. (тогда под названием Сока кёику гаккай – «Общество по воспитанию в целях создания ценностей») школьным учителем Цунэсабуро Макигути и его ближайшим сподвижником Дзосэм Тода, попавшими в период репрессий против «новых религий» в тюрьму, где первый и скончался. Вышедший из заключения Тода начинает фактически заново создавать организацию, идеологическими символами которой становятся Нитирэн и Макигути.

Уже в самом сочетании их идейных систем коренится, как пишет Ю. Б. Козловский, немалое противоречие²²: с одной стороны – крайний фанатизм, упрощение буддийского вероучения, сведенное на массовом уровне практически лишь в окрашенные в буддийские тона магические манипуляции и теократические идеалы Нитирэна, с другой – буржуазное просветительство, философский рационализм, сложившийся под воздействием американского прагматизма Макигути. Тем не менее эти идеологические крайности вполне ужились в мировоззренческих построениях Сока гаккай, правда, не в виде единой и целостной системы, а в виде своеобразного концептуального и понятийного фонда, к которому главные идеологи Сока гаккай – ее второй и третий президенты Дзосэй Тода и Дайсаку Икэда – прибегали уже в собственных построениях²³. В послевоенное время у организации еще не было своей идеологии, но рост ее рядов сразу же после выхода Тода из заключения намного обгоняет рост численности других «новых религий». У нее были идеологические символы в лице Нитирэна и Макигути, воплощавших старое, исконно японское и новое, демократическое, прагматическое начала. Отдельные положения их учений были созвучны бытовавшим в то время устремлениям и настроениям мелкобуржуазных категорий населения. Это соединение дало только общую эмоциональную тональность, некоторый нормативно-ценностный настрой и самые общие лозунги разработанной впоследствии Тода и Икэда «массовой идеологии» Сока гаккай, апеллирующей не столько к разуму и интеллекту, сколько к стихийно складывавшейся сфере человеческого сознания – эмоциям, настроениям, ожиданиям, личным переживаниям.

Многие исследователи полагают, что в японском национальном характере вообще преобладает эмоциональное начало над логическим и что в возникновении определенного эмоционального нас-

труя значительно более важную роль играет символ, нежели дефиниция, конкретика, нежели абстракция²⁴. Какие же именно ассоциации и представления из старого, традиционного багажа и новых реалий воплотились для миллионов сегодняшних последователей в Нитирэне и Макигути?

Нитирэн, несомненно, относится к числу наиболее ярких фигур религиозной истории Японии. Буддийский монах, объявивший себя бодхисаттвой, появление которого было предсказано Шакья Муни в «Сутре о Лотосе Благого Закона» (относящейся к наиболее почитаемым текстам махаянского буддизма), на протяжении веков традиционно рассматривался в качестве одного из первых националистов Японии, «в той же мере патриота, как и религиозного деятеля»²⁵. Эпоха Камакура, в которую жил и проповедовал свое учение Нитирэн, опять же ассоциировалась и с периодом Мейдзи, и – в отдельных аспектах – с послевоенной Японией: то же бедственное экономическое положение страны (усиление феодального гнета со стороны утвердившегося в г. Камакура сёгуната), тот же улагодок официальной религии (иерархия доминировавших буддийских сект коррумпирована, она дискредитировала себя активным участием в продолжительных распрях старых феодальных родов), та же угроза утраты независимости (над страной нависла тень монгольского нашествия, шансы предотвратить которое были у сёгуната весьма невелики). И в этой исторической ситуации «человек из народа» (Нитирэн – сын простого рыбака – обстоятельство, всячески подчеркивающееся в пропаганде Сока гаккай) выступает с проповедями, в которых гневно обличает и буддийскую иерархию, и существующие в стране порядки; обещает спасти Японию от надвинувшейся угрозы иноземного порабощения и сделать ее тем, чем ей уготовано стать якобы самим Буддой, – центром всего мира. Его не останавливают гонения, ссылки, вполне реальная угроза поплатиться жизнью за свои мессианские порывы (однажды он был приговорен к смертной казни, от которой его спас лишь случай, интерпретируемый, разумеется, как чудо, свидетельство сверхъестественной сущности Нитирэна). Такая личность не могла не притягивать к себе в камакурской Японии, не могла не вызывать интерес, симпатий и в послевоенной Японии.

Если сам Нитирэн считал себя бодхисаттвой Дзоге, то в дальнейшем секта Нитирэн-сёсю отождествила его с самим вселенским Буддой. «С точки зрения членов секты, – пишет Н. Макфарланд, – Нитирэн, а не Шакья Муни выступает центральной фигурой в истории буддизма. Хотя признается, что Шакья Муни открыл миру учение буддизма, в целом он не вызывает особого поклонения, рассматриваясь только как предшественник Нитирэна»²⁶. Соответ-

ственно не Индия, а Япония оказывалась и главной страной в истории буддизма. Эта мысль была сформулирована уже в учении самого Нитирэна: именно в Японии возникнет «истинный буддизм» (так именуется своя вера Нитирэн-сёсю) и именно отсюда он должен распространиться по всему миру. Главное святилище «истинного буддизма», куда придут для поклонения все народы, будет воздвигнуто в Японии, и через него Япония станет религиозным центром вселенной.

Таким образом, личность Нитирэна служила символом «особого религиозного статуса» Японии в мире – представление, активно внедрявшееся и государственным синто. Но в нитирэнизме оно было сопряжено уже не с национальной, а с мировой религией, и религиозный шовинизм приобретал более благообразный облик религиозного мессианства, точнее, религиозно-государственного мессианства. Дело в том, что особенностью нитирэнизма было неразрывное соединение религиозного и политического аспектов. Первоочередным объектом религиозного спасения и проводником «истинного буддизма» для Нитирэна являлось государство. Индивидуальное спасение рассматривалось, в сущности, как вторичное, производное от установления в стране приоритетного положения духовной власти («носителей истинного буддизма») над властью политической. По словам А. Игнатовича, «учение Нитирэна было направлено на обоснование его собственной концепции теократического государства»²⁷, где положение духовного лидера должен был занять сам Нитирэн (отсюда, собственно, и его постоянные столкновения с сёгунатом).

Здесь вновь наблюдается очевидный параллелизм с государственной идеологией милитаристской Японии, с теми формами политической культуры, которые укрепились еще в средние века (единство ритуала и государственного правления) и легли в основу государственного синто. Сходство религиозно-националистического порыва последнего и Сока гаккай, апеллирующей к фигуре Нитирэна, признается рядом авторов, выражающих опасения по поводу растущей популярности этой организации. Так, Х. Томсен пишет: «Многие с тревогой взирают на Исэ (святилище богини Аматэрасу, занимавшее ведущее положение в ритуале государственного синто. – А.Т.), но, пожалуй, им лучше обратить свой взор на Тайсэкидзэ, центр Сока гаккай. Ультранационализм, явившись однажды в облачении синтоизма, может вернуться в новых одеяниях Сока гаккай»²⁸. После крушения символов той или иной идеи на уровне консервативного по своей природе массового сознания наибольшие шансы на популярность неизбежно должны получить те воззрения и установки, которые, сохранив саму идею как более глубокий

слой, наделяют ее новыми символами взамен дискредитированных старых и корректируют ее в соответствии с изменившимися условиями общественного бытия. Параллелизм установок тэнноизма, которые массовое сознание было просто не в состоянии отбросить мгновенно, несомненно явился одним из основных залогов успеха Сока гаккай.

Если в Нитирэне воплощалось старое, знакомое массовому сознанию, то фигура Макигути соответствовала привнесённым в него новым идеям и установкам. Первой пропагандистской находкой Тода было превращение Макигути в мученика, погибшего в тюрьме за антимилиитаристские убеждения²⁹. Образ этот был довольно далек от реального, ибо Сока кёйку гаккай поддерживала войну, ведущуюся японским правительством, и расходилась с ним в ином вопросе – в отношении к государственному синто. Руководство организации призывало ее членов уклоняться от выполнения синтоистской обрядности и от посещения святилищ государственного синто. Причина репрессий заключалась также в категорическом нежелании Сока кёйку гаккай объединиться с другими буддийскими сектами вопреки принятому о религиозных организациях закону. Однако человек, движимый намерением создать массовую организацию, не всегда придерживается реальных фактов. Тода не был исключением, и из Макигути, умершего в тюрьме, ему удалось создать эмоционально насыщенный символ, понятный и близкий тем, кто пережил трагедию Хиросимы и Нагасаки. Как символ антимилиитаризма организации Макигути остался в ее пропаганде до сих пор.

Нитирэн предстал фигурой, открывавшей японцам их религиозный и национальный долг. Макигути был превращен в мыслителя, объяснявшего адепту Сока гаккай смысл повседневной жизни, дававшего правильный ориентир индивидуальным устремлениям каждого. Его «теория ценностей» интерпретировалась как учение о возможности и способах достижения личного счастья, складывающегося из создания и накопления человеком трех главных благ-ценностей: пользы-выгоды, красоты и добра. Постановка вопроса о жизненных ценностях в период их кризиса явилась как нельзя более кстати: особенно созвучным настроениям, складывающимся в массах, было выдвигание такой цели, как «выгода». Согласно Х.Томсену, «для человека с улицы или фермы слово „выгода“ звучало гораздо более весомо, чем „истина“, звучало практично и по-земному, без всякой двусмысленности или вселяющей подозрение абстракции»³⁰. Философия Макигути, которую «необращенные» презрительно называли «наивной формой утилитаризма», в популяризованном виде служила идейной рамкой

для самоутверждения мелкого буржуа, поскольку придавала его имплицитно складывающимся установкам вид мировоззренческой системы. Весьма незатейливая, в сущности, мысль, что благо общества есть суммарный результат накопления ценностей его членами, возвышала отдельного человека, ставила его по видимости в активные отношения с социальным началом, подавлявшим личность в традиционно-конфуцианской общественной морали.

Соединение учений Нитирэна и Макигути в идеологии Сока гаккай можно было бы определить как акт целеполагания того движения, которому еще предстояло развиться в самую крупную из «новых религий» Японии. Оно определяло ее национально-государственные устремления, указывало и на конкретно-личные цели каждому отдельному члену. И Нитирэн, и Макигути сохраняют свое значение для Сока гаккай, на наш взгляд, прежде всего как образно-эмоциональное олицетворение ее целей — религиозно-националистического возвышения Японии и практического улучшения жизни членов организации.

Во многих работах зарубежных исследователей присутствует определение «новых религий» как «религий кризиса». Применительно к первым послевоенным годам, когда эти движения дают новый, на сей раз никем и ничем не ограниченный старт, это, безусловно, справедливо. В сущности возникают они именно в результате кризиса традиционных социальных структур японского общества и быстрого становления структур современных. По ряду своих функций они в тот период оказались аналогами «синтетических» религиозно-политических движений и идеологий, которые богато представлены ныне во многих развивающихся странах Востока. Допустимо предположить, что если бы не довольно жесткая (по крайней мере вначале) позиция американского оккупационного командования, добившегося полного отделения религии от политики в Японии, можно было бы увидеть в ней немалое число подобных образований, а не одну только Сока гаккай с ее созданной в 1964 г. дочерней партией Комэйто. Секюляризм политической системы не был рожден и выношен самой Японией, он был силой навязан ей Западом.

«Движениями-мостиками» назвал Н.Макфарланд³¹ «новые религии», имея в виду то обстоятельство, что они превратились в важное средство социализации, приобщения к новой, не сдерживаемой теперь уже никакими полуфеодалными препонами линии капиталистической социально-экономической и политической эволюции. Ту же роль во многом выполняют (или пытаются выполнять) и так называемые неотрадиционалистские движения, например исламистского толка. Совпадает, наконец, и основная соци-

альная база неотрадиционализма в развивающихся странах и «новых религий» Японии — это слои с мелкобуржуазной психологией. Характеризуя социальный состав «новых религий», Г.Е.Светлов пишет: «... на первых порах подавляющее большинство членов новых религиозных групп составили крестьяне, представители городских низов, рабочие мелких и средних предприятий, среди которых немало выходцев из деревни, мелкие лавочники и владельцы небольших промышленных предприятий»³².

Экономическая реконструкция Японии привела в движение громадные массы. В «поле напряжения», возникшее при мобилизации всех, в том числе и человеческих ресурсов страны, во имя достижения «экономического чуда» 60-х годов, попало подавляющее большинство японцев, в сознании которых изначально господствовали традиционные религиозные представления.

В результате проходившей быстрыми темпами индустриализации и урбанизации начинается миграция населения из деревень в города. Общий процент мигрантов в стране достигал в 50–60-е годы ежегодно от 5 до 7%³³. Роль миграции в успехах «новых религий» отмечается практически всеми исследователями. При этом, однако, акцент делается на возникавшее у переселенцев чувство одиночества и подавленности. «Люди, выросшие в условиях патриархальной деревни, оказавшись в крупных промышленных центрах долгое время испытывали психологическую несовместимость с непривычными условиями заводского труда и городской жизни, чувствовали себя оторванными от родных и близких. Подавленные одиночеством и растерянные, миллионы юношей и девушек, не найдя дороги в демократические организации, попадали под влияние проповедников из Сока гаккай в их обществе»³⁴, — пишет о причинах популярности Сока гаккай И.И.Тамгинский.

Впрочем, эта безусловно верная констатация скорее указывает на те причины, которые вообще способствуют росту религиозности как таковой, чем на причину возникновения религиозных новообразований. Процессы ускоренной урбанизации характерны для многих развивающихся стран, столь же свойственно новым обитателям восточных городов чувство потерянности и одиночества, психологическая несовместимость с иной социальной средой. Тем не менее в большинстве стран это не приводит к возникновению множества новых религиозных движений, а ведет к росту влияния традиционных или, что в данном контексте практически одно и то же, традиционалистских движений и религиозных организаций на массы городского населения.

«Японская ситуация» была порождена, повторим, крайней интегрированностью религиозных структур буддизма и синтоизма в

надстроечные политические структуры и их совершенно неадекватной новым историческим условиям идеологией. «Универсалистские элементы в буддизме были полностью изжиты, — отмечает японский социолог Киёми Мориока, — и почти полностью утрачена его существеннейшая способность освобождать людей от бремени общества и традиции. Буддийская этика не развивалась, вместо этого буддизм превратился просто в опору социального порядка и традиционной ценностной системы»³⁵. Однако это обстоятельство касается прежде всего идеологического состояния буддизма, изменить которое его духовенство было бы еще более или менее в силах.

На наш взгляд, особенно болезненно ударила по традиционным религиям и религиозным структурам чисто географическая мобильность населения и шедший параллельно с ней весьма быстрыми темпами распад расширенной семьи — «додзюку». В основе своей синтоизм базировался на локальной группе посетителей того или иного святилища, отправлявших в нем из поколения в поколение свои обряды. Тенденция к географической привязке была закреплена политикой правительства Мэйдзи, организовавшего систему синтоистских святилищ так, что она практически совпадала с административным делением. В качестве непосредственного, приоритетного для самих верующих объектов культа выступали местные божества. Им приносились молитвы о преуспевании и хорошем урожае. Многие из почитаемых в подобных святилищах ками рассматривались жителями окрестностей как «удзигами» — родовое божество. Таким образом, перебравшийся в город деревенский житель попадал не только в социально и психологически чуждую среду, он оказывался изолированным и от своих удзигами, от самой религиозно-территориальной общности, с которой разделял определенный набор религиозных представлений и в составе которой удовлетворял свои религиозные потребности.

Организационно-религиозные связи с буддизмом для сельского населения Японии осуществлялись в основном через заупокойный культ — буддийские храмы охраняли могилы предков, возносили поминальные молитвы. В какой-то степени принадлежность к тому или иному буддийскому храму также определялась его территориальной близостью, в результате чего и происходило наложение друг на друга локальных синтоистских и буддийских структур, отражавшееся на протяжении веков в синто-буддийском синкретизме. Но все же главным была традиционная принадлежность данной семьи, восходящая к периоду Токугава, когда все сферы повседневной и в особенности семейной жизни японца были поставлены под контроль буддийского служителя того храма, к кото-

рому он оказался приписанным согласно указу сёгуната, принятому в 1614 г. Мигрировавший в город японец оказывался как бы вырванным и из-под покровительства своих предков, культ которых составлял важную черту традиционного религиозного сознания, и из воспринимавшегося как реальность ретроспективного единства с умершими членами семьи. Естественно, к этому добавлялась и разлука с оставшейся в деревне семейно-родовой ячейкой.

Распад таких традиционно-локальных и семейных основ японского религиозного комплекса не мог, разумеется, быть восстановлен на новом месте жительства. Проходил процесс своеобразного отторжения мигрантов от неадекватных новым базисным отношениям форм религиозной надстройки. Однако по крайней мере одну из форм религиозного сообщества — добровольное объединение «ко», складывавшееся, кстати сказать, нередко во время массовых религиозных паломничеств, — они все же могли принести с собой в город.

Секуляризм режима и господствовавших в идеологической жизни партий привел к тому, что предоставленные сами себе в религиозной сфере мелкобуржуазные слои населения начали в соответствии с новыми реалиями и с исторически преобладавшими в данной области страны культурами самостоятельно пересматривать традиционные принципы религиозного мировоззрения.

Разумеется, в потоке «новых религий» находили свое место и организации, социальный состав которых определялся главным образом средней буржуазией и интеллигенцией (Сэйтё-но-из, ПЛ Кёдан), однако таковых сначала было явное меньшинство. Впрочем, и преимущественно буржуазные по своей базе «новые религии» принципиально не отличались от движений мелкобуржуазных. Так или иначе, и те и другие опирались в конечном счете на одни и те же представления; совпадал и их националистический, прагматический дух: различия проявлялись в основном лишь в степени интеллектуальности проповедуемых доктрин.

Отмечая социальную однородность «новых религий», Фудзиро Икадо пишет: «Характерной чертой новых религиозных организаций стало то, что в социальном плане они распространяются явно по "горизонтали", так как ориентированы на удовлетворение запросов строго очерченных социальных категорий. Нельзя не заметить, что это явное расхождение с социально "вертикальным" составом "старых религий", охватывавших представителей всех социальных слоев»³⁶.

Изначальное преобладание мелкобуржуазного элемента породило ту особенность «новых религий», которую исследователи единодушно обозначили как чрезвычайная простота доктрины, видя в ней один из главных факторов их популярности. Х. ван Штрален и К. Оффнер в своей монографии, посвященной «новым религиям»³⁷, сожалеют о крайней нехватке серьезного теологического материала, который позволил бы изучать доктрины «новых религий». Подавляющая масса издаваемой литературы – это брошюры незамысловатого пропагандистского характера, явно рассчитанные на массового потребителя. И что еще хуже, учения и выступления лидеров одной и той же религиозной организации нередко противоречат друг другу. По мнению этих исследователей, объяснение данному обстоятельству следует искать в том, что идеологическая ортодоксия «новых религий» находится в стадии формирования, а также в особенностях восточного мышления, противящегося рационально-логическому, дискретному изложению религиозного мировоззрения. Не отрицая полностью значения суждений этих авторов, мы хотели бы высказать и свое соображение на этот счёт.

Представляется, что религиозная идеология в общепринятом понимании этого слова – как теоретизированная, спекулятивная, системно организованная форма сознания вообще была не слишком нужна, а в догматически-окостенелом виде просто противопоказана «новым религиям». Им нужно было предоставить своим приверженцам твердые религиозно-нравственные ориентации, приспособить их к условиям капиталистического производства и бурно растущих современных городов, вселить в смятенные души оптимизм. Для всего этого идеология как таковая вряд ли необходима. Скорее важна красивая «религиозная сказка», или, употребляя более научный термин, утопия в религиозной оболочке, воссоздающая утраченное ощущение единства с группой.

«Утопическое мышление движимо коллективным, порожденным сферой бессознательного стремлением к достижению желаемой цели, которое скрывает определенные аспекты реальности. Оно отворачивается от всего, что может поколебать его веру или парализовать желание изменить существующее положение вещей»³⁸. В подсознании мелкобуржуазных масс были традиционные стереотипы общинно-центристского плана³⁹, целью становилось желание приспособиться и самоутвердиться в быстро меняющемся мире. Средства массовой информации, весь строй урбанистического образа жизни внушали веру в «современную мифологию с ее богинями справедливости, свободы, равенства и братства»⁴⁰, о чем как о за-

мещении материалистической базы социализма писал еще в 1877 г. К. Маркс, а также в богиню экономического процветания, обогащения, успеха – богиню капитализма.

Главы «новых религий», на наш взгляд, – лидеры прежде всего в организационном, управленческом, наконец, символическом, харизматическом смысле, но никак не в собственно идеологическом. Некоторые из них – скажем, руководители самой идеологизированной Сока гаккай, – безусловно, идеологи, но идеологи, чье сознание, в сущности, почти не опережает сознание тех слоев, которые они представляют (вспомним значение слова «лидер»). Источником успеха Сока гаккай наряду с разными прочими его слагаемыми состоит в том, что массам приверженцев внушается в принципе то, в чем они, по сути, и так убеждены (или по крайней мере к чему и так тяготеют). В сочетании с «великими именами» Нитирэна и Макигути, оформленные в относительно стройную и вместе с тем не очень замысловатую мировоззренческую систему, эти в основе своей стихийно складывающиеся представления обретают характер глубочайшей убежденности, определяемой многими как «фанатизм».

Отмеченный во всех посвященных Сока гаккай работах резкий рост самооценки неофитов связан во многом с тем, что попавший в нее человек обнаруживал, что все его внутренние побуждения, все его воззрения правильны, прочие же точки зрения на мир – чужь (тон Тода), заблуждения (тон Икэда). Неудивительно, что подобная ситуация радикально меняла отношение неофита к самому себе. Образно выражаясь, в духовном плане он попадал в атмосферу родного дома, где все ему более или менее знакомо, где его уважают и любят. В ряде работ в адрес Тода и Икэда рассыпаны упреки в недостаточной логике, в тенденции к «чрезвычайной примитивизации сложнейших философских и доктринальных проблем»⁴¹, в «упрощенчестве», «нереальности программы», «утопизме»⁴² и т.п.

Действительно, такое впечатление неизбежно складывается при чтении многих брошюр, издаваемых Сока гаккай (особенно, если сравнивать их, как это порой делается, со сложнейшими трудами Нитирэна), но дело здесь отнюдь не в отсутствии соответствующих интеллектуальных качеств у Тода и Икэда. Дело в том, что эти материалы предназначались для массового пользования и вдохновлялись идеалами массового сознания, которое «не обязано» и «не может» проявлять те черты, в недостатке коих как мыслителей упрекали Тода и Икэда зарубежные авторы. Вина (мы, разумеется, употребляем здесь это слово в переносном смысле) состояла не в их неспособности создать сложную, научно обоснованную (или хотя бы

строга логично обоснованную) идейную систему со всеми параметрами высокоразвитой идеологии, а в том, что они, по всей видимости, и не стремились стать подлинными идеологическими лидерами, не стремились оторваться от того, что служило им верной опорой, — от мелкобуржуазного, противоречивого сознания своих приверженцев. И в этом своем нежелании они были по своему правы — любое идеологическое «забегание вперед»), попытка открыть неприятные для последователей аспекты реальности неизбежно ослабили бы Сока гаккай.

Э.Ю. Соловьев, характеризуя эмоциональный настрой бюргерской Реформации, определяет его как «провоцирующий пессимизм»⁴³, «безотрадную невозможность поступить иначе»⁴⁴. Чтобы победить в историческом смысле этого слова, молодая буржуазия в лице ее идеологов не имела права закрывать глаза ни на что из своей среды обитания, должна была в религиозной форме разработать программу, которая позволила бы ей «нести тяжкий крест хозяйствования»⁴⁵.

Японский мелкий буржуа, перекраивающий религию, представлял собой политически обреченный класс: развитые монополистические структуры преграждали ему путь к власти даже в той степени, которая оказалась доступной тем же слоям в других странах Востока, побывавших в колониальной или полуколониальной зависимости⁴⁶. Отсюда, сколь ни парадоксально это может на первый взгляд звучать, прямо противоположный европейской Реформации дух мировоззренческих и религиозно-нравственных установок реформации японской. Он выражается в прямо-таки удивительном оптимизме, благодущии, уверенности в собственных возможностях у подавляющего большинства «новых религий», в «нежелании видеть» реальные общественные антагонизмы.

В качестве квинтэссенции, философского кредо многих «новых религий» Японии можно, пожалуй, рассматривать установки организации Сэйтё-но-из. Человек, согласно Танигути Масахару, есть сын божий. Бог един, всемогущ и благ, и, следовательно, человек в основе своей тоже всемогущ и благ, но только не знает этого, пребывая в заблуждении, имея «замутненное сознание». Стоит только осознать свое сыновство в боге, как все изменится в соответствии с нашими пожеланиями: мир таков, каким мы его себе мыслим. «Фундаментальный принцип, выдвигаемый Сэйтё-но-из, состоит в том, что наша жизнь зависит только от нас, что исключительно мы сами формируем нашу жизнь, иными словами, что мы полные хозяева своей судьбы. Закон судьбы определяется той основополагающей истиной, что человек — сын божий. Раз человек — сын божий, то невозможного не существует и он способен свободно

творить феноменальный мир, который не более чем отражение его мышления, в соответствии с желаниями своего сердца»⁴⁷.

В этом прежде всего и заключалась «идеология» «новых религий»: они творили мир в соответствии с желаниями своих приверженцев, радужный мир широких возможностей, полный чудес в стиле народных легенд. Огромную роль в них играла вера в чудесное исцеление: с одной стороны, это, несомненно, отголосок шаманской практики и «народной религии», с другой — наивная вера в то, что любое несчастье можно ликвидировать, если человек, согласно ложно понятым достижениям науки, всемогущ. Совершенно справедливо рассуждает А.А. Брудный, отмечая, что «современному массовому сознанию в принципе свойственны модифицированные магические аспекты. Объясняется это тем, что массовое сознание второй половины XX в. впитало в себя вульгаризированные представления о "росте могущества человека — повелителя природы", о "науке как высшей силе современности" и т. п. Все это (при полном отсутствии подлинного понимания возможностей человека и наук) удивительно напоминает характеристику магии у Гегеля: "В колдовстве заключается представление не о боге, не о нравственном веровании, а о том, что человек является высшей силой, что он один располагает силами природы, повелевая ими"»⁴⁸.

История развития идеологий и культур неоднократно демонстрировала: чем больше исторических перспектив у данного класса, тем больше он склонен считаться с реальными тенденциями общественного развития, хотя бы это и принимало религиозный облик, как в европейской Реформации. И наоборот, исторически обреченный класс неизбежно погружается в мировоззренческие фантазмагии. «Слабость; — писал К. Маркс, — всегда спасалась верой в чудеса; она считала врага побежденным, если ей удавалось одолеть его в своем воображении посредством заклинаний, и утрачивала всякое чувство реальности из-за бездейственного превознесения до небес ожидающего ее будущего и подвигов, которые она намерена совершить. . . »⁴⁹. На «мечтательность» мещанства обращал внимание и В.И. Ленин⁵⁰.

В отличие от традиционных религий Японии и государственного синто «новые религии» апеллировали уже не к «групповому человеку», но к человеку, вырванному из традиционной общности и тоскующему по самоидентификации с новой группой. «Новые религии» восстанавливали эту «групповую идентификацию», включая его в новую общность, предоставляя каждому приверженцу якобы равные возможности (за исключением самых высоких постов, требующих шаманской харизмы) в продвижении по внутри-

групповой иерархической лестнице. Приученному государственным синто мыслить экспансионистско-националистическими категориями японцу эти религии открывали широкие перспективы – обращение всего человечества в «подлинную веру», которую бог или Будда открыл совершенно преднамеренно именно в Японии.

Как и в государственном синто, ареной деятельности и объектом религиозного отражения в сознании приверженцев «новых религий» оказывался весь мир, но место политического начала (проекции японской иерархической государственности на политическое бытие мирового сообщества) в них заняло начало социальное, реализующееся в новой, формирующейся по принципу социальной общности группе. (В этом смысле вполне справедливо определение, данное Х.Б. Эрхартом «новым религиям»), – «религиозно-социальные движения».) Вместо сакрализации принципа государственного устройства происходила, по сути дела, сакрализация социальных установок той группы населения, которая являлась базой данной организации.

По многим положениям «новые религии» обнаруживают сходство с собственно буржуазным реформаторством. Это уже отмеченное упрощение доктрины (в такой степени, что от доктрины вообще мало что остается). Бывает и так, что доктрину для простоты и доходчивости, вместо собственно метафизического обоснования объясняют самым наглядным образом: например, в Тэнри кё избавление от «хокори» – «пыли» (понятие, очень приблизительно соответствующее «греху» или, лучше сказать, нечто среднее между «грехом» и «нечистотой»), накапливающейся вследствие совершения поступков, противных воле бога Тэнри-о-но-микото, изображается в повседневной церемонии с помощью стряхивающих движений рук. Отчетливо прослеживается тенденция к монотеизму (прежде всего в религиях, возникающих на синтоистской основе), правда скорректированному в соответствии с особенностями национального религиозного мышления на недуалистический, пантеистический лад. Отвергаются, хотя и с разной степенью настойчивости, всякого рода мелкие мифологические божества, которые начинают рассматриваться как проявление различных ипостасей единого Бога.

В весьма своеобразной форме происходит отказ от акцента на слепую, бездоказательную веру, свойственную средневековью. В свое время Лютер «победил рабство по *набожности*» тем, что «поставил на его место рабство по *убеждению*»⁵¹. В «новых религиях» место слепой веры занимает псевдоэмпиризм: приобщитесь к нашей вере, вступите в наши ряды – и сами убедитесь, насколько лучше вам будет жить. Жить действительно нередко становится

если не лучше, то легче (хотя бы за счет избавления от угнетающего одиночества и неприкаянности), и дальше уже срабатывает логика «после этого», значит, «из-за этого».

Наблюдается и такая типичная черта реформаторства, как утверждение, что жизнь и религия должны составлять нечто единое. В качестве религиозного мог рассматриваться любой акт, совершаемый человеком. Китамура Саё, основательница Тэнсё котаи дзингу кё, например, высказывается следующим образом: «Религия – не только вера в Бога и поклонение ему; она охватывает и то, что позволит идти по дороге, ведущей к нему, следуя на практике его учению. Человеческая жизнь священна, и потому дом и окружение, в котором человек пребывает, должны быть средствами шлифования души. Религия, не связанная тесно с повседневной жизнью человека, существовать не может»⁵². Установка на увязывание религии с повседневностью при этом, однако, доходила иногда до смешного.

Н. Макфарланд передает следующую любопытную историю. Некий предприимчивый делец, увидевший возможность приобрести капитал, используя то, что религиозные организации освобождались от налогов, основал секту Кододзи кё, которая, доведя до абсурдного конца тезис «жизнь есть религия», занялась организацией ресторанов, ателье, салонов красоты и даже публичных домов, зарегистрировавшихся в качестве религиозных учреждений. Клиенты рассматривались как приверженцы, услуги этих заведений – как «путь спасения», а деньги – как благодарность за «религиозные услуги». Просуществовала эта «новая религия» (ее следовало бы заключить в двойные кавычки) целых два года, пока наконец не вмешались соответствующие органы⁵³.

Эта история, конечно, курьезна, но привлечение членов организации к различного рода бесплатному труду (например, на строительстве штаб-квартир организаций, уборке территории и т.п.), что квалифицируется как «простой и жизненный путь богослужения», «очищения» и т.п., довольно широко практикуется. ПЛ Кёдан, исходя из утверждения, что «жизнь есть искусство» (а религия есть жизнь), приравнивает к религиозной деятельности занятия искусством и даже игру в гольф (за что получила прозвище «религия гольфа»).

Наконец, как уже отмечалось, «новые религии» безусловно нацелены на индивида, вселяют в своих приверженцев веру в собственные возможности, предназначение в формах, однако, далеко не адекватных реальному положению их членов в обществе. По остроумному замечанию Х. Томсена, «большинство новых религий может быть названо религиями "Я-изма"». Неофиту внушается, что

он важная персона, что он — центр собственной вселенной, что он по природе своей силен и хорош, а вовсе не слаб и не испорчен. . . Все это может превратиться в бумеранг и серьезный камень преткновения для приверженца, когда он столкнется с непреодолимыми препятствиями в обычной жизни и убедится, что он отнюдь не всегда единственный хозяин своей судьбы»⁵⁴.

Особое место в «новых религиях» занимают проекты построения царства божьего на земле, причем не в отдаленном, а во вполне обозримом будущем. Весьма примечательно, что вопросы общественного устройства, собственности при конструировании этих утопий (за редчайшими исключениями) не поднимаются. Для мелкого буржуа это вопрос болезненный: общественную собственность признавать не хочется, частную, наблюдая, что она за собой влечет, тоже. Лучше обойти данную тему стороной, достаточно того, что это будет мир, в котором исчезнут болезни, бедность, несчастья, а человеческие пожелания будут неизменно удовлетворяться. Наступление «рая на земле» связывается либо с обращением в «подлинную веру» всего человечества (Сока гаккай, ПЛ Кёдан), либо с приходом мессии (Ананай кё, Сэкай кё), которого люди должны ожидать с «чистыми, возвышенными душами».

И в этом контексте в подавляющем большинстве «новых религий» выходит на поверхность сильная националистическая струя: цитаделью «рая на земле» оказывается Япония, куда все человечество придет для почитания «истинного предмета поклонения» (Сока гаккай), куда с небес прольется божественный нектар, избавляющий от всех невзгод (Тэнри кё). Или еще: Японии предстоит сыграть в силу тех или иных характеристик ее культуры главную роль в подготовке человечества к приходу мессии. Так, основатель Сэкай кюсэй кё Окада Мокити утверждает, что обновленный мир будет «раем красоты и искусства», которые приравниваются им к божественному началу. Соответственно «каждая раса на земле имеет особое мышление или особую культуру. Национальной чертой японцев является уникальная способность к эстетическому самовыражению, откуда вытекает их специфическая роль в развитии мировой культуры. С этой точки зрения грядущая миссия Японии самоочевидна. Я убежден, что вечный мир и процветание на земле будут обеспечены, если мы в своей деятельности устремимся к этому идеалу»⁵⁵.

Однако социальные установки в мировоззренческих системах «новых религий» переплетаются с национальным началом и на уровне более глубинном, нежели выдвигание Японии на роль «религиозного центра вселенной». Рассмотрим это более подробно опять же на примере Сока гаккай. Набор тезисов, определяющих

ее религиозно-догматическое лицо, невелик. Каждый из них не слишком связан с предыдущим (или вовсе не связан с ним); отсюда и те самые улреки в отсутствии логики со стороны зарубежных исследователей. Вкратце их можно свести к следующим положениям:

1. Жизнь — это и не дух, и не материальное начало. Она есть нечто третье — проявление «жизненной силы» одухотворенной вселенной, или Будды. Дух и материя неразрушимы, неразделимы и вечны.

2. Каждый человек тоже вечен и един с Буддой и вселенной, смерть — не исчезновение, а перерождение. Каждый несет в себе это единство. Осознание единства — «просветление», ведущее к абсолютному счастью и свободе. Состояние просветления достигается в этой жизни и распространяется на все грядущие перерождения. Никакого «запредельного» мира нет.

3. Карма — это закон причины и следствия. Остановка действия закона кармы — не прекращение перерождений, а прекращение страданий, достижение абсолютного счастья и свободы.

4. Остановка действия кармы, просветление возможно только благодаря исповеданию единственно верной религии — «истинного буддизма Нитирэна». Поклонение «гохондзону» (предмет культа в Сока гаккай) — вместилищу всех сил вселенной — обеспечивает гармонию с ними, и человек достигает абсолютного счастья.

5. Единственно верная религия — та, которая приносит абсолютное счастье. Только «истинный буддизм Нитирэна» дает такое счастье, значит, «истинный буддизм» — единственно верная религия.

6. Жизнь едина в своем материальном и духовном измерении. Счастье тоже проявляется и в материальном и в духовном. «Практикование истинного буддизма» приносит не только духовные плоды (просветление), но и вполне реальные блага — материальное благополучие, здоровье, продвижение по службе, мир в семье и т.п.

7. «Истинный буддист» стремится к достижению всестороннего счастья. Если человек к нему не стремится, значит, он не «истинный буддист». Счастье достигается через поклонение гохондзону и накопление ценностей.

8. Поскольку «истинный буддизм» приносит реальные жизненные блага, то это религия, не проповедующая самоотречение, религия жизнеутверждающая, «наставляющая в том, как жить счастливо в тяжелые беспокойные времена сегодняшним днем, а не в каком-то туманном потустороннем мире»⁵⁶.

9. По буддизму, в жизни много страданий и есть путь к их преодолению. Значит, самая главная задача жизни — это достижение

счастья вопреки существующим страданиям, что дается только « истинным буддизмом Нитирэна »).

10. Кроме « истинного буддизма » ни одна религия, ни одно мировоззрение не признает нераздельности материального и духовного и не приносит счастья. Следовательно, все прочие религии и мировоззрения есть источник бед и подлежат искоренению.

Анализ этих положений с точки зрения их соответствия или несоответствия буддийской догматике не входит в нашу задачу. Собственно буддийские концепции и понятия здесь явно находятся на периферии по отношению к центральной теме доктрины – теме счастья. Можно сослаться на мнение Ю.Б. Козловского, анализировавшего догматику Сока гаккай с точки зрения ее религиозного содержания: « Буддийские догмы играют роль лозунгов, ярлыков; они используются в повседневной культовой практике и рассчитаны в первую очередь на эмоциональное воздействие. Их же "толкование", выражающее действительную содержательную мысль, претерпевает эволюцию, определяемую не тем или иным "глубоким пониманием" догматики, а идейными запросами и социальными интересами руководства... »⁵⁷.

Что обращает на себя внимание в тезисах « истинного буддизма », сформированных Дзосэем Тода (естественно, в развернутом виде, во всех его сочинениях)? Прежде всего, конечно, то, что его доктрина нацелена на отдельную личность с ее вполне житейскими проблемами и стремлением жить счастливо « в этом мире ». Личность не склонна к метафизическому мышлению и к философическим рассуждениям по поводу своих взаимоотношений с Абсолютом. Критерием истинности религии здесь оказывается реальное благо. Далее, личность в принципе не озабочена никакими вечными моральными законами – даже такое центральное буддийское понятие, как « сострадание », места в доктрине не нашло. Личность настроена прагматически и в то же время ищет в своем прагматизме опоры на сверхъестественные силы. Она хочет быть убежденной в том, что во всем права, не знать ни сомнений, ни колебаний. Наконец, еще одно: мысль во всей этой мировоззренческой схеме периодически начинает двигаться по кругу, определение дается через определяемое. (Авторы подавляющего большинства работ, посвященных Сока гаккай, признаются, что стройно и последовательно изложить ее учение им вряд ли удастся. Вероятно, не удалось это и нам.)

Как охарактеризовать предстающий перед нами образ? Несомненно, в нем проступают многие черты мелкого буржуа или, если угодно, обывателя. И в то же время если обратиться к работам исследовавших японский характер этнопсихологов, то окажется,

что ряд приводимых в них параметров соответствует чертам личности. Возьмем две схемы, одну составленную культурантропологом Фоско Мараини, другую – японским философом Накамура Хадзимэ. Первый утверждает, что психологии японцев свойственны такие особенности: 1) понимание конечной реальности как « здесь и сейчас »; 2) образ мышления – интуиция преобладает над рациональностью, партикуляризм над универсализмом, конкретное над абстрактным; 3) концепция человека оптимистична, принятие всего человеческого существа как « двухслойного » (тело – душа) континуума; 4) общее отношение к миру и жизни позитивное, превалирует прагматический подход к проблемам ⁵⁸. Накамура Хадзимэ перечисляет следующие качества: поиск Абсолюта в феноменальном мире, признание естественности человеческих качеств, дух терпимости, культурная стратификация, слабо выраженный прямой критицизм, нелогические тенденции, отсутствие способности формировать комплексные представления, любовь к простым символическим представлениям ⁵⁹.

Конечно, схема всегда остается схемой и на формирование психологии различных слоев населения большое влияние оказывают социальные условия их бытия. Но в том-то и дело, что « вычлененная » нами личность несет одновременно и черты обывателя, и черты японского национального характера, взаимодополняющие друг друга. Мы видим портрет именно японского мелкого буржуа – основной социальной базы Сока гаккай. Типичные особенности мелкобуржуазной психологии накладываются в ней на особенности национальной психологии, служа взаимному закреплению. Получается своеобразный тандем двух типов сознания – социального и национального, – усиливающий устойчивость обоих.

Впрочем, в одном аспекте портрет приверженца Сока гаккай и японский национальный характер, как его описывает Накамура Хадзимэ, явно вступают в непримиримое противоречие. Исследователь говорит о « духе терпимости, культурной стратификации, слабо выраженном критицизме ». Носитель мировоззрения Сока гаккай демонстрирует прямо противоположные качества: он воинствен, нетерпим и готов нападать на тех, кто с ним не согласен. Вместе с тем эти качества прекрасно сочетаются с мелкобуржуазным типом сознания, и нетерпимость Сока гаккай, на наш взгляд, демонстрирует, что особенность социальная, вступив в конфликт с национальной особенностью, имеет шансы на победу. Вспомним, секты нитирэновской традиции не слишком процветали на протяжении веков, в особенности если сопоставить их с массовой популярностью возникших в то же время амидаистской и дзэнновской традиций. Что-то в сознании народа блокировало их распространение,

невзирая на очевидный демократизм религиозной практики и на тягу простых людей к различным мессианским учениям, обещающим рай на земле. Возможно, этим «чем-то» и была нетерпимость нитирэновских сект, нападки на все другие учения, религиозный «Я-изм», плохо ложившийся на синкретическое религиозное мировоззрение японцев. Нельзя исключить предположения, что колоссальный рост слоек с мелкобуржуазной психологией, которым уже не навязывался и не пропагандировался сверху другой тип воинствующей идеологии, тэнноизм, был сам по себе немалой предпосылкой роста популярности нитирэновского буддизма в интерпретации Сока гаккай.

Нетерпимость, негативное отношение ко всем другим вероисповеданиям и формам мировоззрения, доходящее до конфликтов с законом миссионерское рвение, планы обратить в свою веру все человечество – из этого во многом складывается облик Сока гаккай в общественном мнении. Отсюда и такие, в общем незаслуженные дефиниции, как «фашисты», «буддийские крестоносцы», «угроза демократии» и т.п., которыми награждают организацию ее многочисленные критики. Ее идеологию, сколь бы малопривлекательной она ни казалась последним, нельзя все же охарактеризовать как человеконенавистническую, воспевающую вооруженное насилие и делящую людей на тех, кто «тварь дрожащая» и «кто право имеет». Иное дело, что можно говорить об определенном потенциале подобного рода, о некоторых аналогиях интенционального характера, однако сама по себе Сока гаккай, без помощи иных социальных сил, в фашистскую организацию, по нашему мнению, не превратится.

Если бросить взгляд на «новые религии» в целом, то обнаружится следующее, достойное внимания обстоятельство: они в своей основной массе опираются на те религиозные течения Японии, в которых национальный, если не националистический, дух выражен сильнее всего. Прежде всего это буддизм традиции Нитирэна – самой фанатичной из всех сект, имеющей отчетливо выраженную этноцентристскую, государственную устремленность. Другие «типично японские» течения буддизма – дзэн и амидаизм, несмотря на то что в средние века они были весьма популярны, не стали базой для «новых религий». Вряд ли правы те, кто высказывает мнение, что в случае с дзэн это объясняется его чрезмерной сложностью. Во-первых, учение Нитирэна в его цельном, догматическом виде ненамного легче. Во-вторых, амидаизм прост предельно. По его установкам, для спасения – «возрождения» в «чистой земле» будды Амида – достаточно лишь неустанно произносить «Наму Амида буцу» («О, будда Амида»). На наш взгляд, дзэн и ами-

даизм были недостаточно националистичны, недостаточно спаяны с «японизмом», доставшимся «новым религиям» от государственного синто. Они не давали достаточных оснований для мессианско-националистических устремлений тех, кто приходил в их ряды.

Многие из «новых религий» опираются на переосмысленные установки синтоизма. Г.Е. Светлов приводит слова бельгийского религиоведа Д. Спа: «Для миллионов японцев синто означает . . . аморфный способ "ощущения себя японцем"», а также другого религиоведа, Ф. Басабе: «Средний японец сегодня рассматривает синто не столько как религию в строгом смысле этого слова, а как идеологию типично японскую, основанную на традиционной японской культуре», и справедливо заключает, что «от трактовки синто как "идеологии типично японской" всего лишь один шаг до построения на его базе концепций об "исключительности" и "уникальности" японской нации, а следовательно, и ее "превосходстве" над другими нациями и народами»⁶⁰.

К неосинтоистским движениям относятся Конко кё, Тэнри кё, Омото кё, Сэйтё-но-из, ПЛ Кёдан, Сэкай кюсэй кё, Ананай кё и другие движения.

Христианство и «новые религии»

В связи с неосинтоистскими «новыми религиями» необходимо отметить еще одно: на многих из них, в особенности на тех, что стремятся к активному прозелитизму за пределами Японии, отчетливо сказывается влияние христианства. Это буквально бросается в глаза в учениях таких организаций, как Тэнри кё, Омото кё, Сэкай кюсэй кё; трансформированные элементы христианства, хотя и не в столь ярком виде, обнаруживают себя и в других течениях.

На Конко кё и Тэнри кё, по мнению ряда исследователей, оказало влияние мировоззрение тайно исповедующих свою религию японских христиан. Она была завезена в XVI в. знаменитым миссионером-иезуитом Франциском Ксавье и запрещена в 1614 г. сёгуну Токугава Иэясу, осознавшим, что «распространение христианства, на первый взгляд безобидное, влечет за собой эрозию религиозно-нравственных представлений синтоизма, конфуцианства и буддизма, на которых зиждилось социальное и духовное единство управляемого им народа»⁶¹. Действительно, невзирая на двухсотлетние жесточайшие преследования, японские христиане сохранили свою веру и сразу же объявились после «открытия Японии» в

XIX в. «Христианские идеи, — пишет Е.Л. Скворцова, — нашли в душах некоторых японцев горячий отклик и глубоко проникли в их сознание»⁶². При этом, обнаружив себя при самом возникновении первых «новых религий», христианский «элемент» в дальнейшем, как показывает в своем исследовании Х. ван Штрален⁶³, отвоевывал у синто новые и новые позиции. По его мнению, эволюция доктрин Тэнри кё после второй мировой войны значительно сдвинулась от синтоизма к христианизации.

Христианские элементы в учениях «новых религий» весьма многочисленны. Самый важный из них — идея единого бога-творца, который есть любовь и истина, а также сыновство в боге всего человечества, всех людей, рассматриваемых как братья. В «новых религиях» (даже такой просинтоистской, как Сэйтё-но-изэ) появляются ангелы — посланники божьи, идея мессии и переплавки мира в духе христианского учения о «Новом Иерусалиме» — преобразовании ныне существующего мира, освобожденного от власти греха, и идея удвоения мира — мира духовных сущностей и мира материального. Чрезвычайно напоминают христианские молитвы, принятые в культовой практике Тэнри кё, например: «О ты, Господи, сотворивший мир и людей из первозданного хаоса, ты, Господи, сохраняющий нас и по сей день, никогда, во веки веков, не забуду я милостей, которые ты даровал мне»⁶⁴.

Или вот отрывок из книги Окада — основателя Сэкай кюсэй кё: «Грядет не только очищение человеческих тел, но очищение мира, очищение всего, что есть в человеческом доме. Оно означает уничтожение туч греха и мерзостей, накопившихся за тысячу лет. Очищение придет не только в виде мора, но и в виде голода, войн, стихийных бедствий. Наступит то, что Иисус Христос предрек как Страшный суд. Страшный суд означает не наказание, а очищение, которому следует свершиться, чтобы мир раздоров превратился в мир гармонии и согласия»⁶⁵. Подобного рода заимствований из христианства можно было привести еще много. Тезис, что они отражают воздействие Запада в виде его конфессиональной традиции на традиционное японское сознание, самоочевиден. Гораздо важнее, чем доказывать и иллюстрировать самоочевидное, попытаться ответить на два вопроса: почему заимствования из христианства так отчетливо проступают именно в неосинтоистских движениях, а буддийские демонстрируют к ним равнодушие? Что предпочитают не заимствовать из христианства «новые религии»?

На наш взгляд, ответ на первый вопрос лежит в стремлении их универсализовать свои учения. Положения мировой религии выступают как бы компенсатором универсальности, отсутствующей в привязанном к национальной почве синто, оказываются богатым

идейно-религиозным арсеналом, откуда создатели «новых религий» могут черпать свое вдохновение. (В самом синто философское, идейное начало выражено весьма слабо, поэтому в средние века синтоистские теологи всегда опирались на концепции буддизма, конфуцианства, дасизма.)

Однако эти христианские идеи, перенесенные в учения «новых религий», ассимилировались в соответствии с традиционными параметрами религиозного сознания, и приверженцы их отнюдь не воспринимали как «вклад Запада», как нечто инородное (не малую роль в возможности заимствований, конечно, сыграла сама синкретическая природа японской религиозной традиции). Весьма примечательно, что при этом отбрасывались прежде всего те положения христианства, которые не вписывались в перечисленные нами выше характеристики японской религиозной традиции.

Хотя в том или ином виде понятие «грех» присутствует во многих «новых религиях», однако это всегда нечто относительно внешнее, легко поддающееся очищению свойство отдельной личности, а отнюдь не сущностная поврежденность всего человечества. Отбрасывается и противоположность творца и творения, человеческой души и духовной субстанции Бога-Абсолюта, что логично вытекает из недуалистического японского мышления и из трансформации понятия «грех» как главного начала, отделяющего бога от человека. Далее, в отличие от христианства с его в общем «недружелюбным» отношением к плотскому началу в «новых религиях» провозглашаются прямо противоположные установки и процветает культ физического здоровья. Так, в Тэнри кё, одним из основных положений которой является доктрина «касимоно каримоно» («данное в заем и полученное в заем»), утверждающая, что свое тело человек получил от бога, оно ему не принадлежит, а только дано во «временное пользование», содержится следующий призыв: «Чтобы сделать угодное Богу, мы должны пользоваться своим телом как можно дольше, быть очень осторожными, чтобы не нанести ему вреда болезнью»⁶⁶. Не очень популярна и идея рая и ада: в Тэнри кё и Сэкай кюсэй кё эти понятия вообще отсутствуют; в Омото кё признается нечто вроде рая, но там человек, хотя и в виде духовной сущности, живет точно так же, как на земле, и к тому же может при стечении определенных обстоятельств вновь родиться на ней.

Не укладывается в японском сознании и идея единственности спасителя, единственности того, кто выступал не как агент, а как субъект сверхъестественного начала. Откровения и миссия суть способ существования «новых религий»; в жизни их основателей, например в жизни Мики Накаяма, настойчиво ищут различные

аналогии с евангельскими сюжетами. Несмотря на то что во многих из них и говорится о божьей воле, здесь в отличие от христианского понимания этого принципа пути господни оказываются вполне исповедимы. И если правильно их постичь и действовать сообразно, то результат будет все тот же – традиционно-автоматическое достижение желаемого. Молитвы в христиано-синтоистском синтезе в целом мало говорят о спасении души, их преимущественный смысл – благополучие в этом мире.

Наконец, сам единый бог-творец тоже интерпретируется на местный лад; так, у Тэнри кё он личный в личных конечных сущностях и безличный в неличных конечных сущностях.

Итак, можно заключить, что при всех весьма активных заимствованиях из христианства диалог религиозно-культурных традиций при этом велся явно для удовлетворения религиозных потребностей самих японцев, через отбор из западной традиции того, что было необходимо данным конкретным категориям населения. Христианство подвергалось переосмыслению и приспособлялось к потребностям аудитории. Неудивительно, что, невзирая на отказ от духовной ксенофобии, выражение симпатий к западной конфессиональной традиции, попытки прозелитизма на Западе не могли принести «новым религиям» особого успеха. В них вновь абсолютизировалось свое, специфическое (как национальное, так и социальное, занявшее место политического) – позиция, которая содействовала популярности у себя дома, но никак не могла вызвать сочувствие в Европе и Америке.

В целом ноты социального критицизма в «новых религиях» Японии весьма приглушены, однако есть проблемы, которые они ни в своей деятельности, ни в своих учениях не игнорируют. Прежде всего это проблема войны и мира. Известно, что в борьбу за мир ныне включились представители всех мировых конфессий. Тем более естественно это для религиозных организаций страны, на собственном опыте пережившей ядерный взрыв и его последствия, для организаций, чья социальная база – прежде всего демократические слои населения. И в широко развернутом «новыми религиями» антивоенном движении, имеющем как внутри-, так и внешнеполитические аспекты, этот демократизм, пожалуй, проявляется с наибольшей силой и наиболее позитивно. В движении за мир особую активность проявляют Сока гаккай, Тэнри кё, Риссё косэй кай, ПЛ Кёдан, Омото кё. Представители «новых религий» Японии, например, принимали участие в состоявшейся в Москве в 1982 г. конференции «Религиозные деятели мира против ядерной угрозы».

Впрочем, необходимо сделать одну оговорку. Есть организация, которую можно рассматривать как прямую наследницу государ-

ственного синто. Это Сэйтё-но-из, в учении которой социальный критицизм как раз играет немалую роль. В ее публикациях обращается внимание на такие явления японской действительности, как рост преступности, самоубийств, алкоголизма и т.п., причина которых, согласно Сэйтё-но-из, состоит в утрате нацией ее традиционных моральных ценностей. Критика социальной действительности Сэйтё-но-из – это критика справа. В ее деятельности важное место занимает борьба за восстановление националистических, шовинистических принципов в системе обучения, для чего организацией была создана ассоциация преподавателей – Союз новых педагогов в противовес Союзу учителей Японии, который, по мнению Танигути Масахару, мало чем отличается от шпионской организации⁶⁷. В чем же обвиняет Танигути Союз учителей Японии? Во-первых, в том, что его члены не хотят скрывать в процессе обучения позорные страницы истории страны. Во-вторых, в их убежденной антимилитаристской позиции, выражающейся, в частности, в борьбе против требований консервативных сил передать под государственную опеку святилище Ясукуни, в котором почитают более двух миллионов японцев, погибших в войнах милитаристской Японии, в том числе и военных преступников, приговоренных Токийским военным трибуналом к смертной казни⁶⁸.

Согласно установкам Сэйтё-но-из, для решения социальных проблем японцам сейчас более всего необходимо моральное перевооружение, т.е. восстановление с незначительными поправками конституции Мэйдзи 1889 г., восстановление культа императора, широкая реставрация конфуцианско-патерналистских принципов, воспитание подрастающего поколения в духе «патриотизма» – идеи японской исключительности. По своему социальному положению приверженцы Сэйтё-но-из стоят выше членов других «новых религий», это прежде всего средняя буржуазия и материально обеспеченная интеллигенция, так что отчасти расхождение с большинством «новых религий», борющихся против возрождения милитаристических традиций, объяснимо.

В последних социальная активность сводится к разнообразной благотворительной деятельности, созданию различных профессиональных ассоциаций (Омото кё основала ассоциацию фермеров, пропагандирующую новые методы ведения хозяйства), к привлечению приверженцев к работам «на пользу общества», типа уборки общественных парков (Тэнри кё), общественных туалетов (Иттоэн, получившая за такую реализацию принципа «жизнь есть богослужение» прозвище «религия ватерклозетов»). Верная своим крестьянским идеалам, Иттоэн организовала сельскохозяйственную коммуны в местечке Косэнрин близ Киото.

Особое место среди «новых религий» занимает Сока гаккай, с самого возникновения демонстрировавшая стремление включиться в политическую борьбу в стране. Ее позиция определилась нитирэн-новским теократическим принципом «обуцу мёго» — «единство религии и политики как основы процветания государства». В представлении Нитирэна, высшим актом этого единства должно быть создание с помощью государственной власти общенационального места поклонения — «кайдана», поэтому на протяжении веков секта Нитирэн-сёсю предпринимала неоднократные попытки обратить в свою веру правителей страны, впрочем не имевшие никакого успеха.

В буржуазно-демократическом государстве с парламентской системой завоевание именно этого института стало естественной целью политических амбиций Сока гаккай, что и повлекло за собой образование в ее структуре сначала политического подразделения Косэйрэн, а затем и возникновение на его основе политической партии Комэйто. Общественное сознание Японии к моменту выхода Сока гаккай на политическую арену (середина 50-х годов), однако, уже довольно прочно инкорпорировало идеи политического суверенитета гражданина и свободного волеизъявления избирателей как основы политического правления. В таких условиях акцент в приоритетном объекте прозелитизма Сока гаккай был смещен сверху вниз — от правителей к тем, кто их избирает. Принцип «обуцу мёго» получает в толковании Сока гаккай характер «буддийской демократии», формирование которой базируется сначала на распространении среди подавляющей массы японцев идей «истинного буддизма», а затем уже на свободном выборе ими своих, т. е. придерживающихся тех же идей, представителей в парламент. «Индивидуальная человеческая революция через обращение в истинную религию должна, — писал в 60-х годах Дайсаку Икэда, — сначала произойти в сознании всех классов общества, и лишь потом на ее основе будет осуществлена революция в политике, образовании, экономике и культуре»⁶⁹.

В ответ на последовавшие со стороны прогрессивных сил Японии критику и протесты против тенденции Сока гаккай восстановить реакционный принцип теократии, на отход от провозглашенного в конституции секуляризма деятели организации утверждали, что лозунг «буддийская демократия» отнюдь не идентичен средневековому «сайсэй итти». Его смысл — в «гармоническом сочетании религии и политики», в их правильном соотношении в общественной жизни. Слияния религиозных и политических институтов не предполагается, и в случае прихода к власти «истинных буддистов» «истинный буддизм» не должен навязываться сверху,

вообще насилие в любой форме будет исключено из политической практики. Самое главное — это то, что государство возглавят люди с твердыми моральными убеждениями и правильным мировоззрением, лица, чьей целью станет «накопление ценностей» обществом в целом, а не личное обогащение. По словам Икэда, «высший идеал демократии заключается в тесных связях между лидерами, которые искренне жаждут счастья народа, и народом, который доверяет своим лидерам. Найти таких лидеров — ключ к демократии»⁷⁰.

Очень распространенная, старая как мир утопическая идея, воспринятая сперва крестьянским сознанием, в нынешние же времена перекочевавшая в сознание мелкобуржуазных слоев, — добрые, нравственные правители, единые со своими подданными, и подданные, доверяющие своим руководителям и любящие их, видящие в них залог государственного процветания. Этот тезис часто присутствует в мелкобуржуазных идеологиях современного Востока, а зачастую и в идеологиях иных социальных групп, вынужденных апеллировать к мелкой буржуазии. И подобно многим организациям, придерживающимся аналогичных идей, Сока гаккай в своей критике существующих порядков обрушивается прежде всего на представителей правящих кругов, замешанных в коррупции, темных политических и коммерческих махинациях, причем обрушивается с таким рвением, что заслужила прозвище «мусорщика политической жизни Японии»⁷¹. Отсюда, кстати, и название ее политической партии: Комэйто — «Партия чистой политики». В идеологиях, делающих ставку на «нравственных правителей», разнятся прежде всего политические методы, которые должны привести последних к рулю государственного управления. В стране с развитой буржуазно-демократической системой для организации, обладающей численностью, значительно превышающей численность многих политических партий (по заявлениям самой Сока гаккай, 10 млн., по более сбалансированным оценкам экспертов, 5 млн.), таковыми закономерно оказываются методы парламентской борьбы.

Любопытно, что в социально-политических позициях Сока гаккай на первый план выходят этические нормы, занимающие самое скромное место в религиозно-мировоззренческой, индивидуально-направленной части ее учения, в особенности на «этапе Тода». (Икэда в своих последних работах начинает активно восполнять этот пробел, выдвигая тезисы о необходимости альтруистического служения обществу, о духе единства с человечеством как стержневой линии деятельности Сока гаккай.) В традиционно-теократическом варианте Нитирэна гарантом справедливого правления оказывалась сакральность личности главы государства,

выполняющего на земле волю сверхъестественных сил. Политические деятели, избираемые снизу, мало отвечают таким представлениям, соответственно для обоснования их права на власть вместо сакральности выдвигается мораль, вытекающая из твердой веры (хотя сама эта вера никакого специального морального кодекса не содержит).

Здесь нет нужды останавливаться на конкретных особенностях выдвигавшихся Сока гаккай социально-политических программ. Они подробно рассмотрены в работах советских авторов⁷². Отметим лишь наиболее общие их положения, позволяющие рассматривать идеологию Сока гаккай как яркий образец политических установок и представлений мелкобуржуазных слоев в условиях стабильного буржуазно-парламентского государства. Это прежде всего поиск «третьего пути», т. е. не капитализм и не социализм, а «неосоциализм», который в реальности выглядит как капиталистическая система, где крупные, средние и мелкие предприятия должны развиваться гармонично, при том что монополии будет ограничивать государственная власть. Это развитие идей «гуманного потенциала» и у труда и у капитала, активизация которого приведет к ликвидации классовых антагонизмов. Это многочисленные и очень конкретные пункты, касающиеся мер по поднятию жизненного уровня населения. Далее, это пространные рассуждения относительно утверждения достоинства, прав и свободы личности в таком государстве. Это, наконец, выражение твердой преданности реформистским методам в осуществлении планируемых мероприятий. Политическим гарантом воплощения в жизнь таких положений должны стать «хорошие лидеры». Что же касается финансовых средств, требующихся для поддержки мелких предприятий и тех серьезных мер, которые Сока гаккай через Комэйто обещала принять в сфере социального обеспечения (собственно говоря, один из основных факторов поддержки Комэйто на выборах многочисленным электоратом, включающим далеко не только членов Сока гаккай), то вопрос о них не ставится.

Можно назвать принятие такой программы политической демагогией, поскольку ясно, что окажись «хорошие правители», придерживающиеся «истинного буддизма» у власти и попытайся они действительно претворить в жизнь свою программу, политическое банкротство было бы неминуемо. Но все же точнее будет назвать ее политическим утопизмом, в котором мечта приобрести новые блага, улучшить положение сочетается со страхом перед какими-либо радикальными изменениями.

В 70-х годах ситуация в Японии складывалась неблагоприятно для откровенного альянса религии и политики, который демон-

стрировали Сока гаккай–Комэйто. Протесты в печати, выступления различных видных деятелей против нарушения принципов секуляризма, плохо прикрытых теократических идеалов побуждают Сока гаккай и Комэйто к официальному размежеванию, к изъятию из идеологии первой непосредственно политических, а второй – непосредственно религиозных понятий и установок. В 1972 г. со строительством грандиозного культового комплекса Сохондо в Тайсёкидзэ Сока гаккай заявляет, что цель создания «национального места обращения» достигнута, и соответственно изымает этот пункт из своей программы, стремясь избавиться от обвинений в теократических притязаниях. Активизация приблизительно со второй половины 70-х годов попыток реакционных кругов воскресить культ императора, а также шовинистическую синтоистскую интерпретацию идеи единства государственного и религиозного начал вызывает негодование у многих японцев, причем косвенной мишенью оказывается и Сока гаккай.

На этом этапе происходит переакцентировка «массовой идеологии» организации. Сущность ее последних идеологических построений – тенденция к учету новейших явлений в японском национализме, тех его устремлений, которые получают официальное правительственное одобрение и практическую поддержку. Речь, во-первых, идет об идее «великой культурной миссии» Японии, выражающейся в призыве к культурной экспансии, к пропаганде японской культуры за пределами страны, в особенности на Западе. Пропаганда чаще всего ведется на правительственные средства и силами полуправительственных организаций типа Японского фонда, по сути, филиала министерства иностранных дел, имеющего в настоящее время контакты более чем с 60 странами. Второе официально курируемое направление японского национализма – создание образа Японии как единственной великой державы, чья мощь и престиж зиждутся не на военной силе, а на качестве жизни, уровне технологического и культурного развития, на готовности поделиться своим опытом с другими. Этот образ широко пропагандируется в речах лидеров Либерально-демократической партии, в официальных средствах массовой информации и постепенно проникает в сознание масс. Подхватывает такого рода идеи и Сока гаккай. «Борьба за мир и движение в области культуры – естественное продолжение нашей веры», – заявил на съезде студенческого отдела организации его глава Кацухико Осида, подчеркнув, что 1986–1990 гг. должны стать для них «пятью годами превращения в самую мощную силу в борьбе за мир и культурное развитие»⁷³. На предыдущем этапе как «естественное продолжение веры» формулировались политические устремления Сока гаккай.

В 80-е годы в установках организации проявляются принципиально новые тенденции, отмеченные Ю.Б. Козловским и А.Л. Луцким, – стремление поднять мировоззренческое и философское содержание учения на новый, более высокий уровень. «До недавнего времени "теоретическая подкладка" деятельности Сока гаккай играла далеко не самую существенную роль. Однако следует учитывать нынешнюю переориентацию Общества на пополнение своих рядов за счет интеллигенции», – пишет А. Л. Луцкий, приводя далее мнение американского социолога Р. Белла о том, что «этой постоянно расширяющейся и все более влиятельной группе требуются утонченные, не dogматические системы мысли с высоким уровнем самопознания»⁷⁴. Примечательно, что в своих мировоззренческих разработках Дайсаку Икэда при этом обращается к мистицизму – в той его разновидности, которая была представлена в Японии сектой Тэндай.

Действительно, процент интеллигенции в рядах Сока гаккай за последние годы резко возрос, и это ставит перед организацией принципиально новые проблемы и в подходе к разработке своей идеологии, и в деятельности, и в методах пропаганды. Во всяком случае, базироваться почти исключительно на стихийно складывающихся в сознании обывателя стереотипах и представлениях ей уже будет очень сложно, если вообще возможно. Касательно будущего этой организации высказываются вообще разные предположения. Одни предрекают в ближайшее время резкое сокращение численности и общее падение влияния, другие, напротив, опасаются, что Сока гаккай через Комэйто заставит всю Японию молиться перед гохондзоном. Есть соображения, что организация все больше будет солидаризироваться с политикой правящих кругов, а некоторые авторы полагают, что националистическая Сока гаккай может превратиться в самую влиятельную силу, противостоящую Либерально-демократической партии или же вновь поднимающему голову шовинистическому синто.

Все эти крайности, однако, представляются нам в целом маловероятными. Думается, ничего особенного, по крайней мере в обозримом будущем, с Сока гаккай не произойдет. Речь не идет при этом о новых элементах в ее идеологии. Такие изменения безусловно будут, поскольку неизбежны изменения в социально-политической действительности, поскольку взята ориентация на вовлечение в ряды организации интеллигенции и т. п.

На макроуровне Сока гаккай сохранит свой статус-кво как обширный резервуар, вбирающий в себя тех, у кого «не сложились отношения» с реальной жизнью. Их в любом обществе хватит. Им Сока гаккай предложит и душевный комфорт, и иллюзию актив-

ного участия в совершенствовании «большого мира», и разнообразные формы самовыражения.

Вступающие в нее сами не смогли найти себе прочного места в истеблишменте, но его найдет для них Сока гаккай, ибо сама она, в сущности, находится с ним в прекрасных отношениях. Полудемократическая и полуавтократическая, критикующая и левых и правых, но готовая сотрудничать, если это по той или иной причине необходимо, с теми и с другими, в основе своей религиозная и делающая в то же время акцент на различных видах светской деятельности, Сока гаккай, на наш взгляд, обрела сейчас равновесие, нарушать которое вряд ли в ее интересах. Организация, опираясь на созданные ею учреждения, средства массовой информации, систему образования, вышла на определенную и довольно прочную орбиту, по которой она и будет продолжать вращаться, лишь слегка отклоняясь под воздействием проходящих рядом движений, кампаний, событий на мировой арене.

Могут, впрочем, оправдаться и опасения многих зарубежных авторов. Ее мобилизующий потенциал и социальная база в принципе способны в кризисной ситуации привлечь интерес крупного капитала, если он сумеет найти общий язык с руководством высших звеньев Сока гаккай. В таком случае действительно не исключена фашизация движения. Представляется верным высказывание Э. Палмера: «Сока гаккай не является фашистским движением, но у него имеются институциональные и доктринальные возможности, чтобы развиться в таковое. Дело в том, что доктрина Сока гаккай позволяет легко изменить курс на более агрессивный, и это изменение может быть осуществлено несколькими стоящими не ее верху людьми, которые воззовут к имени Нитирэна» (курсив мой. – А. Г.)⁷⁵. Но тогда это будет уже качественно иная по своей социальной сущности организация – не «самостоятельное» объединение мелких буржуа во имя интересов самих мелких буржуа, а обманутые мелкие буржуа, превращающиеся в ударную силу в борьбе за чужие интересы.

Вывод о состоянии относительно устойчивого равновесия и вписанности в истеблишмент можно, на наш взгляд, приложить и к другим «новым религиям» как специфическому феномену в религиозной жизни Японии. Ранее отмечалось, что при возникновении своем они могли быть обозначены как «религии кризиса», возникшие в силу причин, сходных с теми, что ведут к появлению «синтетических» религиозно-политических движений в развивающихся странах. Однако кризис давно прошел, а «новые религии» остались, и абсолютный рост числа их приверженцев продолжается, хотя темпы его несомненно сократились.

Думается, ускоренная и успешная реконструкция экономики Японии, ее стремительное развитие по пути НТР и выдвигание на положение одного из ведущих капиталистических государств привели к тому, что религии «традиционного» кризиса плавного перешли в религии кризиса «современного», претерпев определенную, но в целом не столь уж значительную эволюцию своих идейных систем вместе с эволюцией сознания формирующих их слоев. Изменения в «новых религиях» совершались одновременно с изменением в социальном положении их членов, которые на протяжении двух десятилетий превратились из вчерашних деревенских жителей, из работников маленьких, основанных на патерналистских отношениях мануфактур⁷⁶ в лиц, занятых обслуживанием новейшей техники. Эта трансформация произошла на протяжении жизни одного поколения. К тому же следует иметь в виду, что большинство «новых религий» ориентировались на членство семьями, и в их рядах есть уже адепты второго поколения.

Допустимо с достаточной определенностью сказать, что сегодня существование «новых религий» в высокомодернизированном и урбанизированном японском обществе связано с теми же причинами, которые привели к распространению в 60-е годы «новых культов» на Западе.

Речь идет о качественно ином этапе во взаимоотношениях человека с социальной и природной средой, порожденном новым витком в развитии НТР, который сопровождался широкой автоматизацией и компьютеризацией производства, ростом значения непродуцированной сферы. Среди вытекающих отсюда последствий в первую очередь обращает на себя внимание обозначившаяся в 80-е годы тенденция к усилению специализации производства товаров, услуг и идей, сопровождающаяся в антагонистическом обществе ростом отчуждения человека от результатов его трудовой деятельности. Создание «безлюдных производств» в промышленности⁷⁷ и широкое внедрение электронно-вычислительной техники в комбинации с новейшими средствами связи в сфере услуг ведут к деконцентрации трудовых ресурсов, а непосредственные трудовые операции становятся все более индивидуальными. Все это влечет за собой разобщение отдельных работников, утрату ими ощущения причастности к делам коллектива. На смену промышленному рабочему, объединенному общими интересами с сотнями таких же рабочих на предприятии, в качестве представителя наиболее массовых слоев японских трудящихся начинает выступать конторский служащий, «общающийся» в основном с компьютером. В результате – ощущение одиночества и затерянности,

увеличение нервно-психологических нагрузок, представление о враждебности человеку гигантского бездушного общественного и производственного механизма.

Своеобразно воспринимается массовым сознанием и влияние НТР на сферу природопользования: представление о «человеке – покорителе природы» уступает место экологическим антиутопиям. Экологические кризисы воспринимаются как напоминание, что человек зависит от природных законов, которые он не в силах познать и действие которых оборачивается в итоге против него самого.

К социальным факторам, стимулирующим обращение людей к «новым религиям», следует отнести то, что американские социологи Т. Роббинс, Д. Энтони и Дж. Ричардсон определили как поиск общины в урбанизированном обществе, подрывающем семейные, соседские и прочие межличностные связи, альтернативой которым становятся «содружества в духе» – сплоченные религиозные группы⁷⁸, моделирующие в своих системах утрачиваемые секулярной сферой начала.

В условиях колоссального роста потока информации, отражающей наряду со всеми прочими характеристиками современного мира и его нестабильность, возникает нечто вроде диффузии личности, затрудненность психологической адаптации к быстро меняющемуся миру и отсюда стремление обрести этот мир в самом себе, в своей «необусловленной» субъективности. В поиске этого мира – пафос всех «новых религий» и на Востоке и на Западе. Кризис «современного» (имеется в виду социально-психологическое восприятие тенденций современного общественного процесса) не находит достаточно убедительного разрешения ни в сфере светской мысли, ни в доктринах традиционных религий.

«Новые религии» Японии благодаря заложенному в них набору традиционных представлений и ориентаций, социально и исторически скорректированному в соответствии с новой общественной ситуацией, оказались гораздо более адекватной формой религиозной компенсации эпохи НТР, чем западная конфессиональная традиция, в которой ряд основополагающих догматов вступил в прямое противоречие с реалиями сегодняшнего мира, причем во многом именно тех догматов, которые отбрасывались или в корне переосмысливались неосинтоистскими движениями при переработке ими христианства. Социальное превращение традиционных слоев с мелкобуржуазной психологией в современные слои вкупе с некоторыми особенностями, которые привносит в миро- и самоощущение работника на производстве автоматизация и компьютеризация, стали тем фактором, который обусловил перерастание «новых религий» в «религии Нового века».

УНИВЕРСАЛИСТСКИЙ НЕОИНДУИЗМ

Эта разновидность религии родилась как движение духа, как поиск определенной мировоззренческой платформы и идеологии, адекватной задачам национального возрождения и освободительного движения, родилась в среде индийских интеллектуалов, озабоченных проблемами будущего своей цивилизации. Из этого, на наш взгляд, вытекало обстоятельство, объясняющее тот факт, что многие идеи и принципы, выдвинутые крупнейшими представителями модернизации индуизма, прежде всего Свами Вивеканандой и Ауробиндо Гхошем, не только не утратили по истечении десятилетий своей привлекательности и значимости и для индийской и для западноевропейской духовной элиты, но, скорее наоборот, в целом ряде аспектов оказались даже в большей степени созвучными дню сегодняшнему, нежели тому времени, которому они принадлежат, – рубежу XIX–началу XX в.

С одной стороны, неоиндуизм складывается как мировоззрение, служащее опорой для социокультурных и политических устремлений новых социальных слоев – национальной интеллигенции и представителей национального бизнеса. Они начинают играть ведущую роль в духовной жизни крупнейших индийских городов именно к концу XIX в.¹ В тот же период обретает свое политическое выражение и национально-освободительное движение Индии: в 1885 г. образована партия Индийский национальный конгресс, ведущее место в которой тоже занимают представители этих социальных слоев.

С другой стороны, сводить неоиндуизм, особенно в период его становления, его пафос и идеалы только к духовным запросам относительно узкой социальной группы было бы не вполне корректно и вряд ли помогло бы понять, почему эта модернизированная разновидность религии оказалась способной выйти за пределы Южноазиатского субконтинента и привлечь внимание крупнейших представителей европейской и американской культуры. Касательно

социальной природы неоиндуизма автор полностью разделяет мнение В.В.Меликова, который пишет: «Сбалансированная точка зрения, по всей видимости, заключается в том, что не так неоиндуизм периода борьбы за национальное освобождение выражает классовые интересы национальной буржуазии... как индийский буржуа использует его как "открытое" идеологическое течение, обладающее широкими (религиозными по форме) апеллятивными и коммуникативными свойствами»².

Наиболее радикальной новацией в неоиндуизме, позволяющей в первую очередь и рассматривать его в качестве «нового индуизма», является именно его универалистский характер, настойчивое стремление превратиться в мировую религию (в отличие от «старого индуизма», мыслимого только как религия национальная), утверждение, что по сути своей индуизм есть «санатана дхарма» – универсальная религия, пригодная для всего человечества, т. е. для тех, кого «старый индуизм» третировал как варваров, неверных (млечча), – установка, принесшая определенные плоды в результате индусского миссионерства за пределами страны. Если же говорить о наиболее общей эмоциональной и историко-культурной тональности этого религиозного движения в период его становления, то ее следует обозначить как романтическую устремленность в будущее, как оптимистическую мечту, рожденную эпохой национального подъема и осмысления индийским народом в лице его передовых представителей своей роли во всемирно-историческом процессе.

В предыдущей главе отмечалось, что оптимизм и «мечтательность» были свойственны и мелкобуржуазным реформаторам Японии, однако там мы расценили это как проявление социально-политической слабости, как уводящую в никуда утопию. В немалой степени утопизм и склонность к мечтам, несомненно, присущи были также и Свами Вивекананде и Ауробиндо Гхошу, основателям крупнейших организаций универалистского неоиндуизма – Миссии Рамакришны (создана в 1897 г.) и Ауробиндо ашрама (создан в 1926 г.). Однако в связи с их устремлениями вспоминаются скорее слова выдающегося критика и публициста Д.И.Писарева о том виде мечты, который, обгоняя естественный ход событий, поддерживает и усиливает энергию мечтателя, зовет человека к преодолению реальных трудностей³.

Универалистский индуизм, будучи порожден весьма конкретными историческими обстоятельствами и конкретными трудностями поиска единой духовной платформы национально-освободительного движения в стране, раздробленной в конфессиональном, кастовом, этническом отношении, во многом отличается именно тем,

что в некоторых своих аспектах представлял собой идеологическое «забегание вперед» – и в силу своего объективно-элитарного характера, и в силу того, что с самого начала был ориентирован на поиск некоторых общих моментов в мироощущении индийской и европейской интеллигенции, и в силу отмеченной Д.И.Писаревым потребности поддерживать и усиливать энергию своих приверженцев стремлением к некоему идеалу.

В сущности, именно этот мотив звучит в словах Свами Вивекананды, обращенных им к своим сподвижникам – саньясинам, составившим ядро Миссии Рамакришны: «Прежде всего мы должны понимать, что нам не следует ставить перед собой недостижимый идеал. Чрезмерно высокий идеал делает нацию слабой и приводит ее к деградации... Вместе с тем не менее вреден и излишний практицизм. Если у вас нет воображения, если нет идеала, к которому вы стремились бы, вы просто животное. Поэтому не надо занижать наш идеал, не надо упускать из вида и реальность... Вы должны научиться соединять в своей жизни огромный идеализм с огромной практичностью»⁴.

Казалось, что необходимо подчеркнуть свойственный универсалистскому неоиндуизму дух устремленности в будущее, его созидательно-оптимистический пафос для того, чтобы сразу обозначить наличие в нем выраженных романтических тенденций, – вопрос, к которому мы еще вернемся ниже. Кроме того, религия вообще, а религиозные новообразования в особенности несут в себе сильный эмоциональный, психологический заряд, без учета которого невозможно уловить их специфическую направленность (анализируя возникновение христианства, Ф.Энгельс уделяет особое внимание эмоционально-психологическому фактору его становления, «общераспространенным чувствам», видя в них одну из главных причин его победы⁵). Наконец, в некоторых работах, рассматривающих идеологию восточных реформаторов, существует тенденция всячески подчеркивать трагизм их мироощущения, вытекающий из «раздвоенности» между Западом и Востоком, «маргинальности», «бездомности» (особенно часто в подтверждение этого тезиса приводятся слова Дж.Неру о том, что он «чужой повсюду, дома нигде»). Весьма горькие признания вырывались и у Ауробиндо Гхоша и у Свами Вивекананды. Более того, определенные этапы их жизни свидетельствуют, что каждый из них пережил тяжелое разочарование. Ауробиндо резко сворачивает свою политическую деятельность и уходит от мира в основанный им ашрам, Вивекананда в последний год жизни предсказывает свою смерть с настойчивостью, которая создавала у окружающих его впечатление, что он стремится к ней и жаждет ее.

В этой связи вспоминаются слова классического романтического персонажа:

Бог, обитающий в груди моей,
Влияет только на мое сознание.
На внешний мир, на общий ход вещей
Не простирается его влияние.
Мне тяжело от неполноты такой,
Я жизнь отверг и смерти жду с тоской⁶.

Такие слова, наверное, могли бы быть произнесены и Вивеканандой и Ауробиндо в определенные моменты их жизни. Но тому же самому персонажу принадлежат слова, которые в гораздо большей степени соответствуют пафосу выступлений этих виднейших религиозных и общественных деятелей Индии и пафосу универсалистского неоиндуизма, превратившего саму идею «саньяса» – «смерти для мира» в средство созидания нового мира:

Лишь тот, кем бой за жизнь изведен,
Жизнь и свободу заслужил!⁷.

Что же касается трагизма раздвоенности между Западом и Востоком, то, думается, имеет смысл сопоставить его с трагизмом мироощущения многих их современников (или почти современников) – деятелей европейской культуры, например Шпенглера, декадентов, экзистенциалистов. В одном случае тяжелый, но исторически неизбежный путь к национальному возрождению и самоопределению, в другом – ощущение глубокого тупика, в который завела «родная цивилизация». Если не видеть и не признавать сложностей, с которыми приходилось сталкиваться представителям универсалистского неоиндуизма, надо было бы говорить о мечте другого рода, подобной «приему опиума, который доставляет человеку обаятельные видения и вместе с тем безвозвратно расстраивает всю нервную систему»⁸. В общем мы склонны присоединиться к А.А. Куценкову, утверждающему, что «маргинальность, усложняя личность, тем самым обогащает ее... У людей, живущих в нормальных человеческих условиях, маргинальность – не патология, это здоровое качество, во многом утраченное на Западе, придающее личности индийца пластичность, широту, дар общения и понимания других. Маргинальность способна производить гигантов мысли и духа»⁹. Во многом благодаря этой маргинальности, проистекавшей из весьма интенсивных форм проникновения в индийское колониальное общество установок европейской духовной культуры, глубины идеологического «облучения»¹⁰ определенных слоев индийского населения вкупе с некоторыми конфессиональными особенностями индуизма и родилась та «пластичность, широта, дар общения и понимания других», которые продемонстрировал универсалистский неоиндуизм в своих прозелитических результатах.

Неоднозначность эффекта британской образовательной политики, сформулированной в 1835 г. в протоколе президента Комитета по просвещению Ост-Индской компании лорда Маколея, отмечалась как советскими¹¹, так и многими зарубежными авторами, прежде всего самими индийцами. Так, видный индийский ученый и дипломат К.М.Паниккар оценивает роль лорда Маколея и его просветительских принципов следующим образом: «Современную Индию в ее нынешнем виде породил именно гений этого человека, ограниченного в своем европоцентризме, кичащегося величием Англии»¹².

В самом деле, установка на духовную вестернизацию принесла намеченные результаты лишь применительно к весьма узкому слою людей, обучавшихся в созданных британцами колледжах и университетах. Для большей же части колониальной интеллигенции усвоение идеалов и достижений европейской культуры приводило к последствиям скорее противоположным тем, на которые рассчитывали колонизаторы. Идеи равенства, прогресса, паритета личного и общественного начала, свободы как суверенного права человека, уважения его достоинства стали теми духовными инструментами, с помощью которых пересматривалось собственное религиозно-культурное наследие во имя национального возрождения и национальной интеграции. Более того, глубина этого облучения привела к тому, что, как отмечает В.С.Костюченко, «скрытый либо явный, примирительный либо жестко критичный, конкретный либо "глобальный" – так или иначе диалог с европейской социальной и философской мыслью постоянно налично в эволюции неоведантизма (одно из наименований неоиндуизма, указывающее на его религиозно-философскую основу, систему виданты. – А.Т.)... В конце концов это приводит... к осознанию проблемы соотношения индийской и европейской культур как одной из центральных в неоведантизме»¹³ и рождает прозелитическую мессианскую устремленность в неоиндуизме, опирающуюся на довольно точно выявленные «узкие места» европейской духовной культуры.

Вместе с тем проблема взаимодействия разных традиций, общения и взаимопонимания носителей различных мировоззрений и идеалов имела в условиях Индии не только внешний, но и внутренний аспект, не менее важный для становления идеологии национально-освободительного движения, чем культурное самоопределение в свете влияния западной цивилизации. Религиозная, кастовая, этническая гетерогенность Индии остро ставила вопрос о соотношении различных религиозно-культурных потоков внутри самой

индийской цивилизации, требовала, условно говоря, поиска диалога внутрицивилизационного – между различными конфессиональными и сословно-кастовыми группами. Из проблемы духовной интеграции страны логически вытекала необходимость выявления некоторого структурообразующего элемента ее цивилизационного единства, ибо ни на какую иную общность, кроме общности цивилизационной (ни на языковую, ни на религиозную, ни на этническую), идеологи колониальной интеллигенции, в сущности, объективно опереться не могли. Преобладание религиозного сознания во всех слоях индийского общества естественным образом побуждало, однако, искать этот элемент в сфере религии. Таким образом, возникал своего рода логический тупик, преодолеть который оказалось не по силам деятелям раннего этапа индуистской реформации – Раммохану Рою, Дебендранатху Тагору, Кешобчондро Сену, Свами Дайянанде, основателям религиозно-просветительских реформаторских организаций – «самаджей», представлявших собой главным образом объединения индусов-мирян и стремившихся к пересмотру индуизма в буржуазно-рационалистическом и просветительском духе¹⁴.

При всей исторической значимости самаджей этот этап, на наш взгляд, можно скорее охарактеризовать как «черновой набросок» к действительной модернизации индуизма, как «пробы и ошибки» в познании истинной силы духовной традиции индийской цивилизации и выработке соответствующей символики для идеологии национально-освободительного движения. В этом разрезе идеология и практика самаджей, в сущности, свелась к тому, что в рамках каждого из них его основателем была сконструирована своя собственная разновидность религии, более отвечающая рационалистическим критериям, чем задачам национально-духовной интеграции и определения национально-прогрессивного отношения к неиндуистским традициям в самой Индии и к европейской культуре. Рафинированный деизм Р.Роя, вобравший элементы ислама и христианства, экзальтированное индуизированное христианство К.Сена, протокоммуналистский ведизм Свами Дайянанды были еще, по сути, не неоиндуизмом, а новым течением в рамках индуизма «старого». Элементы западного рационалистического мышления и западной культуры сочетались не с переосмыслением бытия индуизма в новом историческом контексте, а с отдельными, довольно произвольно отобранными компонентами его духовного арсенала. Соответственно и отношение к инокультурным и инорелигиозным традициям принимало, согласно политическим установкам реформаторов, ограниченный, построенный по принципу исключительности вид. Либо безудержно превозносился ведизм как

первооснова индийской культуры, не нуждающаяся ни в каком обогатении, и отрицалось значение остальных составляющих духовного наследия Индии (Свами Дайянанда); либо принципы индуизма фактически подгонялись под некоторые положения христианства (К.Сен); либо выдвигалась некая рационализованная религиозная конструкция на основе индуизма, включавшая на подчиненных правах элементы других традиций – исламской и христианской.

Заключая анализ этого этапа реформаторского процесса, Р.Б.Рыбаков пишет: «В индуизме был создан комплекс буржуазных представлений, который сначала практически противопоставлялся ортодоксальной религии, а затем постепенно был абсорбирован системой в целом и занял в ней определенное место, сосуществуя с комплексом традиционных представлений на правах одного из пластов религиозной идеологии»¹⁵. Пафос реформаторских усилий, как подчеркивает тот же ученый, состоял прежде всего в борьбе со старым¹⁶, связанным с феодальной принудительной религиозностью, новое же оказывалось скорее антитезой, чем конструктивной формулировкой, задающей движение вперед. Между тем именно в синтезе старого (цивилизационно и культурно обусловленного и могущего стать фундаментом для поисков национальной идентичности) и нового (продиктованного задачей духовной интеграции и выработки нового общественного и нравственного идеала) нуждались социальные слои, которым предстояло возглавить борьбу за независимость и стать впоследствии правящим классом в свободной Индии.

Увидеть единство плюралистической индийской культуры, точнее, единство в том его виде, на который могли духовно опереться новые социальные слои, было дано неграмотному жрецу храма богини Кали – Рамакришне (1836–1886) – «человеку из народа», если сравнивать его с городскими «интеллектуалами». Смысл его проповедей, привлечших внимание многих представителей национальной интеллигенции, в том числе и членов самаджей, состоял в утверждении равной истинности всех религий как различных вариантов путей к богу. В своем учении Рамакришна примирял верующих в безличное божество и в личные божества в индуизме и других религиях, мистиков, ищущих проявление сверхъестественной сущности в глубинах собственной души, и идолопоклонников. «Бог один, отличаются лишь его имена, – утверждал он, – Одни называют его Аллахом, другие – Богом, кто-то – Брахманом, кто-то – Кали, кто-то – Рамой, Хари, Иисусом, Буддой»¹⁷. Все эти имена, согласно Рамакришне, есть обозначение различных форм манифестации единого божественного начала; их

множественность – фундаментальный закон духовного мира, другим аспектом которого является их глубинное единство. Личный и безличный бог, по словам проповедника, так же неотделимы друг от друга, как драгоценность и ее блеск¹⁸. Единое божество являет себя по-разному – в соответствии с уровнем духовного развития своих поклонников, в соответствии с их природой.

В сущности, учение Рамакришны было развитием традиционного ведийского положения «истина одна, мудрецы говорят о ней по-разному». Оно было старым, поскольку воспроизводило традиционный плюралистический принцип индуистского мировоззрения, но вместе с тем и новым, ибо распространяло принцип единства в многообразии и на другие религии, а также вносило в этот плюрализм идеи эволюции, равенства и релятивизма. Для каждого этапа духовного развития свойственные ему представления верны; с переходом к более высокому этапу естественно и плавно совершается и эволюция религиозных представлений. Признавалось неравенство в уровне постижения религиозной истины и неравенство в природной одаренности, но утверждалось равенство в возможности каждого человека приблизиться к идеалу.

В проповедях Рамакришны религия выступала, по сути, не как определенная конфессиональная система, а как путь, поиск, движение к некому единому для всех, но обозначавшемуся каждым по-своему идеалу. В целом же религиозно-мировоззренческая конструкция мистика Рамакришны как бы в «снятом виде» отражала многообразную индийскую культуру, однако уже без жестких перегородок между ее носителями. Основанные на практике различных вероисповеданий его религиозные озарения, о которых он рассказывал своим ученикам, в том числе и одному из самых любимых, Нарендранатху Датте (1863–1902), коему в ближайшем будущем предстояло стать Свами Вивеканандой и создателем первой модернизированной индуистской организации, были своего рода квинтэссенцией демократического начала в традиционной индийской культуре. Оглядываясь назад, можно увидеть сходные суждения у бхактов (например, у Кабира), а также в самом популярном и самом «демократическом» священном тексте ортодоксального индуизма – «Бхагавадгите»¹⁹, превратившемся в нечто вроде евангелия неиндуизма²⁰.

Смысл модернизации индуизма, позволившей ему стать мировоззрением новых общественных слоев, состоял, если определить его предельно широко, в синтезе старой плюралистической формы с новым, личностным в противовес групповому, сословно-кастовому, принципом объединения, в релятивизации всех традиционных слагаемых религиозного комплекса – мифологии, догмы, ритуала в

пользу его мистического элемента. Все это стало смыслом деятельности Свами Вивекананды и его Миссии Рамакришны, Ауробиндо Гхоша и его Ауробиндо ашрама и впоследствии воспроизводилось как оправдавшая себя модель пересмотра традиционного религиозного наследия при возникновении других сообществ модернизированного индуизма, уже не связанных с идеологией национально-освободительного движения (например, в основанном в 1936 г. Свами Шиванандой Обществе божественного сознания).

Сам Рамакришна напрямую никогда не выступал против касты, хотя, судя по отдельным высказываниям, был настроен к ней довольно критически. Вивекананда же, напротив, допускает против этого института весьма резкие выпады, называя его отжившим вариантом социальной организации, который ныне «наполняет Индию зловонием»²¹. Впрочем, справедливости ради следует отметить, что кастовое членение общества не столько категорически отвергалось, сколько радикально переосмыслилось и Вивеканандой и Ауробиндо, видевшими в наследственном характере и дробности каст одну из причин деградации индийской цивилизации. Вместо него предлагалось четырехварновое деление общества, трактовавшееся как необходимое для экономического и социального порядка существования в обществе различных страт населения. Однако в такой трактовке исключался сословно-кастовый принцип рождения, возможным делался переход из одной варны в другую, социальный, варновый статус, определявшийся личными «деловыми» и интеллектуальными способностями, никак не соотносился со статусом религиозным.

Смысл выступлений Вивекананды и Ауробиндо сводился прежде всего к тому, чтобы доказать, что каста и индуизм отнюдь не неотделимы, к тому, чтобы «изгнать» касту из сферы религиозной жизни и мировоззрения. Вивекананда доказывает, что каста – сугубо социальный институт, нечто вроде наследственной профессиональной гильдии и не имеет непосредственного к индуизму отношения.

Соответственно все неоиндуистские организации с самого начала строили свою деятельность на внекастовых принципах, однако этот момент был, пожалуй, в большей степени наследием ранних реформаторов, чем собственной инновацией Ауробиндо и Вивекананды. Подлинным нововведением было утверждение в качестве цементирующего начала индийской цивилизации и индуизма принципа духовности, спиритуальности, с помощью которого и индуизм и Индия, согласно их взглядам, должны были очиститься от устаревших социальных и религиозных установлений, индийский народ – осознать свое цивилизационное единство, консолидироваться

в антиколониальной борьбе. Распространение духовности в мире должно было стать мессианским призванием Индии. Определяя спиритуальность как главную особенность индийской цивилизации, Ауробиндо заявляет следующее (по всей видимости, в ответ на дефиницию Макса Вебера, квалифицировавшего ее как «брахманскую цивилизацию»): «Когда о ней говорят как о брахманской цивилизации, это верно по своей сути... Брахманская цивилизация – это значит отнюдь не то, что она создавалась исключительно брахманами по происхождению, но то, что ее ценности создавались религиозными деятелями, которые смогли сохранить их, но не делали своей исключительной собственностью, будучи хранителями национального духа и самосознания. Это объясняется тем, что с самого начала индийская культура была и остается спиритуальной, интроспективной религиозно-философской культурой... Даже рационалистическое интеллектуальное воздействие Европы привело прежде всего к появлению “новых религий”... Индийцы понимают, что реконструкция общества должна начинаться с духовного базиса и прежде всего выразиться в религиозном пробуждении»²².

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, как представляется, нет. 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 в совокупности его философско-мировоззренческих и практико-прикладных аспектов, то, что традиционно соотносилось с фигурой не столько жреца-брахмана, сколько с фигурой аскета и отшельника, саньасина.

Для традиционного индуиста-мирянина, как отмечает в своем труде М.Вебер, религия, напротив, была прежде всего дхармой – обширным набором детальных ритуальных предписаний, охватывавших все стороны его жизни²³. Дхарма определялась кастой, и множественность дхарм – множественностью каст. Понятие «дхарма» имело и узкий смысл – религиозно-социальный долг индивида, диктуемый его кастой, полом, возрастом, и смысл широкий, приравнивающийся вообще к понятию «религия» (это нашло выражение и на лексико-семантическом уровне. Спрашивая

собеседника о его религиозной принадлежности, хиндиязычный индеец говорит: «Ап ки дхарма кья хэй?» – «Какова ваша дхарма?»).

Смысл усилий реформаторов индуизма состоял в том, чтобы для каждого человека, а не только для аскета-мистика, центр религиозной жизни заключался в садхане вместо дхармы. Разнообразие дхарм должно было смениться разнообразием садхан, и в качестве таковых идеологи неоиндуизма готовы были принять любую религиозную систему, любую секту, любое движение, ведущееся под лозунгами «духовности», «постижения истины», трактуя их как специфические пути к достижению единой для всех цели, понимавшейся как воплощение божественного начала в индивидуальной душе и в жизни общества. Эта перестановка имела существенное значение и для принципов организации модернизированных разновидностей индуизма, и для определения отношения к различным неиндуистским традициям (внутрииндийским и европейским, религиозным и светским), и для судеб индусского миссионерства на Западе, начало которому было положено Свами Вивеканандой и его Миссией Рамакришны.

Все неоиндуистские организации создаются как объединения, в которых главной формой религиозной жизни является индивидуальный мистический поиск, осуществляющийся под руководством религиозного наставника – гуру. Так, цели Ауробиндо ашрама формулируются следующим образом: «Шри Ауробиндо и Мать (титул сподвижницы А.Гхоша француженки Миры Ришар. – А.Т.) принимают в ученики некоторых из своих приверженцев и оставляют их здесь с тем, чтобы они могли вести жизнь в садхане под их прямым руководством... Суть садханы – в последовательной отдаче себя божественному началу. Медитация, сосредоточение, работа, служение – все это средства религиозного совершенствования»²⁴.

Наиболее употребительным названием для членов неоиндуистских движений, включая и саньясинов, составляющих их ядро, и мирян становится «садхака» – практикующий садхану. Сколь бы обширную сеть по видимости светских, педагогических, благотворительных, культурных учреждений ни охватывали неоиндуистские движения и какие бы формы культа в соответствии с принципом единства в многообразии они ни включали в свою ритуальную практику, центром религиозного бытия в них всегда остается садхана. Характеризуя ее роль в жизни Миссии Рамакришны, Х.Френч на основании своего собственного опыта, полемизируя с авторами, склонными рассматривать эту организацию преимущественно как светскую просветительскую и благотворительную, приходит к следующему заключению: «Несмотря на то что кажущиеся секуляри-

зованными институты, ориентированные на социальную деятельность, и присутствуют как важный элемент, достаточно прожить самое непродолжительное время в одном или нескольких отделениях, чтобы со всей отчетливостью понять, сколь важное значение придается медитации и ритуалам поклонения, которые Ишервуд назвал культом Рамакришны. Мистический, медитативный элемент ни в коей мере не перевешивается светскими целями просвещения и медицины, хотя необходимо учитывать, что Вивекананда и его сподвижники стремились решать эти новые задачи в рамках традиционных представлений»²⁵.

Выдвижение на передний план садханы в конкретно-исторических условиях страны, живущей еще преимущественно по традиционным нормам и законам, означало эмансипацию от всех принудительных форм религиозности, право на индивидуальный выбор вероисповедания, акцент на личное усилие, на стремление к совершенствованию, к развитию, действию в противовес средневековому фатализму подчиненности бытия и состояния человека закону кармы, вселяющему убеждение в ненужности, тщетности попыток изменить судьбу. «Поверьте в себя, – призывает соотечественников Вивекананда, – без веры в себя нет пути к спасению... Разбудите свою сонную душу»²⁶. Путь садханы есть путь к прорыву мертвящего душу закона кармы. Вполне в духе Вивекананды звучат слова Свами Шивананды, продолжившего по ряду направлений его деятельность: «Вы можете творить чудеса. Вы можете преодолеть судьбу... Не говорите: "Карма. Моя карма сделала меня таким". Действуйте. Действуйте»²⁷. Садхана в противоположность групповой, «консервирующей» человека в определенных границах кастовой дхарме, требовала самораскрытия, реализации заложенных в нем способностей.

Садхана неоиндуизма, далее, была отнюдь не эквивалентна садхане традиционного индуизма. Они совпадали, условно говоря, лишь в своем конечном пункте – осознании единства индивидуальной души с надкосмической духовной субстанцией. Однако если в традиционном индуизме садхана чаще всего связывалась с отречением от мира и уходом в саньясины, 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, когда садхака в своем сознании отказывается от награды и мыслит себя лишь орудием в руках трансцендентного начала.

В философско-мировоззренческом плане за такой социализацией садханы стояло переосмысление ведантистского положения об

иллюзорности мира явленного. Неоиндуизм перестает квалифицировать эмпирическую действительность как иллюзию и квалифицирует ее как реальность, хотя и не в той степени, как высшая духовная субстанция. Относительность ее реальности объясняется, во-первых, обусловленностью духовным началом, во-вторых, несовершенством.

Идеологическим коррелятом признания реальности и несовершенства эмпирического мира становилась установка на его трансформацию в соответствии с главными онтологическими постулатами – приматом духовного мистического начала и единством в многообразии тех форм, через которые оно являет себя. Эта установка вполне отвечала требованиям, предъявлявшимся к идеологической платформе национально-освободительного движения, призванной объединить представителей разных конфессиональных, кастовых и этнических групп под противопоставленными западному «материализму» и «прагматизму» лозунгами духовности – своеобразного знамени национального возрождения, основы национально-цивилизационной идентичности. Более того, она открывала дорогу для соединения процесса модернизации религии с романтическими настроениями индийской интеллигенции на рубеже веков.

О том, что в мировоззрении неоиндуизма оказались как бы спрессованы духовные пласты, составлявшие в Европе различные историко-культурные эпохи, – гуманистически-возрожденческий, реформаторский и просветительский, писали многие советские исследователи. Однако в период его становления именно романтизм занимает в индийской культуре одно из основных мест: он пронизывает поэзию Р.Тагора, М.Гупты, А.Гхоша, М.Икбала, окрашивает многие прозаические произведения, в особенности написанные на исторические сюжеты и демонстрирующие величие древней цивилизации. «Исторические судьбы Индии определили идейную направленность ее романтизма... – отмечает Е.В.Паевская. – Национально-освободительная борьба нашла в романтическом искусстве верного союзника. Романтический идеал слился с идеей свободы и с любовью к родине»²⁸. Слилс в большой степени этот идеал и с мистическим идеалом садханы, чему в немалой степени способствовала не только сама историческая ситуация, но и параллелизм некоторых черт романтического мировосприятия и неоиндуистской садханы.

Особенность романтизма как типа мировосприятия²⁹ – открытие в существующей реальности некоего потаенного содержания, свободного от ее ограниченности и несовершенства. «Эта аналитическая процедура осуществляется в виде трансценденции, когда

скрытое содержание трактуется в качестве идеала, духовных стремлений, стоящих над действительностью»³⁰. Таким скрытым, потаенным содержанием в неоиндуистском мистицизме выступало глубинное, сущностное единство мировой, индивидуальной души и мира явленного, осознание которого и составляло смысл садханы.

Традиционный мистицизм преодолевал конфликт между сущностью и миром явленным, объявляя последний иллюзорным, фактически лишь препятствующим духовному поиску: для эффективных поисков религиозного идеала человек должен был уйти от мира, стать саньясином. Он как бы умирал для мира, а мир умирал для него. В неоиндуизме же, признавшем реальность и значимость социальной деятельности, уже изначально, на философско-мировоззренческом уровне присутствовал типично романтический конфликт между идеалом и действительностью, между божественной природой человека, его неограниченными творческими способностями и его бедственным положением – прежде всего в условиях колониальной Индии, где народные массы находились на грани голодной смерти и в состоянии крайней духовной темноты и забитости. Этот конфликт подводит Свами Вивекананду к выводу: «Старой установкой в нашей стране было уйти в пещеру и сидеть в ней до смерти, занимаясь медитацией. Неверно искать спасение для себя за счет других. Следует в конце концов понять, что нельзя спастись, не заботясь о спасении других людей»³¹. Другими людьми для него были именно индийские бедняки: «Я считаю, – говорил Вивекананда в одном из интервью, – что величайший национальный грех – пренебрежение к простому народу, и это одна из причин нашей общей деградации. Никакая политика не исправит наше положение до тех пор, пока индийские массы не будут сыты, пока они не получают образование, пока о них не будет проявлена элементарная забота. Они платят за наше образование, они строят храмы, но в награду получают только пинки. Практически они наши рабы. Если мы хотим возродить Индию, мы должны потрудиться для них»³².

В социально-политическом ракурсе устремления Свами Вивекананды объективно отражали насущную потребность национально-освободительного движения опереться на народные массы, без чего возрождение Индии было немислимо, причем на массы, способные разделить идеалы своих вождей, которых они должны уважать и которым должны доверять. В духовно-мировоззренческом, ценностном аспекте эти устремления означали привнесение в индийское мировидение идей исторического движения, трактуемого с религиозно-романтических позиций. Неоиндуистское представление об истории зиждилось на утверждении божественной природы

человека, и целью исторического процесса становилась всеобщая реализация этой божественности, ее воплощение в принципах организации мира явленного, рассматривающееся как постепенное, эволюционное преодоление противоречия между должным и сущим – одной из антиномий романтизма. Проблема перспектив человечества особенно увлекала Ауробиндо Гхоша, разработавшего схему «всеобщего просветления».

Вивекананду больше, чем идеологическое конструирование исторического процесса в его глобальном аспекте, волновали конкретные пути и агенты созидания «нового мира», что привело его к новой трактовке института саньяса. В выдвинутой им идее саньясина – основного «культурного героя» Индии – переплетались все те тенденции, которые наличествовали в неоиндуизме, однако все же в наибольшей степени в нем проступает именно романтическая струя – героика свободной личности, возвышающейся силой своего духа над всеми прочими людьми и вместе с тем готовой, подобно персонажам Шелли, Байрона, Мицкевича, русских поэтов-декабристов, к служению родине и человечеству. Типично романтическим пафосом пронизан его «Гимн саньясину»:

Сбрось кандалы! Сломай оковы, что тянут вниз!
Не все ли равно, из золота они или из железа;
Любовью, ненавистью, злом или добром они зовутся –
Пусть не введет тебя их имя в заблуждение.
Знай, раб есть раб, обласкан или бит кнутом – он равно несвободен,
И золотые цепи тяжелы, так сбрось их прочь,
Саньясин смелый, сказав: « Ом тат сат, Ом!»³³.

.....
Немногим истина дана. Так будь готов к тому, великий,
Что остальные ненавидеть и смеяться над тобою станут;
Да не смутит тебя все это, о свободный.
Иди своим путем, освобождая их от темноты,
Что рождена вуалью майи, заблуждением.
Долой страх боли, страсть к наслаждениям,
Ты выше их, саньясин смелый, ты говоришь:
« Ом тат сат, Ом!»³⁴.

Саньясин в глазах Свами Вивекананды превращается в главного агента социальной и духовной трансформации индийской деятельности, в фигуру, способную воплотить в жизнь принцип «единства в многообразии» не только в самой стране, но и во всем мире. Хотя немалую роль в истолковании миссии саньясина подобным образом несомненно сыграл монашеский статус самого Вивекананды, нужно признать, что существовали определенные объективные посылки к тому, чтобы логика реформатора пошла по такому пути.

В фигуре мистика-саньясина заключался, пусть и в пассивной

форме, своеобразный неконформистский идеал, выступавший как некое асоциальное дополнение к нормативам и установкам кастового общества. На это справедливо обращает внимание А.А.Куденков: «Кастовое общество подавляет личность, держит ее в жестких оковах. Но если появлялся человек, осознавший свое рабское положение, если его не устраивал конформизм, если обязанности, налагавшиеся обществом, становились для него невыносимыми, он мог порвать узы с обществом, "выйти" из него и жить так, как считал нужным... Институт саньяси предусмотрен традицией, он – одна из четырех ашрам (стадий жизни. – А.Т.) брахманизма. По существу, он представлял собой средство отторжения от общества "нежелательных" элементов, бунтарей и диссидентов»³⁵.

Отделенный от остальных людей жестким барьером отречения, саньясин был, пожалуй, самым свободным персонажем в истории средневековой Индии, подчинявшимся только своему гуру. И на это в первую очередь обращает внимание Вивекананда: «Для личности (в Индии. – А.Т.) нет свободы, кроме как для тех, кто, отвергнув общество, становится саньясином. Именно из них получались выдающиеся люди, титаны духа»³⁶. В них было заключено противоречивое единство двух линий традиционной культуры: по своей принадлежности к великой традиции – интеллектуально-мистической основе индуизма – саньясин выступал как носитель элитарного начала и в то же время, освобожденный от кастовых ограничений, обязан был относиться одинаково и к брахману и к шудре. Для него не должно было существовать социальных различий, хотя подобное положение и оплачивалось его собственной асоциальностью.

Вероучитель-саньясин, далее, представал, в отличие от жреца-брахмана, единственно мыслимым миссионером от индуизма, не будучи ограничен ни кастовым принципом в общении, ни категорическим запретом пересечения «черных вод» – выездом за пределы Индии, невозможным из-за страха ритуального осквернения, не будучи привязан к специфической мифологии и ритуалу какого-либо храма, к узким вероисповедным положениям той кастовой группы или подгруппы, которую обслуживал брахман. Наконец, он воспринимался массовым религиозным сознанием как носитель божественной истины, как святой, наделенный тайнознанием и способностью к чудотворению.

Короче говоря, саньясин оказывался подходящей для роли духовного лидера фигурой во многих отношениях, за исключением асоциальности устремлений. От этой асоциальности и отказывается в первую очередь Свами Вивекананда в своих намерениях превратить саньясинов в главных агентов возрождения Индии, в авангард

объединительного движения. В выступлениях он как бы переводит пассивный нонконформизм и отрицание саньясинами своим образом жизни наличных общественных порядков в активное русло, подчеркивая, что именно не отягощенный мирскими привязанностями человек, не знающий страха и победивший в себе своекорыстные устремления, способен на подвиг во имя родины и человечества.

Совершенно справедливым выглядит заключение американского религиоведа Х.Френча касательно отношения Свами Вивекананды к институту саньясинов, которые благодаря его усилиям стали главными неоиндуистскими деятелями: «Более существенным для Свами Вивекананды является акцент на позитивных, созидательных аспектах свободы аскета, нежели на идее отречения, хотя последний идеал также неоднократно подчеркивался им»³⁷.

Несмотря на то что деятельность ордена Рамакришны, составившего ядро и руководство Миссии Рамакришны, и сводилась в основном к просветительским и благотворительным целям в соответствии с представлениями Вивекананды о необходимости предварительно дать народным массам образование и позаботиться об их пропитании, эти, столь естественные для монашества в других странах занятия были в индийском традиционном обществе и в самом деле практически бунтом против его устоев, навлекавшим и гнев и насмешки со стороны ортодоксии. Сам же образ мистика-аскета, движимого в своих начинаниях патриотическими устремлениями, становится, как отмечает В.В.Меликов, важнейшим стереотипом неоиндуизма, одним из его основных символов³⁸. Фактически именно таковым выглядел в народном сознании М.К.Ганди, который, хотя и не принимал формально обета отречения, в сущности, во многом жил согласно стандартам бытия саньясинов.

Анализируя европейский романтизм, Жак Барзэн высказывается о роли в нем религиозно-идеалистических представлений. Его вывод, на наш взгляд, практически полностью применим к неоиндуизму со свойственной ему романтической направленностью и его значением для идеологии национально-освободительного движения: «Мир, в который должно было вступить и который должно было создать, был миром, полным новизны, где постоянно меняющиеся ситуации далеко не всегда могли быть оценены с точки зрения некогда установленных правил, миром, где воображение обгоняло процесс творения... Принципом, поддерживающим человека в этом новом мире, не всегда мог быть здравый смысл, который есть прежде всего накопленный и кодифицированный опыт. Вместо него выдвигалась вперед вера, приносящая надежду плюс силу надежды воплотить себя в жизнь...»³⁹. Религия у романтика, по его

словам, — в первую очередь «теория энергии, пронизывающей природу и его самого. Для романтика религия больше не заключается ни в предрассудке, ни в прямолинейном заявлении, что все-ленная должна иметь первопричину; религия — это интеллектуальная необходимость»⁴⁰.

Именно как всепронизывающая энергия, придающая человеку способность к свершениям, предстает мистическое единство человека и божества в неоиндуизме, энергия, накапливающаяся в результате садханы и концентрирующаяся в наибольшей степени в мистиках-аскетах, в великих религиозных наставниках, которыми объявляются Рамакришна, Ауробиндо, Мира Ришар, непосредственно влияющие на развитие мирового процесса. Объявляя Ауробиндо аватарой (воплощением в человеческом облике «чистого божественного сознания»), Мира Ришар утверждает, что «с начала человеческой истории... в той или иной форме, под тем или иным именем Шри Ауробиндо всегда руководил великими изменениями на земле»⁴¹. Размышляя о Рамакришне, Свами Гнанешварананда из Миссии Рамакришны пишет, что устремленные к идеалу мысли людей в их совокупности приводят к появлению аватары в периоды, когда ту или иную цивилизацию надлежит подвергнуть великой трансформации. При этом аватары как совершенномудрые учителя всегда обгоняют свой век, ибо для большинства людей требуются нередко сотни лет, чтобы понять смысл учения. Так и последняя из аватар, Рамакришна, родившийся в человеческом облике, чтобы провозгласить единство всех религий, еще недостаточно понят человечеством. Но покинув свою земную оболочку и оставив людям необходимую для нового этапа истории истину, он, по словам Свами Вивекананды, существует как универсальная божественная энергия, направляющая человечество к идеалам духовности и единства, как сила, распространяющаяся во всем мире⁴².

Мысль о невозможности для непосвященного, заурядного человека осмыслить во всей полноте сформулированный великими учителями идеал, выдвинутый для его же блага, — нередко встречающийся тезис в неоиндуизме. По сути, эта мысль присутствует в приведенном нами выше отрывке из гимна саньясину, написанного Вивеканандой. В перспективе все человечество видится идеологам неоиндуизма как «просветленное», однако путь к этому идеалу долгий и требующий усилий и жертвенности со стороны избранных лиц, готовых к служению человечеству, — прежде всего аскетов-мистиков, саньясинов, вероучителей, отрекшихся от своекорыстного «эго» и сбросивших «вуаль заблуждений».

С этим тезисом в неоиндуизм входит еще один типично романтический мотив — об одиночестве героя, стоящего над толпой с ее

предрассудками и невежеством, толпой, преодолеть непонимание которой ему, как горьковскому Данко, помогает только любовь к ней и осознание своей великой миссии. Этот мотив (видоизмененный образ, охватывающий всех индийцев в качестве «религиозных героев»), готовых к самопожертвованию во имя спасения человечества) зазвучит и в учении М.К.Ганди, переплетаясь с исконно индусской идеей жертвенного страдания и очищения (тапасья) во имя все того же накопления энергии для совершения некоего духовного подвига. В том же мотиве одиночества и непонимания со стороны непросветленных отразилась и объективная элитарность концепций и религиозной практики неоиндуизма, сколь бы демократичны ни были побуждения Свами Вивекананды и Ауробиндо Гхоша и их последователей. «Фаустовский человек, – отмечает И.С.Кон, – громко заявляет о своей самостоятельности и готовности взять на себя ответственность не только за свои собственные поступки, но и за судьбы мира . . . Но столкновение с суровой действительностью показывает ему ограниченность собственных возможностей, вызывая столь же острую неудовлетворенность собой, как и окружающим миром»⁴³. Неудовлетворенность, судя по всему, накапливалась и в неоиндуистских организациях, во всяком случае среди наиболее демократично и радикально настроенных их членов, прежде всего саньясинов. Интервью, взятое американским религиоведом Дж.У.Уильямсом у 24 членов ордена Рамакришны в 1978 г., демонстрирует преобладание следующих настроений: 1) движением в целом утрачена приверженность к радикальным социальным изменениям, завещанным Свами Вивеканандой; 2) духовная эволюция человечества – в высшей степени длительный процесс, на который уйдет жизнь многих поколений и который потребует колоссальных усилий тех, кто видит в ней свой идеал; 3) вечные принципы Рамакришны и Свами Вивекананды могут быть поняты лишь очень немногими из живущих ныне на земле людей⁴⁴.

Возникший на стыке «великой традиции» духовно-мистического поиска Индии и европейской культуры, неоиндуизм во имя задачи духовной интеграции индийского населения вынужден был очищаться от всего узкоспецифического, взывать к абстрактной духовности – спиритуальности и, не будучи в состоянии опереться на какую-либо из традиционных форм группового сознания и на общность этническую, обратился к той первичной единице, из которой складывается любая общность современного типа, – к личности как относительно автономному самодеятельному и сознающему себя таковым субъекту. Между тем, за исключением весьма узкого слоя получившей европейское образование элиты, подавляющее

большинство населения страны в духовном и социальном плане ощущало себя неотъемлемой «принадлежностью определенного ограниченного человеческого конгломерата»⁴⁵ – касты, общины, конфессиональной группы. Романтические призывы к индивидуальной садхане, слова о таящейся в глубине каждой отдельной души бесконечности, о божестве и его энергии разбивались на массовом уровне о господство традиционных, групповых стереотипов мышления, приписывающих силу отнюдь не отдельному человеческому существу, но лишь существу в его единстве с традиционной общностью.

Препятствием к превращению неоиндуизма в массовую идеологию национального возрождения служило и обстоятельство, отмечаемое авторами коллективной монографии «Зарубежный Восток и современность»: «Религиозность низов носит более эмоциональный и стихийный характер, большее значение придается традиционной обрядности, так сказать, внешней стороне культа. Как это на первый взгляд ни парадоксально, более консервативны в вопросах религии крестьянство, полупролетариат и низшие слои городской мелкой буржуазии»⁴⁶. Вместе с тем центральной идеей неоиндуизма стало выделение в нем, как и в любой другой религии, основного и неосновного, вечного и подлежащего изменениям, причем в основное попадала установка на мистическое богослияние, требующее индивидуальных усилий, в неосновное – мифология, обрядность, формы религиозной организации, иными словами, те элементы религиозного комплекса, которые реализуются прежде всего на уровне определенного коллектива последователей и к которым особенно привержены низы.

Объективно распространению «универсальной религии» садханы противодействовали и проводившаяся английскими колониальными властями политика противопоставления индусской и мусульманской общин, и вполне реальные социально-экономические противоречия между буржуазией различных конфессий. Возникнув как мировоззрение передовой части новых социальных слоев, выделявшей гуманистическую сторону традиционной духовной культуры, безусловно демократической по своему пафосу и задачам, неоиндуизм остался элитарным явлением, что уже в условиях независимой Индии наложило отпечаток на его социальные функции. Вокруг Миссии Рамакришны, Ауробиндо ашрама и других, возникающих вслед за ними более мелких организаций группируются главным образом представители интеллигенции и национального капитала.

Именно эти более мелкие организации и определили в дальнейшем направление эволюции универсалистского, модернизирован-

ного индуизма. Все новые и новые саньясины-свами создавали свои миссии и ашрамы – Свами Гангешварананда, Свами Муктананда, Свами Шивананда, Свами Йогананда и др. Идеологический арсенал возглавленных ими течений в принципе включал все главные тезисы универсалистского неоиндуизма Вивекананды: равенство, божественную природу каждого человека, единство всех религий, духовность как основу индуизма, возможность совмещения мирских занятий с мистическим поиском. Однако именно по мере увеличения числа таких групп все отчетливей становился разрыв провозглашенных в неоиндуизме романтических установок с действительностью.

Деззотеризация великой традиции, составившая пафос деятельности Вивекананды, отнюдь не привела, как он рассчитывал, к ее демократизации. Фактически ее продолжали теперь не традиционная духовная элита – саньясины, а те, кто находился наверху социальной иерархии, кому полученное образование и обеспечиваемый материальным достатком досуг позволяли заниматься утонченными религиозными изысканиями. Большая часть неоиндуистских движений, объединявших новую элиту вне зависимости от ее кастового происхождения, превратилась в нечто вроде привилегированных клубов с достаточно высокими вступительными взносами, которые представлялись как дары гуру и пожертвования на распространение идей индийской духовности во всем мире.

По мере развития капиталистических отношений и упрочения положения новой элиты в независимой Индии из модернизированного индуизма выхолащивается демократическое содержание, что выражается во все более туманных формулировках относительно необходимости « социального служения » или вообще исчезновении таковых (оно не упоминается ни в программах Шри Гурудев ашрама Свами Муктананды, ни в программах ашрама Чинмайянан-ды). « Равенство, которое воспевается современными богочеловеками (главами организаций. – А.Т.), – это в общем спиритуальное понятие, свойственное еще мировоззрению традиционных аскетов, – пишет встречавшийся с некоторыми из свами Д.А.Своллоу, – а отнюдь не критика иерархических порядков того мира, в котором живет сегодняшний вероучитель и его приверженцы »⁴⁷.

Вместе с тем в выступлениях глав этих организаций все громче начинает звучать мотив еще не исключительности, но уже превосходства, « наибольшей эффективности », « быстроты » предлагаемого данным гуру варианта садханы – типично рекламный тезис, позволивший индийской журналистке Дж.Мехте назвать их агентами « карма-колы »⁴⁸, тезис, следует подчеркнуть, не обнаруживаемый ни в публикациях, ни в выступлениях Миссии Рамакриш-

ны и Ауробиндо ашрама. Эта же журналистка высказывает суждение, что некоторые из подобных организаций параллельно со своими религиозно-мистическими изысканиями выполняют функцию объединения коммерческой и интеллектуальной элиты страны, в которых гуру играют роль посредников при урегулировании тех или иных спорных вопросов. Нужно, однако, признать, что достаточно убедительных данных Дж.Мехта в обоснование своего суждения не приводит, ограничиваясь воспроизведением заявлений отдельных представителей индийского бизнеса или культуры по поводу того, что благодаря какому-либо свами они составили « важные для них знакомства », что свами помог им понять истинно благородные намерения одного из членов семейства Тата и т.п.

Тезис о функционировании этих организаций как псевдопартий выглядит в большей степени сенсационным преувеличением, и смысл их деятельности состоит скорее в духовном самоутверждении новой индийской элиты – как в индивидуально-личностном плане, так и в качестве носителей индийского спиритуализма, вызывающего глубокий интерес западного мира. Не случайно многие пишущие об этих организациях авторы отмечают, что нередко степень популярности конкретного свами определяется резонансом, который его учение и метод садханы получают в Европе или США. Обращает, однако, на себя внимание и то обстоятельство, что некоторые из связанных с элитарными кругами свами делают периодически заявления политического характера, как, например, Сатья Саи Баба или Дхирендра Брахмачари, обычно недвусмысленно констатирующие, что Индия утратила чувство дисциплины и ей нужна новая дхарма, новый порядок – но не традиционная кастовая дхарма и не индивидуальная свадхарма, а общеиндийская санатана дхарма. Мы не беремся судить, инспирированы ли подобные высказывания (они вполне могут быть и личной точкой зрения религиозного деятеля), и преувеличивать их воздействие на общественное сознание страны, думается, не следует, хотя сами по себе они – явление в общем симптоматичное, на что указывают и некоторые прогрессивные индийские журналисты, в частности Дж.Мехта и А.А.Энжинир⁴⁹.

Если попытаться оценить в целом итог модернизаторских усилий Свами Вивекананды с точки зрения его положения о единстве в многообразии через примат духовности, то надо признать, что отчасти, – а именно на уровне определенного социального среза – известный эффект был достигнут. Различные группы, возглавляемые, как правило, саньясинами, не отрицают права на существование ни аналогичных групп, ни других религий и, более того, включают некоторые идеи и символы этих религий в свой арсенал. Так, Сатья

Саи Баба объявляет себя одновременно воплощением мусульманского индийского святого Саи Баба из Ширди, Христа и Будды, во многих организациях в медитативных целях используется крест, Свами Муктананда трактует индуистское понятие «шактипат» как мгновенное очищение от греха, довольно популярны рассуждения об астральных телах и духовных сущностях, заимствованные из арсенала европейского оккультизма, и т.п. Для идеологии этих групп характерно либо критическое, либо скептическое отношение к традиционно-феодальному кастовому и иному догматическому ритуализму как «непринципиальному» или вовсе препятствующему просветлению.

Однако единство модернизированного индуизма в смысле совокупности всех организаций такого рода оказалось прежде всего единством социальным, чему не противоречит и факт преимущественного распространения подобных учений на Западе среди аналогичных категорий населения: состоятельных и образованных слоев.

Идеологические функции универсалистского индуизма в независимой Индии

Оторванность от широких масс и элитарность неоиндуистских организаций определила в конечном счете и их отношение к непосредственному участию в национально-освободительном движении. Далекими от политической борьбы оказались даже созданные национальными демократами Миссия Рамакришны и Ауробиндо ашрам. «Наша цель – не свержение правительства, а создание нации»⁵⁰, – заявлял Ауробиндо – глава ашрама в Пондишерри (ранее он был одним из лидеров радикального крыла национально-освободительного движения, организатором тайных террористических обществ). Духовным служением ограничивает свою деятельность и Миссия Рамакришны, опираясь на следующие слова Свами Вивекананды: «Я не хочу сказать, что политика или социальные преобразования не нужны вообще . . . но хочу лишь подчеркнуть, что они вторичны, первична же религия. Индийское сознание в первую очередь принадлежит религии, затем всему остальному»⁵¹. Более того, организация ответила отказом на прямую просьбу М.К.Ганди о поддержке возглавляемого им движения⁵².

Самым простым и несправедливым было бы обвинить неоиндуистские организации в недостаточном патриотизме, трусливости и двойственности позиций, вытекающей из буржуазной сущности формировавших их слоев. Нужно, однако, учитывать ряд обстоя-

тельств. Во-первых, из-за разрыва между их идеологией и стереотипами массового сознания (о чем говорилось выше) реальное участие организаций в национально-освободительном движении вряд ли принесло бы особые плоды, кроме разве что немедленной и однозначной реакции со стороны колониальных властей – их запрещения. Во-вторых, одна из позитивных черт неоиндуизма состояла в выраженных секуляристских тенденциях, которые изначально были бы дискредитированы прямым вмешательством в политику названных, пусть выступающих с универсалистских позиций, но все же религиозных организаций. Неоиндуизм Рамакришны и Вивекананды не связывал себя ни с какими социально-политическими институтами, возникнув как мировоззрение патриотически настроенных слоев, стремившихся к возрождению страны через просвещение и культуру, в прямом соответствии с профессиональной принадлежностью поддерживавших данные организации категорий населения – журналистов, преподавателей, творческой интеллигенции, юристов, врачей и т.п. По своему происхождению это было в равной степени и религиозное и культурно-просветительское движение, что проявилось в создании педагогических, просветительских и научно-исследовательских учреждений (наиболее значительное – открытый в 1938 г. при Миссии Рамакришны Институт культуры).

В-третьих, такие организации, существуя легально, составляли значимую духовную оппозицию и коммунизму и колониализму – главным образом через универсалистские идеи неоиндуизма, утверждавшие равенство, единство, необходимость взаимодействия и взаимообогащения различных религий и культур. Выросшая из националистической (точнее, патриотической) основы установка его представителей на осмысление роли собственной культуры, собственной цивилизации в мировой истории объясняет их пристальное внимание к упущениям и достижениям других цивилизаций – прежде всего, естественно, европейской. Осмысление своего наследия через призму европейских ценностей и европейской культуры, через призму отечественных религиозно-культурных традиций, отразившееся, в частности, в порой прямо противоположных по тональности выступлениях Свами Вивекананды (для «внутреннего» и «внешнего» пользования⁵³), приводило не только (и, на наш взгляд, не столько) к раздвоенности, но и к свойственному традиционной индийской культуре стремлению найти единство в многообразии – теперь уже в масштабах всего мира.

Идеи системности всемирной человеческой цивилизации получают отражение в воззрениях и Вивекананды и Ауробиндо, правда, в виде довольно метафизического противопоставления достижений

Востока как сугубо духовных, Запада – как сугубо материалистических. В условиях колониальной зависимости подобные воззрения тяготели, разумеется, к азицентризму – естественная реакция на европоцентризм внедрявшейся извне культуры. Но концепция, являвшиеся наиболее ярким воплощением духовного мессианства Индии, имели, по сути, все тот же романтико-возвышенный оттенок. «Национальные идеалы Индии – самоотречение и служение, – говорил Свами Вивекананда. – И если она укрепитя в следовании им, цель будет достигнута Всему миру необходим Свет. Одна Индия обладает этим Светом, заключенным вовсе не в магии, трюкачестве и шарлатанстве, но в учении великой истины о духе подлинной религии. Во имя этого Бог сохранил наш народ, несмотря на все превратности его судьбы до настоящего дня. Сегодня время пришло. . . . Поднимись, Индия, и покори мир своей духовностью»⁵⁴.

Мать-Индия в воззрениях Вивекананды и Ауробиндо предстает неким романтическим героем, несущим народам свет не во имя эгоистического самоутверждения, не во имя их подчинения себе и принуждения почитать священные воды Ганга, но во имя того, чтобы помочь открыть им идеал единства в многообразии, обрести подлинно возвышенное в своей собственной культуре. Вот обращенные к соотечественникам слова Вивекананды: «Не думайте, что в вас одних заключено спасение человечества. В своем творении мира справедливый Бог создал равными друг другу все частички вселенной Лежит ли Его дар в области материального, в области интеллекта, в области спиритуального, в конечном счете Бог одарил всех поровну. Поэтому не считайте себя единственными спасителями мира. Мы многому можем научить мир, но не меньшему нам самим предстоит научиться у других. Мы можем научить мир только тому, что он уже готов от нас принять»⁵⁵.

Немаловажным было и то, что в проповедях Вивекананды и Ауробиндо формулировался, пусть в религиозных терминах, новый общечеловеческий идеал – идеал мирового содружества, в котором каждый человек, каждая культура, каждый народ выступают равноправными сотворцами прекрасного будущего. «В любом человеческом существе воплощен такой идеал, воплощена эта миссия А что такое нации, если не множество личностей? Итак, каждая нация обладает своей уникальной миссией в становлении содружества народов И так же с религиями. Тот факт, что сегодня продолжают жить старые религии – лучшее свидетельство, что они, каждая по-своему, тоже несут прежнюю миссию Нет ничего великопней, чем изучать эту миссию»⁵⁶.

Интерпретация религии как индивидуальной садханы, вари-

рующейся от человека к человеку, от народа к народу и общей для всех в конечной точке, блокировала фанатизм, который абсолютизирует, как правило, букву и форму, – то, против чего естественным образом возмущается сознание развитого человека. Понимание же религии как движения к заключенному в сердце каждого духовному идеалу означало, по сути дела, обмирщение самого этого понятия, тенденцию к превращению заключенного в нем элемента сверхъестественного в некое абстрактно-возвышенное стремление. Тенденция эта проявилась, правда, не столько в воззрениях самого Вивекананды или Ауробиндо, сколько в идеологических разработках их преемников – глав и идеологов созданных ими организаций. Так, Свами Ранганатхананда из Миссии Рамакришны фактически не проводит границы между религиозными и нерелигиозными системами мысли, считая, что «индийская мысль делит человеческие устремления на две основные категории: "абхьюдаю" – поиски социального благосостояния, и "нихшреясу" – поиски спиритуального совершенства»⁵⁷. Сказанное ни в коей мере не противоречит тому, что в неоиндуизме сохранялась в качестве ядра вера в сверхъестественное. Суть дела в том, что понимавшиеся неоиндуизмом как сверхъестественные идеальные побуждения человека и признание их всеобщности вне неоиндуизма, нерелигиозно настроенными лицами легко интерпретировались как всеобщность естественного стремления человека к совершенству и к единству в этом движении всех народов и всех гуманистических систем мысли. В неоиндуизме естественное и сверхъестественное становились как бы двумя сторонами медали и за любым человеком в принципе признавалось право ориентироваться на ту из них, к которой он имеет больше склонности.

Неоиндуизм, таким образом, оказывался феноменом «двойственным»: он уже в своей доктрине совмещал черты собственно религиозно-мистического учения и некой, в сущности, светской идеологии, опиравшейся, однако, на индуистскую духовную традицию. Он представлял собой религиозную санкцию буржуазного идеологического плюрализма – качество, приобретшее принципиально важное значение для его судьбы после достижения Индией в 1947 г. независимости, когда у власти оказались социальные слои, изначально оказывавшие ему поддержку.

Можно привести ряд высказываний крупнейших политических деятелей Индии, дающих весьма высокую оценку Свами Вивекананде и его Миссии Рамакришны – «самой мощной религиозной силе Индии двадцатого века»⁵⁸. Джавахарлал Неру говорил: «Я считаю своим долгом засвидетельствовать глубочайшее уважение к этому великому сыну Индии, который во многом способствовал

тому, чтобы индийцы начали новую жизнь. Его произведения так же свежи и ценны сегодня, как и в те дни, когда они создавались. Я уверен, что они будут вдохновлять не только нынешнее, но и грядущие поколения»⁵⁹. Хотя в целом Неру не любил саньясинов, к монахам Миссии Рамакришны он относился с симпатией и хвалил их за активность в сфере просвещения и благотворительности, лично открыл в 1961 г. торжества, посвященные расширению Института культуры Миссии. В.К.Р.В.Рао, бывший министр просвещения, пишет о Вивекананде исследование и называет его пророком «ведантистского социализма», который, по его мнению, должен строиться в Индии, а Миссию Рамакришны – «наиболее весомым практическим вкладом Вивекананды» в дело модернизации⁶⁰.

С еще большим пафосом высказались Ч.Раджагопалачари и Р.Прасад. Первый писал: «Оглядываясь назад, на нашу недавнюю историю, начинаешь отчетливо понимать, сколь многим мы обязаны Свами Вивекананде. Он открыл Индии глаза на ее подлинное величие . . . Мы были слепы, а он сделал нас зрячими. Он – отец индийской свободы, политической, культурной и духовной»⁶¹. Раджендра Прасад отнес Вивекананду к числу суперлидеров мирового значения: «Немногие люди способны стать вождями, те же, которые способны стать вождями вождей, рождаются на земле еще реже . . . Свами Вивекананда относится к этой высшей категории личностей. Земля Бхаратов (санскритское название Индии. – А.Т.) будет вечно гордиться тем, что она была родиной этого великого человека, поднявшего его до служения всему человечеству, ставшего духовным вождем многих страдающих душ . . .»⁶².

При всем том, что личность Свами Вивекананды, его патриотизм и энергия, его интеллектуальные достижения и в самом деле заслуживают величайшего уважения, следует вместе с тем заметить, что создаваемый вокруг него и основанной им организации ореол начинает приобретать отчасти официозный характер. Все крупные мероприятия, проводимые Миссией Рамакришны, обязательно отмечены присутствием высокопоставленных фигур индийского правительства, вплоть до премьер-министров страны. Посещения ее центрального отделения нередко включаются в программу иностранных делегаций самого высокого ранга. Сама Миссия, как и Ауробиндо ашрам, входит в индийскую комиссию по сотрудничеству с ЮНЕСКО. Наконец, что также весьма примечательно, Миссия – единственная организация религиозного толка, получающая денежные субсидии от центрального правительства. Из бюджета министерства просвещения и министерства иностранных дел выделялись средства на зарубежные поездки с пропагандистскими целями саньясинов ордена Рамакришны, на строительство новых отделений Миссии, за

государственный счет не раз издавались произведения крупнейших идеологов этой организации. Последние, например Свами Ранганатхананда, приглашались для чтения лекционных курсов в государственных учебных заведениях, причем тематику этих курсов можно было бы условно обозначить как «Служебная этика в свете учения неиндуизма», «Национальное единство Индии и учение Свами Вивекананды», – проблемы, которые в современной Индии в достаточной степени остры и болезненны.

Индия – секулярное государство, и, строго говоря, такая поддержка правительством религиозной организации противоречит его конституции. А.Д.Литман, правда, отмечает, что «многогранная общественно-филантропическая и культурно-просветительская деятельность создает Миссии Рамакришны репутацию полусветской организации, функции которой всецело согласуются с провозглашенной правительством страны политикой секуляризма»⁶³. Выше, однако, мы приводили слова американского религиоведа Х.Френча, что светская активность ни в коей мере не затеняет отчетливый мистический элемент, определяющий жизнь в ее отделениях. В капитальном коллективном труде «История и культура индийцев» Миссия совершенно недвусмысленно названа религиозным движением, причем с такой характеристикой, которая делает ее трактовку как «полусветской» весьма проблематичной: «Миссии Рамакришны выказывают величайшее уважение за то, что она вознесла индуизм на высокий пьедестал и отразила нападки ислама и христианства . . . Не будет преувеличением сказать, что в настоящее время отделения Миссии Рамакришны являются наиболее важными центрами пропаганды либеральной разновидности индуизма, творцами которой были Рамакришна и Вивекананда. Они не только возвращают индуизму его древнее величие, но и еще больше возвышают его, распространяя и прославляя его за пределами страны, что создает ему престиж, коего он никогда не имел на протяжении тысячелетий»⁶⁴.

Вопрос о статусе организации выглядит противоречивым не только при чтении посвященных ей работ. Он был предметом и юридического разбирательства в конфликте между Миссией и правительством Западной Бенгалии. Дело выиграла Миссия, причем она провозгласила себя «религией меньшинства»⁶⁵. В другом юридическом конфликте она, напротив, была признана нерелигиозной организацией.

Однозначно определить природу Миссии, да, пожалуй, и некоторых других организаций универсалистского индуизма – Ауробиндо ашрама, Общества божественного света, Института интегральной йоги и др., в самом деле очень нелегко, именно из-за отмеченной

двойственности их учений. В случае с Миссией Рамакришны такая двойственность прослеживается и в самой структуре: в нее как бы на самостоятельных правах входит матх (орден Рамакришны) – объединение саньясинов и собственно Миссия как организация мирян. Первый, как предполагается, занят религиозной деятельностью, вторая – просветительской, благотворительной и культурной; оба строятся, однако, на принципах, завещанных Рамакришной и Свами Вивеканандой. Тем не менее, что очень важно, возглавляют организацию в целом именно религиозные деятели – саньясины, хотя исключительная опора именно на эту категорию членов создает Миссии значительные трудности в управлении разветвленной сетью ее отделений (около 150 в Индии и за рубежом) и руководстве разносторонними сферами деятельности.

Внутренняя двойственность учений и противоречивость статуса Миссии Рамакришны, равно как и ее особые отношения с правящими кругами, безусловно оказывающими в целом ей предпочтение по сравнению со всеми другими религиозно-общественными организациями, прямо соотносится с известной двойственностью индийского секуляризма. «В конкретно-исторических условиях Индии существенная особенность секуляризма состоит в том, что он не отвергает религиозности и вместе с тем направлен на устранение основанной на ней коммуналистской концепции индийской культуры, что приобретает принципиальное значение в плане борьбы против коммунизма в целом . . . Один из определяющих моментов в толковании этого вопроса сводится к тому, чтобы решительно отмежевать секуляризм от атеизма и от религиозного фанатизма . . .»⁶⁶, – пишет А.Д.Литман, указывая также, что «концептуальная, идейно-теоретическая структура секуляризма пока остается весьма рыхлой и аморфной»⁶⁷. «Рыхлый и аморфный» секуляризм в стране, где подавляющее большинство населения, включая и многих ее лидеров, находятся под влиянием религии, вынужден, думается, искать опору в религии. Идеологически недостаточно, чтобы государство отмежевалось от атеизма, необходимо еще, чтобы представители религиозных кругов расценили такой подход как соответствующий духу вероучения, иными словами, необходима религиозно-мировоззренческая санкция, причем исходящая от влиятельной организации, в каком-то качестве трудно представить себе нечто более подходящее, чем Миссия, ассоциирующаяся с именем «культурного героя» Индии Свами Вивекананды.

В условиях страны, не знавшей «буржуазной войны» с религией и не имевшей собственных достаточно прочных антиклерикальных традиций, секуляризм, наверно, не может сформироваться иначе, как рождаясь из самой религии, претерпевающей

постепенное обмирщение и превращающейся в «гражданскую религию», отчасти по тому образцу, как этот процесс проходил в США⁶⁸, – медленным, эволюционным путем. «В систему ценностей американской буржуазии входит один существенный, имманентный этой системе элемент. Это – признание ценности религии, и не какой-то определенной религии, а религии вообще. Наличие этого элемента предполагает, что данная идеология остается идеологией исключительно социально-политической сферы, не имеющей собственных решений общемировоззренческих проблем, а как бы “заимствующей” эти решения из религиозных учений»⁶⁹, – пишет об американской государственной идеологии Д.Е.Фурман.

Отвлекаясь от того, насколько глубоко зашел в каждой стране процесс секуляризации, и от того, в каком состоянии находится в них господствующая конфессиональная традиция, и, наконец, от того, каков классовый характер официальной системы ценностей, нуждающейся в религиозном дополнении, можно обнаружить определенный параллелизм между самим принципом взаимоотношений светской социально-политической идеологии и ее духовным обоснованием в Индии и США. Идеология светского национализма в Индии также не предлагает собственных решений общемировоззренческих проблем, а в условиях господства религиозного мировоззрения в многократно большей степени нуждается в религиозно-нравственной легитимации формулируемых светских идеалов.

Ярчайшим примером «вынужденного» обращения не к какой-то определенной религии, а религии вообще являются мировоззренческие противоречия одного из наиболее последовательных индийских секуляристов, Дж.Неру, глубокий анализ которых дан в работе О.В.Мартьяшина. «. . . Высшие ценности жизни – этика, идеалы, вера в прогресс – все это, по Неру, теснейшим образом связано не с официальной религией, а с религиозным чувством, с религиозно-философскими поисками . . . Внутренняя религиозность в отмеченном, лишенном догматики и ритуалов смысле не оставляла Неру даже в период его наиболее сильного увлечения идеями научного социализма . . . Религиозная окраска этических представлений Неру позволяет предположить, что он всегда придерживался старой индуистской идеи. . . если в мире есть божественная сущность. . . человек обладает ее частицей и способен ее развить. . . В 1958 г. в статье “Основной подход” та же мысль кладется в основу социальной программы классового примирения: “. . . Если бы мы действительно верили в эту всеохватывающую концепцию принципа жизни, она, возможно, помогла бы нам избавиться от расовой, кастовой и классовой ограниченности и сделала бы нас более терпимыми в подходе к различным проблемам жизни”»⁷⁰.

Еще более четко мысли о необходимости религии вообще, религии как духовности, очищенной от предрассудков, конфессиональной специфики и т.п., отразились в системе «вечной религии» другого видного мыслителя и государственного деятеля, С.Радхакришнана⁷¹. Во всем этом трудно не увидеть идейного влияния универсалистского неоиндуизма Вивекананды и Ауробиндо. Государственная идеология национализма ни на одном из этапов ее эволюции не включала и не включает в себя откровенно религиозных посылок и утверждений – редчайший случай, когда речь идет о развивающихся странах Азии. Отчасти эта ситуация оказалась возможной потому, что в Индии, как в свое время и в США, сложился «своеобразный "симбиоз" идеологий. Они взаимно дополняют и как бы предполагают друг друга»⁷².

На страницах ежемесячного издания Миссии Рамакришны нередко выступают со статьями по различным социальным, политическим и культурным проблемам Индии и международной жизни видные фигуры индийской политики, юриспруденции и т.п. (эти публикации настолько часты и настолько проправительственны, что порой невольно создается впечатление: «Бюллетень Института культуры» демонстрирует официальную позицию по тому или иному вопросу, что, разумеется, не так, по крайней мере с формальной точки зрения). В одной из статей, написанной видным индийским юристом П.Б.Гаджендрагадхаром, сформулировано следующее характерное положение: «Индуизм нельзя считать религией в традиционном смысле слова. В нем нет веры в единую догму, нет приверженности какому-либо одному пророку, не отдается предпочтение какому-либо одному священному писанию, он терпимо относится к философским расхождениям, к поклонению различным божествам и непоклонению богу вообще, он включает в себя различные и даже противостоящие друг другу модели религиозного поведения... Индийский секуляризм полностью зиждется на отличительной черте индуистской культуры: истина одна, мудрецы говорят о ней разными словами. Поэтому терпимость к другим религиям для нее – нечто совершенно естественное» (курсив мой. – А.Т.)⁷³.

Тезис о «естественной терпимости» индуизма к иным вероучениям нетрудно оспорить, если вспомнить о деятельности индуистских шовинистических партий и организаций – «Хинду махасабхи», РСС, «Шив сены». Однако связь индийского секуляризма с одной конкретной разновидностью индуизма – индуизма модернизированного, универсалистского, связь, которую процитированный автор распространяет на весь индуизм, кажется нам в большой степени правомерной.

Отчетливая тенденция к обретению роли религиозно-мировоззренческого дополнения к официальным социально-политическим концепциям проявилась и в эволюции учения Миссии Рамакришны со времени основания ее Свами Вивеканандой. Его собственные произведения, как и проповеди Рамакришны, превратились в нечто вроде канона, с помощью которого руководство организации обосновывает принимаемые правительством социально-политические программы, осуждает коммунизм, регионализм, сепаратизм, коррупцию и т.п. и со ссылкой на который дает оценку различным проблемам международной жизни, новым явлениям в области культуры, искусства, науки. Обозначив произведения Вивекананды как канонические, мы вовсе не хотим подчеркнуть их устарелость или догматизм; выше уже отмечалось, что многие из его идей, в особенности идеал общечеловеческого единства и возвышения достоинства, мужества и энергии отдельной личности, имеют непреходящую ценность, а его неприятие религиозного фанатизма и религиозной ограниченности в контексте современной индийской действительности, возможно, приобрело даже большую, чем на рубеже веков, актуальность.

Речь идет скорее о том, что в рамках одного движения как бы сосуществуют два функционально не совпадающих духовных учреждения: собственно религиозная организация и некий идеологический центр по разработке и распространению идей индийской самобытности и духовности. В последнем качестве Миссия Рамакришны, не вмешиваясь в политику, оказывает через свои многочисленные издания, через организуемые ею симпозиумы и конференции влияние на духовные процессы в современной Индии. Хотя суждение Агехананды Бхарати о том, что современные образованные индийцы формируют свое представление об индуизме, прямо или косвенно, главным образом на базе идей Вивекананды⁷⁴, представляется нам в известной степени преувеличением, он, по-видимому, прав, фиксируя это явление как тенденцию, затрагивающую не столько ритуальную, догматическую и тому подобные сферы, сколько сферу идеологическую – общую оценку данной религии и ее взаимоотношения с другими вероисповеданиями, комплекс ценностей, провозглашаемых в индуизме, его воздействие на индийскую культуру. Во всяком случае, несомненно, что влияние Миссии как идеологического и культурологического института значительно сильнее, чем влияние ее как собственно религиозного движения, в качестве которого она испытывает известную конкуренцию со стороны других обществ модернизированного индуизма, в особенности со стороны тех, что возглавляются живыми гуру-харизматиками.

Собственно идеологическая и культурологическая деятельность Миссии осуществляется прежде всего ее Институтом культуры, цели которого сформулированы так: «Назначение Института состоит в том, чтобы объяснить Индии и всему миру значимость учений Шри Рамакришны и Свами Вивекананды. Институт исходит из понимания духовности как основы жизни и необходимости практического приложения этого понимания ко всем сферам личной и общественной жизни. Деятельность Института включает изучение всех аспектов индийской культуры с преимущественным акцентом на способы внедрения идей Шри Рамакришны и Свами Вивекананды в современную экономическую, политическую и социальную жизнь. Она охватывает также изучение всех культур и всех религий мира, представляющих собой живой вклад в совокупную мысль человечества»⁷⁵. При этом, как заявляют о себе Институт и организация в целом, они действуют на двух уровнях – на национальном и международном, смещая в соответствии с этим акценты в толковании и преломлении идей Вивекананды и Рамакришны.

Главное содержание идеологического материала, разрабатываемого для внутреннего пользования, можно, на наш взгляд, свести к обоснованию национального единства через культурное, или цивилизационное (эти термины в публикациях Института чаще всего употребляются как синонимы), единство Индии; к формулировке религиозного, спиритического смысла модернизации в таких ее аспектах, как развитие научно-технического прогресса, повышение экономического потенциала, повышение социально-политической сознательности населения, через приложение к современным условиям аксиологической традиционной четырехчленной схемы (признания необходимости в индивидуальной и общественной жизни следовать четырем целям: дхарме – социальному долгу, артхе – поиску материального благополучия, каме – удовольствиям, при приоритете над ними мокши – религиозного совершенствования); к пропаганде идей мессианского призвания Индии в современном мире.

В названных направлениях достаточно отчетливо проступают основные черты националистической идеологии, что, собственно говоря, и не отрицается в изданиях Миссии, ассоциирующих национализм прежде всего со стремлением сохранить и развить «культурную идентичность». «Дух национализма выражается в естественном стремлении к самоопределению группы, остро осознающей свою культурную общность и возможности... в пробуждении у людей верности в первую очередь этой группе. Такое национальное сознание служит делу социальной солидарности и важнее привер-

женности к касте, профессиональной общности, политических симпатий, препятствующих прогрессу всей нации»⁷⁶.

Если подойти к установкам Миссии и к политической ситуации в Индии с конкретных позиций, то надо признать, что на данном этапе устремления организации играют скорее прогрессивную, чем какую-либо иную роль. Революционные преобразования в обозримом будущем не являются достаточно реальной перспективой, и не классовые бои, накал которых могла бы притушить проповедь культурного единства, определяют сегодня политическую и духовную атмосферу в стране. В гораздо большей степени она характеризуется кровавыми стычками между религиозно-общинными силами, сепаратистскими и регионалистскими движениями, кастеизмом в политике – «лояльностями низшего порядка», которые нельзя отрицать и которые в самом деле препятствуют развитию Индии.

Тем более позитивными выглядят концепции Миссии, когда они проецируются на взаимоотношения народов. На этом уровне она формулирует свои цели как создание нового человека, осознающего себя одновременно и гражданином своей страны, носителем своей культуры, и гражданином мира, способным к диалогу с носителями других культур; складывание общегуманитарного мировоззрения, включающего гуманистические достижения всех народов; содействие всем интернационалистским движениям в области науки и культуры.

На таком уровне предполагается ограничение и принципа национализма, если он вступает в противоречие с интересами и устремлениями других народов: «Общечеловеческий патриотизм – потребность времени, чувство общности должно перешагнуть национальные границы»⁷⁷.

Разумеется, в конечном счете за утверждением глубинного, сущностного единства человечества стоит религиозная доктрина тождества всех людей как носителей божественного начала, но на фоне взрывоопасной ситуации в современном мире мысль о том, что, причиняя зло своему соседу по планете, мы в конечном счете неизбежно причиняем зло самим себе, звучит совершенно здраво. Оценивая идеологию организации в тех ее аспектах, которые касаются единства человечества, нужно сказать, что религиозная окраска ее вообще практически сходит на нет и остается только вера в человечество, романтическая устремленность Вивекананды в будущее: «Старые религии утверждали, что атеист – тот, кто не верит в бога. Новая религия утверждает, что атеист – тот, кто не верит в самого себя. Речь идет не об эгоистической вере, ибо, подчеркиваю, веданта, – учение о единстве. Стало быть, это вера во

всех людей, поскольку все мы нечто единое... Эта великая вера сделает мир лучше. Я убежден в этом»⁷⁸.

Самым, пожалуй, примечательным в идеологии, связанной с религией и национализмом – духовными феноменами, которые традиционно рассматриваются как основанные на идее превосходства, исключительности или хотя бы уникальности, – является решительное утверждение в концепциях организации универсалистского, общечеловечески ценностного начала во всех культурах и религиях, в общественной практике всех народов. «Что неверно в формально-экономическом смысле, может быть верно во всемирно-историческом смысле»⁷⁹. Это высказывание Энгельса по поводу утопического социализма вполне применимо к идеологии организации, тех направлений, которые затрагивают принципы взаимоотношений народов. Можно лишь удивляться, что еще задолго до появления ядерного оружия представители индийской интеллигенции пришли к отчетливому пониманию того, что восприятие «своего» как имеющего исключительное право на существование становится одновременно и абсурдным и губительным.

Институт культуры стремится выполнять роль посредника в международном культурном обмене, организуя форумы, семинары и конференции, организуя контакты между творческой и научной интеллигенцией различных стран. Если для Свами Вивекананды агентами создания нового общества были все-таки саньясины, то для сегодняшних руководителей организации ими стали деятели культуры – эволюция, опять же свидетельствующая, на наш взгляд, об идущем внутри самой организации «обмирщении», что приводит к активному сотрудничеству с ней многих прогрессивно настроенных ученых и общественных деятелей, далеких от религии.

В работе американского религиоведа Х. Френча Миссия Рамакришны весьма остроумно и наглядно характеризуется как «движение-спутник связи» между Индией и Западом. «Движение-спутник стартует с определённой почвы, которая остаётся центром его орбиты. Но в то же время оно испытывает притяжение и влияние иных сфер и становится транслирующим устройством, источником связи между ними и родиной»⁸⁰. В самом деле, значение Миссии Рамакришны в духовной жизни современной Индии во многом обусловлено широким признанием его идей на Западе, они превратились в один из главных символов индийской духовности и заложенных в ней человекоутверждающих идеалов, перед которыми преклонился европейский мир.

Универсалистский неоиндуизм и Запад

Первым шагом в «духовном завоевании» Индией Запада стала поездка Свами Вивекананды в 1893 г. в Чикаго для участия в Парламенте религий – международном религиозном форуме, призванном, по планам его организаторов, продемонстрировать миру превосходство христианства по сравнению с остальными вероисповеданиями. Парламент, однако, увенчался триумфом Свами Вивекананды и его идей. Председатель научной секции М.М. Снелл впоследствии заявил: «Ни одна из религий не произвела на Парламент и на американцев в целом столь глубокого впечатления, какое произвел индуизм... Наиболее же ярким и значительным представителем индуизма был Свами Вивекананда – несомненно самая популярная фигура из всех, принявших участие в Парламенте»⁸¹. Последовавшие затем поездки Свами по Северной Америке и Западной Европе принесли еще более удивительные результаты – его лекциям с глубоким интересом внимают тысячи людей, он устанавливает контакты с такими видными деятелями европейской науки и культуры, как У. Джеймс, П. Дойссен, М. Мюллер, Р. Роллан, Н. Тесла, в ряде городов образуются неоиндуистские центры, возглавленные саньясинами ордена Рамакришны.

Известность за пределами страны приобретает и Ауробиндо ашрам, члены которого также отправляются с религиозно-пропагандистскими поездками на Запад. С этого времени практически любой из неоиндуистских гуру добивается в своих миссионерских начинаниях большего или меньшего успеха – делегированные Обществом божественной жизни саньясины, Свами Муктананда, Свами Чинмаянанда, Свами Девананда и лидеры более поздних и более мелких неоиндуистских движений.

Что же привлекало западных интеллектуалов? Самым примитивным, хотя и упорно повторяющимся во многих книгах, ответом на этот вопрос может служить, например, суждение Р. Генона. Он охарактеризовал подобные движения как «восточные только по названию, если не считать немногих, сугубо внешних признаков, расчитанных на то, чтобы заинтриговать любопытствующих и привлечь дилетантов, спекулируя на их пристрастии к экзотике самого дешёвого свойства»⁸².

Конечно, нельзя утверждать, что «экзотика» и «любопытствование» не сыграли никакой роли, однако это вовсе не было первостепенным и вряд ли могло объяснить интерес к неоиндуизму выдающихся деятелей европейской культуры (Ромен Роллан, У. Уитмен, Олдос Хаксли и др.). Обращение к неоиндуистским идеям для

многих представителей западной интеллигенции означает попытку выйти из идеологического кризиса, слагаемыми которого стало разочарование в раннебуржуазных идеалах, в прямолинейно-созерцательном материализме и рационализме и стагнация собственной конфессиональной традиции, нередко ассоциирующаяся с упадком « европейского духа », как у одного из кумиров широкой творческой публики – Ф. Ницше. По всей вероятности, именно он раньше всех сформулировал то ощущение, которое охватило европейский интеллигент: « Вся наша европейская культура уже с давних пор движется в какой-то попытке напряжения, растущей из столетия в столетие, и как бы направляется к катастрофе: беспокойно, насильственно, порывисто, подобно потоку, стремящемуся к своему исходу, не задумываясь, боясь остановиться »⁸³. Начинается переоценка ценностей западной буржуазной культуры, неспособной более на основе старых своих принципов выработать жизнеутверждающие мировоззренческие ориентиры. Одной из наиболее характерных черт этого процесса становится апелляция к иррационализму и мистицизму, а также новое увлечение романтизмом, однако на сей раз принимающим реакционные, мрачные формы типа того же ницшеанства и декаданса.

Этот духовный фон объясняет тяготение многих европейских и американских интеллигентов к неоиндуизму, несущему в себе и установки на мистический поиск, и эмоционально-романтическую критику европейской « бездуховности ». В отличие от большинства течений, возникших на собственно западной почве, он предлагал оптимистическое разрешение коллизий и мира отдельной личности, и человеческой цивилизации в целом.

Если говорить более конкретно, то залог успеха универалистского индуизма, на наш взгляд, состоял прежде всего в том, что он отнюдь не отвергал и не противопоставлял свои установки сложившимся традициям европейской культуры и мышления, более того, по многим параметрам обнаруживал несомненную с ними близость, придавая им более глубокое, « спиритуальное » измерение. По свидетельству одного из европейцев, связанного с Миссией Рамакришны более 40 лет и ставшего саньясином, его привлекло к движению, во-первых, наличествующее в его учении *рационалистическое* объяснение религиозных устремлений, во-вторых, то, что его религиозная практика приводила к *эмпирически* ощутимым результатам состояния духовной « озарённости »⁸⁴. М.Л. Берке, автор двух книг о Вивекананде, также состоящая в организации, полагает, что главной притягательной силой в проповедях Свами был призыв к *познанию* человеком самого себя, к познанию того, что лежит за « верхним слоем » эмоций и мыслей. Причём это познание имело, по её

словам, эмпирическую, научную основу, свойственную требованиям западного мышления: *логически* объяснялась необходимость изменения поверхностного « я » и детально излагались конкретные методы нахождения « сверх-я », тождественного божественному началу. Она же высказывает одну любопытную мысль: утверждение божественной природы человеческого « я » и его *неограниченных возможностей* импонировало национальному характеру американцев, резко контрастируя с принижаящими человека постулатами о его порочности и греховности, неспособности спасти самого себя, зависимости от воли божества⁸⁵.

Можно ли из этих свидетельств заключить, что неоиндуизм Вивекананды (и продолжателей его линии) был рационалистическим, научным и индивидуалистическим? Да, но лишь на первой, коммуникативной ступени. Он апеллировал к интеллекту, к отдельной индивидуалистически настроенной личности, однако именно для того, чтобы преодолеть и раши как способ познания и самооценки, и « эго », растворив их в специфически недуалистическом мистическом мировосприятии, рассматриваемом как « чистый опыт » само- и богопознания. « Старое », начинавшее давать трещины в европейской духовной традиции, соединялось с « новым », заимствованным из индуистского мистицизма, и соединить их позволяла высокая степень философской абстракции, заключающаяся в философии неоведантизма, утонченная религиозная диалектика.

Единственное, что неоиндуизм категорически не принимал в европейской религиозной и культурной традиции, – это, как вполне справедливо отметила М.Л. Берке, догмат греховности человека. В самом первом своем выступлении перед Парламентом религий Вивекананда произносит знаменательные слова: « Разрешите мне, братья, обращаться к вам, называя вас самым благозвучным из имен – наследниками бессмертного блаженства, ибо индус не может и не хочет называть вас грешниками. Вы дети божьи, в вас живет бессмертное блаженство, вы святы и совершенны, вы боги, обитающие на земле. Грешники? Величайший грех называть так людей, это тлетворная клевета на человеческую натуру. О, поднимитесь, оживите и отбросьте ложь о том, что вы не более чем овцы. . . »⁸⁶.

Эта патетическая декларация несла в себе гуманистическую установку, но вместе с тем и льстила человеческому самолюбию – тому самому « эго », от которого призывал избавляться неоиндуизм. По-видимому, многие из примкнувших к движению на Западе усматривали в нем и изысканный способ самокультивирования – то, что М.Л. Берке обозначила как соответствие « национальному характеру американцев ». Последователями Вивекананды становятся исключительно обеспеченные в материальном отношении и образо-

ванные слои населения, для которых социальное самоутверждение в общем-то не было насущной проблемой и естественно свойственная человеку тяга самоутверждения направлялась прежде всего в духовное русло. Предлагаемая неоиндуизмом религия садханы и религиозного самопознания и самосозидания звучала как программа религиозного творчества, осуществлявшегося прежде всего силами самого индивида, тогда как христианство во всех его разновидности отводило решающую созидательную роль божеству и ставило человека в силу догмата его врожденной греховности в зависимое положение.

Релятивизация догматики, ритуала, мифологии, далее, открывала практически неограниченные пути для переосмысления этих элементов религиозного комплекса, в первую очередь вступающих в противоречие с развитием естественнонаучного и гуманитарного знания. Сам по себе опыт измененного состояния сознания – самадхи, вообще говоря, не противоречил никакому логическому тезису, ибо не нес в себе никакого утверждения и мог лишь подвергаться той или иной интерпретации в зависимости от исходных установок занявшегося соответствующей психотехникой субъекта.

Примечательно, что среди европейцев и американцев, примкнувших к движению или проявивших к нему интерес, было очень мало верующих христиан, к нему приобщались люди, главным образом формально нерелигиозные⁸⁷. Представляется, что это лишь раз подтверждает, что преодолеть тягу к религии может лишь человек-творец, чувствующий, что он сам и его жизнь служат чему-то большему, чем он сам, и растворяются в этом большем. До тех пор пока этого не происходит, личность остается потенциально религиозной, причем, тем сильнее, чем выше ее духовные запросы.

« Я молось ежедневно, даже почти целый день об истине; я стал так поступать с тех пор, как начал сомневаться, и все-таки я не могу вернуться к вашей вере; а между тем написано: просите и дано будет вам. Я ищу истину всюду, где только надеюсь найти хоть тень ее... »⁸⁸ – это выдержка из письма человека, нашедшего в конце концов свою истину, – молодого Ф. Энгельса Ф. Греберу. Учение несиндуизма содержало эту «тень истины» о человеческом достоинстве, человеческой свободе и человеческой общности, поэтому оно привлекало гуманистов-интеллектуалов. Оно несло в себе «тень истины» о неисследованных глубинах человеческой психики, поэтому оно вызывало интерес таких ученых, как У. Джеймс. Оно, впрочем, имело привлекательность и для тех, кто жаждал превращения в человекобога, духовной избранности, ощущения своей собственной значимости, избавления от пустоты светской жизни, от поверхностного потребительства мещанского мышления.

По своим романтическим установкам неоиндуизм Вивекананды был прежде всего антимещанской, восстающей против всякой ограниченности системой мысли, и критика материализма буржуазной цивилизации, которую он называл «цивилизацией вайшьев» – торговцев, была не критикой определенной философии, а критикой психологии сытости хлебом единым. По всей вероятности, это самая общая причина его успеха у интеллектуалов Запада.

Применительно к Западу тоже, наверно, стоит различать универсалистский неоиндуизм как «новую религию» и как мировоззренческую систему, основанную на перетолковании веданты. И любопытно, что соотношение значимости той и другой, в сущности, оканчивается и в Индии и на Западе одинаковым. Как религиозное движение Миссия демонстрирует результаты весьма скромные по сравнению с возникающими в 60–70-е годы неоиндуистскими организациями. В США и Западной Европе членами организации являются приблизительно 3 тыс. человек⁸⁹. Отчасти это, по-видимому, связано с нехваткой саньясинов-индийцев, отчасти с тем, что за пределами Индии Миссия вообще не делает упор на формальном членстве, выступая более в роли религиозно-просветительской организации, избегающей непосредственной конкуренции с европейскими религиозными объединениями. Тормозит распространение неоиндуизма садханы и то обстоятельство (оно касается и Миссии, и Ауробиндо ашрама, и Общества божественной жизни, и Чинмайянанда ашрама), что предлагаемые ими методы самосовершенствования требуют достаточно длительных и упорных усилий со стороны адептов.

В то же время воздействие универсалистского неоиндуизма на различные сферы духовной жизни представляется достаточно значительным, причем нередко оно обнаруживается не столько в прямой форме (например, в литературных произведениях западных писателей), сколько в косвенной – в качестве сформулированного в его идейной системе методологического принципа отношения к рационализму, религии, науке.

Одним из наиболее ярких примеров косвенного воздействия служит попытка приложения принципа модернизации и универсализации индуизма к модернизации христианства, предпринятая методистским теологом Э. Хокингом – автором (совместно с Р. Джонсом) воззвания-проекта «Исследование о деятельности зарубежных миссий», составленного в 1930 г. и вызвавшего бурные дебаты христианских богословов. В этом документе Э.Хокинг, в соответствии с установками Вивекананды обозначив христианство как один из путей к истине, попытался соединить его с другими религиями. Он проводит параллели между христианством и другими религиями – прежде всего относительно мистических состояний, – и имен-

но на эти параллели предлагалось делать акцент в миссионерской деятельности. Иначе говоря, различные религии, по сути, рассматривались как варианты садханы, если использовать индуистский термин.

Невзирая на оппозицию со стороны протестантской ортодоксии, Э. Хокинг продолжал развивать свою точку зрения. В вышедшей в 1956 г. работе «Грядущая мировая цивилизация» он пишет: «Христианская вера не есть гипотеза, оспаривающая иные гипотезы: она существует, поскольку подтверждена личным опытом. Подтверждение содержит в себе позитивное свидетельство: "Этот путь есть путь к миру". То, что позитивно, не может нести в себе исключительности»⁹⁰. Мотив непротиворечия и глубинного единства дополняется суждением о необходимости преодолеть идентификацию христианства с западной культурой и использовать в религиозной практике сложившиеся в той или иной стране традиции, подчеркивается желательность заимствования из восточных вероисповеданий медитативной практики и идеи неперсонифицированности высшего духовного начала.

Заслуживает внимания и значение принципов универсалистского неоиндуизма для современного европейского религиоведения, в особенности его отрасли, занимающейся сравнительным анализом различных вероисповедных систем. Ссылка на О. Хаксли, возможно, прозвучит недостаточно убедительно, поскольку он был непосредственным членом калифорнийского отделения Миссии. Но в своем религиоведческом подходе он основывается не на постулате о духовной субстанции, а на понимании религии как «рабочей гипотезы», отвечающей или не отвечающей исторически духовным потребностям личности.

Примечательно выглядит реакция и религиоведов-христиан. Х. ван Штрален, которого мы уже упоминали выше, при характеристике «новых религий» Японии, дает заключительный анализ Тэнри кё и общую оценку перспектив распространения христианства на Востоке, прилагая к восточным вероисповеданиям неоиндуистское понимание религии как многообразного по форме поиска истины, хотя при этом христианству отводится особое место. Г. Меншинг, немецкий религиовед-компаративист, считает, что заслуга Вивекананды в истории религий состояла в выделении им мистицизма как промежуточного звена между религиозной догмой и ее рационалистической интерпретацией средствами человеческого языка⁹¹.

Канадский религиовед Г. Коуард выстраивает в своей работе, посвященной возможностям религиозного диалога, необходимые для него посылки в таком порядке:

1) во всех религиях содержится опыт реальности, превосходящий обыденный человеческий опыт;

2) эта реальность познается в многообразных формах, причем многообразие присутствует как в рамках одной религии, так и в совокупности всех религий; признание многообразия религиозного опыта необходимо для соблюдения принципов религиозной свободы и для учета ограниченности средств, с помощью которых оно описывается;

3) плюрализм форм в религии свидетельствует об их инструментальном, подчинённом характере;

4) формы ценны постольку, поскольку они верифицированы религиозным опытом, и в таком качестве могут рассматриваться как абсолютный источник истины;

5) следует соблюдать наставление буддизма, касающееся терпимости и сострадания, при определении взаимоотношений между религиями;

6) самокритичность в диалоге различных религиозных систем ведет к углубленному пониманию истин собственной религии⁹².

Практически повторяя многие положения неоиндуизма Вивекананды, Г. Коуард не отсылает к мировоззрению Свами, однако, так как ученый является специалистом именно по индийской религиозной философии, трудно не сопоставить его концепцию с неоиндуистским подходом к единству в многообразии.

В целом же мы склонны присоединиться к выводу Х. Френча: «Ни одно из последних движений в индийской религиозной традиции не сопоставимо по своей интеллектуальной зрелости с движением Рамакришны... С самого своего возникновения движение Рамакришны стремилось создать философию универсализма. Приверженцев этой философии было немало, и основанная на ней литературная продукция чрезвычайно обширна, хотя и не всегда достаточно глубока по своим теоретическим выкладкам. Нередко многое в ней выглядит наивным и становится банальностью, сводящей к многократному повторению утверждения поверхностного примирения противоречий по принципу: "Мы все идем одним путем"⁹³.

Суждение очень справедливое, ибо действительно эпигонский жанр стал достаточно распространенным среди последователей организации. Вместе с тем само эпигонство не есть ли свидетельство интеллектуальной силы некогда сформулированных тезисов? У бездарностей не бывает эпигонов.

АДАПТАЦИЯ НЕОИНДУИЗМА НА ЗАПАДЕ

С начала «неоориенталистского бума» на Западе прошло около двадцати лет, и это дает возможность сделать некоторые, хотя и в достаточной степени предварительные, заключения – какие из восточных религиозных движений приживаются на Западе в большей степени и что при этом происходит с данным движением или организацией, какую трансформацию претерпевает оригинальная восточная традиция на западной почве.

Если вопрос о социокультурных факторах, породивших «восточный бум», отчасти был уже освещен в работах советских специалистов, занимающихся проблемами современной религиозной ситуации в развитых капиталистических странах¹, то проблема трансформации самой восточной традиции в европейском и американском историко-культурном контексте в общем остается открытой. Определенные суждения по этому поводу, естественно, высказывались. Так, Л.Н. Митрохин пишет: «Восточные религии, перенесенные на иную социальную и духовную почву, претерпели серьезные изменения в своей идеологии, организации, социальных функциях. Это, строго говоря, специфически западные издания восточных оригиналов»². С его выводом в целом мы готовы согласиться, однако вопрос о конкретных идеологических и организационных изменениях автор в принципе не рассматривает.

Роль движения контркультуры

Множество учителей с Востока, приехавших в США и Западную Европу, создавало на первых порах впечатление поразительной всеядности современного западного религиозного и – шире – просто общественного сознания. Восточный мистицизм и магия распространялись не только в качестве «новых религий», но и на бытовом уровне (различные группы здоровья, основанные на восточной

методике), они проникали в искусство и даже в философские, эстетические и футурологические концепции. Однако насколько верно это впечатление? Скромные успехи «новых религий» Японии в их прозелитических усилиях позволяют утверждать, что западный мир, в сущности, не так уж неразборчив, как это могло показаться на поверхностный взгляд. Некоторые движения из той же Индии – лидера по числу поставляемых гуру – предпринимают столь же малоуспешные попытки к прозелитизму, как попытки Тэнри кё. В частности, довольно показателен пример Гаудиа мишн, организации, восходящей к той же ветви индуизма, что и Международное общество сознания Кришны, – к кришнаитскому бхакти, проповедовавшемуся в XVI в. Чайтаньей. К ней сначала принадлежал и сам основатель Международного общества сознания Кришны, выступивший впоследствии успешным конкурентом Гаудиа мишн, которая без особого восторга приняла популярность «общего учения» в интерпретации Свами Прабхупады. Наконец, бум «неоориентализма» практически не способствовал, как отмечает Х. Френч, усилению популярности и Миссии Рамакришны³.

Ситуация, сложившаяся в результате импорта «восточной духовности», отчасти напоминает ситуацию, сложившуюся к настоящему времени с импортом западных моделей развития на Восток: схлынула волна недифференцированного заимствования, какие-то элементы опыта прижились, какие-то отторгнуты – в одном случае стихийно, в другом жесткой административной рукой, что-то существует в гибридном, синтетическом виде. Четыре обретших максимальную популярность неоиндуистских движения с их в чем-то различной, а в чем-то и общей судьбой, с достаточно несходными учениями могут, думается, дать некоторое представление об итогах религиозного диалога между Западом и Востоком, развернувшимся в 60–80-е годы.

Хотя ранее мы и высказывали предположение, что Запад не так уж готов к некригическому восприятию восточных религиозных традиций, следует, однако, признать, что на определенном этапе – этапе экспериментирования элемент известной всеядности, по-видимому, все же присутствовал, иначе массированное нашествие восточных вероучителей просто нельзя было бы объяснить. Вызвало его к жизни явление, которое условно допустимо обозначить как фетишизация восточной духовности.

Распространение неоориенталистских движений в развитых капиталистических странах увязывается многими авторами, зарубежными и советскими⁴, именно с движением контркультуры, что подтверждают и непосредственные данные социологических исследований. В трех неоиндуистских движениях – Международном

обществе сознания Кришны, Миссии божественного света и Раджниш Фаундейшн – был достаточно велик процент бывших участников контркультуры⁵. Вместе с тем вряд ли корректно было бы абсолютизировать роль молодежи: она, как подчеркивает автор книги о «новых религиях» на Западе Дж. Нидлмэн, составила скорее авангард тех, кто искал «альтернативные алтари»⁶. Кроме того, сами установки контркультурного сознания были в трансформированном виде восприняты и многими лицами, не принимавшими непосредственного участия в движении. Однако именно в лоне молодежной контркультуры с ее тягой к экспериментированию и всякого рода поведенческим крайностям и шло то обширное и вначале малокритичное заимствование восточных религиозных моделей, впоследствии избирательно использованных более респектабельной публикой. Именно критическим установкам контркультуры адаптированные к западному сознанию неоиндуистские движения обязаны тем пафосом отрицания истеблишмента, который прослеживается и у Миссии божественного света, и у Международного общества сознания Кришны, и у Международного бюро саньясинов.

В известной степени ориенталистский бум возник на пересечении двух процессов: стереотипизации и фетишизации, порожденных контркультурным сознанием. Если фетишизация в сфере материального производства состоит в приписывании свойства быть товаром его конкретно-предметному воплощению, то в сфере духовного производства – в приписывании социального значения мировоззренческих символов самим этим символам – трансформация, к которой массовое сознание добавляет еще и свой элемент – упрощение, редуцирование этого символа, доходящее до стереотипизации.

Проиграв сражение с истеблишментом, молодежные движения протеста сумели тем не менее на достаточно широком уровне распространить представления о его антигуманности, несоответствии человеческой природе, репрессивности и т.п. Но то, что было ярко и талантливо показано в книгах идеологов движений, на уровне обывденного сознания принимало усеченный и схематический вид. Из рассуждений оставались только ярлыки, рисовавшие портрет «репрессивного социума» как вожделеющего главным образом материальных благ, помешанного на науке и технике, на индустриальном прогрессе (что грозило обернуться всемирной экологической катастрофой) и агрессивного, отчуждающего человека от его подлинной сущности, – ярлыки тем более прочные, что в принципе они вполне соответствовали действительности, субъективному восприятию государственно-монополистического капитализма многими критически настроенными к нему людьми. В итоге

же возникло нечто вроде персонификации системы социальных отношений, именуемой теми же участниками контркультурного движения «Социальной Машинной», «Системой», «Структурой», «Современной цивилизацией», «Коллективным целым» – некое «Общество-Лицо», «Общество-Трансценденция», нечто, обладающее известной самостью, однако успешно утрачивающее свои социально-классовые характеристики. Такого рода стереотипизация и персонификация вообще довольно характерны для ложного сознания, и за приписывание психологических качеств личности критиковал, в частности, Прудона К. Маркс: «... г-н Прудон персонифицирует общество; он делает из него *общество-лицо*, общество, которое представляет собой далеко не то же самое, что общество, состоящее из лиц, потому что у него есть свои особые законы, не имеющие никакого отношения к составляющим общество лицам...»⁷.

В усеченном виде основная оппозиция контркультуры, широко распространившаяся в 70–80-е годы также в средних городских слоях развитых капиталистических стран, приобрела в силу особенностей индивидуалистического сознания образ Человека-Личности против Общества-Лица, что уже само по себе довольно близко подводило к религиозному ее восприятию. «В религии люди превращают свой эмпирический мир в некую лишь мыслимую, представляемую сущность, противостоящую им как нечто чуждое»⁸. Здесь, однако, произошло как бы движение в обратную сторону: представитель массового сознания изыал из эмпирического мира собственную сущность и, чтобы доказать ее самоценность, проявил склонность к ее обожествлению или по крайней мере к максимальному возвеличению – тенденция, получившая среди социологов наименование «новый нарциссизм»⁹.

Еще одна ложная идентификация, восходящая опять же на широком уровне к контркультуре, была вызвана тем, что неудовлетворительные социально-политические и социально-экономические реалии воспринимались сознанием протестующей молодежи через призму культуры, откуда и пошло название движения. В результате «репрессивность» истеблишмента, бесчеловечность Системы были отождествлены с европейской культурой по сути так же, как в некоторых развивающихся странах неокOLONIALИЗМ отождествляется с европейской культурой, что, разумеется, тоже свидетельствует об упрощении истинного положения вещей. В контркультурном мышлении интеллектуализм, рационализм, индивидуально-личностный принцип, активность в социальной сфере, материализм, ориентированность на внешний мир, относительно жесткий и общий для всех моральный кодекс (черты, по мнению многих

культурологов, типичные для европейской духовной традиции) предстали как неотъемлемые качества Репрессивного социума. Конечно, нельзя сказать, что европейская культура не переживала и не переживает своих сложностей и кризисных явлений, но в данном случае, причем весьма в вульгаризованном, недифференцированном виде, был подвергнут сомнению весь духовный потенциал европейской цивилизации.

Оба эти процесса заставили контркультуру, а за ней и более широкую публику обратить свой взор на Восток, увидеть в нем некую спасительную альтернативу, тем более замечательную, что ее религиозная традиция в принципе давала гораздо больше возможностей для возвеличения своего «я», чем христианская традиция с ее идеей греховности человека.

К тому же институциональное христианство ассоциировалось у участников контркультурного движения и с истеблишментом и с западной культурой. Оно воспринималось многими как характерная фальшивая ценность «общества отцов» – фальшивая, поскольку при таком, например, относительно высоком уровне институциональной религиозности, как в США, принадлежность к той или иной традиционной конфессии в силу глубоко зашедшего процесса секуляризации – скорее свидетельство социальной благонадежности, знак респектабельности, чем подлинный жизненный ориентир, способный наполнить плоское буржуазное существование высшим, трансцендентальным смыслом.

Было бы неверно утверждать, что христианская традиция не сыграла своей роли в религиозном самоопределении контркультуры. Довольно широкий размах получило движение Иисуса, или Иисус-революция. Однако, на что обращает внимание, в частности, Л.Н. Митрохин¹⁰, восточные модели оказали важное трансформирующее воздействие и на контркультурные религиозные группы отечественного происхождения, что весьма естественно, поскольку отчетливо преобладающими тенденциями в религиозном поиске контркультуры были такие элементы, как 1) отрицание этических форм религиозности, постулирующих существование личного бога, в пользу пантеистического мировосприятия; 2) мистически ориентированный синкретизм, увлечение магией; 3) поиск экстаза, освобождающего импульсы подсознания, состояния «запредельности», «богослияния», достигаемого по принципу «здесь и сейчас»¹¹.

На неоориенталистские движения, следовавшие за контркультурой, ложилась серьезная нагрузка: во-первых сыграть роль переходных мостиков от контркультурного к конвенционально-буржуазному образу жизни; во-вторых, соединить критические установ-

ки, рожденные духовной атмосферой высоко развитого буржуазного общества, с неким специфически восточным духовным идеалом и вариантом самореализации; в-третьих, попытаться наладить отношения между равновеликими субъектами – Человеком-Личностью и Обществом-Лицом.

Первая задача касалась судеб непосредственных участников контркультурного движения, вторая и третья должны были быть решены в интересах более широкой публики, испытывающей, как и молодежь, острейшие психологические затруднения в необходимости ежедневно примеряться к работе Социальной Машины, не имея при этом возможности надолго отключиться от ее хода.

Традиционные ценности Запада и «восточный идеал»

Двум организациям, справившимся со всеми этими задачами, – Обществу трансцендентальной медитации, основанному в 1958 г. Махариши Махеш Йоги, и Международному обществу сознания Кришны, основанному в 1966 г. Бхактиведантой Свами Прабхупадой, была суждена долгая жизнь. Миссия божественного света, решившая первую и вторую, сходит с арены, выполнив свое назначение – переходного мостика. Наконец, очень своеобразно складывается судьба Международного бюро саньясинов, которое практически ограничилось только второй задачей, оказавшись, таким образом, недостаточно «функциональным». Общественность развитых капиталистических стран неоднократно предпринимала против наиболее «одиозных культов» различные акции, а вопрос о них обсуждался в Европейском парламенте. Международное бюро саньясинов – одно из немногих движений, против которого были приняты административные санкции.

Самой легкой, следовательно, стала вторая задача – соединение критических установок контркультурного сознания с «сугубо восточным» духовным идеалом и путем самореализации, легкой именно потому, что установки эти были весьма усеченными, а «сугубо восточным» идеалом оказались в конце концов или конвенционально-буржуазные, или те же контркультурные ценности, облаченные в восточные одежды.

Наиболее сдержанным в своих критических высказываниях был Махариши Махеш Йоги, ограничившийся главным образом рассуждениями о том, что современная цивилизация создает невыносимую нагрузку для человеческого сознания, делает его напряженным, «сдавленным», самого же человека – раздражительным (с

чем согласился бы любой психолог), отсюда соответственно происходят и все его беды, вплоть до войн и неразумного природопользования (что уже, разумеется, гораздо более спорно).

Перед тем как получить инициацию и священное знание, неопиты Миссии божественного света обязаны были по меньшей мере две недели провести в «дворцах мира» (так назывались обители-ашрамы), слушая ежедневно в течение 12 часов без перерыва незамысловатые по своему содержанию лекции. В них преобладали четыре-пять сюжетов: величие Гуру Махараджа (который «любовь, сама любовь; это он создал Иисуса и Будду; если у кого-нибудь из вас есть гуру, то едва он взглянет на Гуру Махараджа, как сразу же падет к его ногам»¹²); обещания немедленного блаженства и освобождения от всех внутренних тягот после получения священного знания; рассуждения о грязи и вульгарности человеческого тела; продажность, антигуманность общества, обманывающего человека относительно его подлинной сущности; примитивные рассуждения о милитаризме типа «все войны происходят от эгоизма отдельного человека и целого общества» и т.п.

Вот отрывок из «Книжки индийского мышления» Свами Прабхупады (в книгах, изданных, как и эта, на русском языке, мы сохраняем стиль автора): «Современная цивилизация значительно продвинулась в деле массового образования, но результатом этого явилось то, что люди стали более несчастны, чем когда-либо прежде... Современная цивилизация представляет собой водоворот активностей, предназначенных для того, чтобы скрыть непрерывные заботы материального существования... Целью современной материальной цивилизации является усиление материальной лихорадки, которая уже приблизилась к точке 42 – в форме атомной энергии. Тем временем глупые политики кричат, что в любой момент мир может взлететь на воздух. Таков результат продвижения в материальном знании и пренебрежения наиболее важной из областей жизни – культивирования духовного знания»¹³. Мы привели этот довольно длинный отрывок для того, чтобы показать «глубину» критики; он, как представляется, отчасти демонстрирует принцип «персонификации» системы.

А. Раджниш пишет: «...так называемая цивилизация – подделка, фальшивая монета... Цивилизация – штука, которая сводит вас с ума. Неужели вы не видите, что вся земля стала большим бедламом? Люди теряют свои души, люди больше не люди – они утратили себя, они утратили свою личность... Они только притворяются людьми. Они на самом деле маски... Это нельзя назвать цивилизацией, это какая-то мерзость»¹⁴.

Приведенные здесь выдержки довольно характерны, ибо пока-

зывают, за что в первую очередь каждый гуру критиковал современную цивилизацию: Гуру Махарадж за приверженность к «эго», Прабхупада – за материализм, Раджниш – за лицемерие и извращение человеческой сущности, за небрежение внутренним миром человека в пользу некой абстрактной социальности – черты столь же усеченные, сколь узнаваемые в конструкциях, создаваемых многими философами-компаративистами и другими мыслителями.

Что же касается каких-то социальных категорий, то в целом складывается впечатление, что Гуру Махарадж с ними незнаком, Свами Прабхупада третирует всякие «измы» как нечто неизмеримо низшее по сравнению с «сознанием Кришны», составив, впрочем, специально для потенциальных прозелитов из социалистических стран «ведийскую концепцию коммунизма»¹⁵, но в общем придерживается в своих книгах в этом вопросе нейтральных позиций. Раджниш долгое время был настроен откровенно прокапиталистически и антидемократично, критикуя все варианты социализмов – от «индийского» до «китайского», в том числе, конечно, и советский, и хвалил США за то, что они «не стремятся подавить политически ни одно государство»¹⁶, чем огорчал некоторых своих приверженцев, придерживавшихся левых взглядов. Собственно говоря, социальный идеал оказывается побочным по отношению и к общему духу учения каждого из этих деятелей, и к судьбе основанных ими организаций: в них попадают, естественно, не на основе определенных политических убеждений.

С этой выраженной у каждого по-своему усеченной и стереотипной критикой современной цивилизации связана одна идея, прослеживаемая довольно отчетливо во всех движениях, за исключением Общества трансцендентальной медитации. Это идея некоего отречения от современного мира, которое, как подчеркивается, есть прежде всего духовное состояние. «Саньяса – ступень самореализации, а не социальное положение»¹⁷, – считает Прабхупада.

Наиболее четко установка на отречение в доктринальном плане представлена в идейной системе Раджниша, что отразилось и в названии печатного органа общества – «Саньяс». В качестве религиозного идеала, на который должны ориентироваться его приверженцы, саньяс присутствует и в учении Международного общества сознания Кришны: «Тот, кто действует в сознании Кришны, – истинный саньясин, ведущий жизнь в отречении... Таким образом, он совершенно не привязывается к чему-либо материальному и для него становится привычным не искать другого счастья, кроме того трансцендентального, которое проистекает от служения Господу»¹⁸. У Миссии божественного света идеал отречения присут-

ствуует скорее подспудно, в самой идее ухода от прозелитов от «эгоистического мира» и переселения в коммуны.

Этот, казалось бы, аналогичный момент преломляется, однако, по-разному: отречься в первую очередь надлежит от того, что выносится в качестве главного порока современного общества, – в одном случае от «эго» как от сознания своей отдельности, в другом – от «чрезмерного материализма», понимающегося как ориентация на чувственное удовлетворение, приверженность земным благам, в третьем – от «извращенной сущности», навязанной цивилизацией в качестве маски, а по сути – от всех плодов социализации личности.

На практике это вылилось в чрезвычайно несходный облик каждого из движений: Миссия божественного света и Международное общество сознания Кришны – организации аскетического толка. Международное бюро саньясинов, напротив, проповедовало вслед за контркультурой принципы «телесного мистицизма», культ наслаждений, в особенности эротических, снискавших Раджнишу славу «сексгуру», а всему движению, пожалуй, наиболее скандальную и одиозную репутацию из всех «новых религий». Общество трансцендентальной медитации никаких особых ограничений и требований к образу жизни своих приверженцев не предъявляло, никакого особого морального кода не формулировало.

Разумеется, отречение от социальности не было самоцелью, оно ставилось как необходимое условие достижения сугубо восточного духовного идеала – осознания идентичности (или связи) своей души и космической духовной субстанции, – за которым должны были наступить блаженство и душевный мир. Это и в самом деле была традиционная установка индийского мистицизма, а все четыре организации, в сущности, представляли собой не что иное, как движения, рекламирующие различные методики садханы, пусть предельно упрощенные, но все же заимствованные, безусловно, из арсенала традиционной индийской психотехники и ориентирующие прозелитов на поиски мистического слияния с божеством – «творческого сознания» (М.М.Йоги), «сознания Кришны» (Свами Прабхупада), «божественного света и слова» (Гуру Махарадж), «сознания Будды» (Раджниш, хотя он для обозначения этого состояния употребляет и другие слова – самадхи, сатори, мокша, «чистое бытие» и т.п.). В то же время все они восходят к различным течениям внутри индийской традиции. Садхана М.М. Йоги зиждется практически полностью на мантра-йоге – достижении трансцендентального состояния через повторение в течение определенного времени «священных слов и слогов» с полной концентрацией на них сознания.

Этот же вариант в сочетании с некоторыми элементами кундалини-крийя (специфических дыхательных упражнений) применял и Махарадж, а в сочетании с бхакти-йогой – самозабвенной любовью к богу Кришне, вызывающей ощущение глубокой погруженности в него, – Международное общество сознания Кришны. Раджниш в общем базировал свое учение на тантризме – оргиастическом культе, одном из самых эзотерических в индийской традиции, некоторые из практик которого включали ритуальное нарушение кастовых запретов и табу как средство просветления и отрешенности от обыденного мышления. Применял он, впрочем, и иные варианты мистического психотренинга – экстатические «радения», дзэновские коаны, некоторые упражнения из раджа-йоги. В целом как преобладающую тенденцию можно выделить предпочтение Международным бюро саньясинов и Миссией божественного света групповых «занятий» (в последней считалось, что распевание мантры гораздо эффективней в присутствии самого гуру или одного из махатм – «старших чинов» в духовной иерархии организации); Обществом сознания Кришны – уравнивание между групповыми и индивидуальными, в зависимости от категории членства; Обществом трансцендентальной медитации – индивидуальные занятия.

В частности, с подходом к мистической практике было связано и то, что Общество трансцендентальной медитации не делало акцента на создание коммун, тогда как три первые организации изначально тяготели именно к структуре ашрамов, с жестким распорядком дня, дисциплиной и иерархией внутри сообществ. Позднее, однако, движение кришнаитов вводит несколько категорий членства: обители объявляются предназначенными прежде всего для тех, кто готовит себя в «брахманьи» – новую религиозно-интеллектуальную элиту человечества. Впоследствии задачи движения становятся и более расширенными, и более расплывчатыми – «распространение ведийского знания», «сознания Кришны», «брахманической культуры», которая «включает в себя честность, контроль чувств, терпимость, простоту, полное знание и полную веру в Бога»¹⁹ (ср. с приведенным выше определением «брахманской культуры», которое дает Аурубиндо).

В этой характеристике отчетливо просматривается ряд традиционных добродетелей среднего класса, на что совершенно справедливо обращает внимание Б. Моррис, назвав движение кришнаитов «контрконтркультурным», подчеркивая тем самым, что оно по своей этической направленности, несомненно, противостояло разнужданности контркультуры²⁰. Трезвенность и аскетизм проповедовала также и Миссия божественного света, поэтому слова Б. Мор-

риса вполне могут быть отнесены и к ней. Обе организации отличается то, что некоторые авторы обозначают как фундаменталистский дух, К. Клостермайер пишет: «Во многом движение Харе Кришна на Западе (если отвлечься от его внешних индийских культурных атрибутов) более напоминает пуританское движение британских пиелистов девятнадцатого века, чем типично индийское религиозное движение. Представления о порядке, чистоте, умелой и упорной работе и буквальном исполнении всех приказаний наставника вряд ли имеют какую-нибудь аналогию в истории традиционных религий Индии»²¹. С последним пунктом этого перечня вряд ли можно согласиться, однако в целом канадский ученый совершенно справедливо подметил черту, выделившую движение западных кришнаитов из многих других ориенталистских движений, в том числе и из неоиндуистских, — его «христианоподобие», проявившееся не только в пиегистских аспектах, но и в сфере самого учения, что разводило его уже и с Миссией божественного света.

Еще более отчетливо традиционные ценности были представлены в установках Общества трансцендентальной медитации. Махариши Махеш Йоги утверждал, что предлагаемая им практика способствует облегчению стрессовых состояний, улучшает мыслительные способности, содействует успеху в обществе и облегчает контакт с другими людьми, что несомненно приведет и к улучшению экономического положения. Он требовал признания своего движения как прежде всего оздоровительного по целям и задачам, отделенного от религиозных чувств, обеспечивающего эмоциональную разрядку в результате положительного психического воздействия мантры.

Что же касается Международного бюро саньясинов, то оно синтезировало восточную духовность с установками контркультурного сознания, которое Ю.Н. Давыдов и И.Б. Роднянская сопоставляют с ломпенским сознанием. Характеризуя контркультуру, эти авторы пишут: «Возникнув в результате процесса социального разложения, она и в сфере культуры не могла обрести иного способа бытия, кроме разлагающе-деструктивного, ибо для нее не существовало ничего святого, ничего абсолютного; все разъедалось скептически-софистической рефлексией. В основе этого всеразъедающего богемного скептицизма лежала радикальная нечестность (если не сказать, бессовестность) интеллекта: расчет на жизнь в качестве "исключения из правила" в мире, где это правило господствует и не может не господствовать, ибо он существует как раз за счет сохранения этого правила»²².

Таким образом, каждое из движений в той или иной мере несло в себе элемент, знакомый западноевропейскому сознанию, одна-

ко в трех случаях это «знакомое» было традиционно-буржуазным, в одном же сопрягалось с социально-нигилистической линией поведения и скорее фиксировало негативистские установки контркультуры, чем облегчало переход от нее к конвенционально-буржуазному образу жизни. Восточная духовность в этом случае как бы санкционировала систематическое и сознательное нарушение общепринятых норм; доминирующие в любом обществе мораль и конформизм как тип поведения зло высмеивались. Именно такой вызов обществу считался признаком «просветленной души».

«Христос (в данном контексте синоним для обозначения всякого просветленного вообще. — А.Т.) всегда бунтарь. Ничто не может изменить его, ничто не может погасить его бунт. Его бунт нельзя остановить, ибо он направлен не против кого-то конкретного; он происходит потому, что его сознание свободно. Где бы на его пути ни встретился барьер, он взбунтуется против него. Если бы Иисус явился сегодня, христианам он бы не понравился... Они поступили бы так же, как иудеи. Сегодня христиане стали частью истеблишмента, и они не смогли бы поступить иначе»²³.

Три организации, пропагандирующие некие принятые ценности и нормы поведения, обеспечивали вследствие общего с контркультурой мистического элемента плавный отток ее бывших членов в «общество отцов». Особенно эффективной в этом плане оказалась деятельность Международного общества сознания Кришны и Миссии божественного света, которые благодаря своим коммунальным формам превратились на определенном этапе в нечто вроде наркологических клиник, где прием наркотиков заменялся экстазическим эффектом от мистической практики, а железная дисциплина и изоляция адептов от внешнего мира безусловно способствовала воздержанности бывших хиппи. Роль же Общества трансцендентальной медитации в этом аспекте, пожалуй, была относительно невелика именно из-за отсутствия в нем коммунальных форм. Хотя Махариши Махеш Йоги был открыт именно контркультурой в лице ее кумиров — ансамблей «Битлз» и «Роллинг стоунз» (до этого занимался миссионерством на Западе около десяти лет без особого успеха), он, в сущности, после этого «открытия» стал скорее наставником широкой публики, чему в немалой степени содействовали отсутствие требований сменить образ жизни, акцент на индивидуальных мистических упражнениях и терпимое отношение к другим религиозным группам.

В движении кришнаитов наряду с коммунальными формами сравнительно быстро возникает установка на пребывание человека

в его наличном социальном качестве, а отрешенность от мира начинает трактоваться как психологическая к нему непривязанность. Труд кришнаиты рассматривают как одну из форм служения Кришне: любая работа есть благо, если она выполняется усердно, без мысли о материальной награде и посвящается любимому божеству. Иными словами, в индуистском обрамлении воспроизводятся трудовая этика и мирской аскетизм протестантизма.

Особенно же интересно, что при пересадке на западную почву в кришнаизм в интерпретации Прабхупады вводится нечто вроде научно-фантастического элемента (путешествия по материальным и духовным галактикам, доступные пребывающим в « истинном сознании Кришны ») и происходит отчетливо выраженная христианизация не только языка, но и некоторых элементов доктрины.

Приведем два отрывка из сочинений Прабхупады, которые выглядят так, будто взяты из популярной христианской литературы. « Господь полностью поддерживает своих непорочных преданных и направляет их постепенно к совершенству боголюбви. Как вождь своих преданных (христианин сказал бы "пастырь". – А.Т.), Он в конечном счете награждает желаемым результатом преданного служения, даря Себя в обмен (возникает несомненная ассоциация со святыми дарами евхаристии. – А.Т.). Преданные Господу, благодаря Его беспричинной милости могут лицезреть Господа »²⁴. « ...Преданный молит Господа, чтобы выправить Его через сердце (опять же отчетливая ассоциация с одним из христианских псалмов: "Сердце чисто созижди во мне, Боже, и дух прав обнови во утробе моей". – А.Т.). Ошибаться свойственно человеку... Единственным излечивающим средством, применяемым против таких неведомых грехов, является самоотдача себя лотосным стопам Господа с тем, чтобы он мог направлять обусловленную (у христиан было бы "пораженную грехом". – А.Т.) душу. Господь имеет на попечении полностью отдавшихся преданных. Таким образом, все проблемы разрешаются простой самоотдачей Господу и действиям по указанию Господа. Указания даются искреннему преданному двумя путями. С одной стороны, через святых, через Писание и духовного учителя, с другой – через Самого Господа, который находится в сердце каждого »²⁵.

Мотивы любви и милости, как и образ появляющегося в сочинениях Прабхупады « духовного неба », во многом параллельны христианскому мировосприятию. В традиционном кришнаизме, шедшем от Чайтаньи, эти мотивы любви имели явно выраженный эротический оттенок: она сравнивалась со страстным чувством пастушки Радхи к Кришне, нарушающей все традиционные предписания. У Прабхупады данный оттенок практически изгоняется,

равно как и свойственное Чайтанье равнодушие к социальным установлениям. Прабхупада, напротив, говорит о необходимости социальной иерархии: « Факт тот, что должен подчиниться, несмотря на то, кому подчиняешься, – монархии, демократии, аристократии или диктатуре. Нельзя жить не подчиняясь »²⁶. Подчинение Кришне – высшая форма из всех « подчинений ».

Настойчиво и многократно подчеркивает Прабхупада и личный характер божества, с чем, однако, в духе индуизма сочетается своеобразный пантеизм, разлитость энергии Кришны не только в духовном, но и материальном мире. « Духовные планеты », о которых он много пишет, напоминают христианский рай, хотя пребывание на них временное, ибо сохраняется индуистский догмат кармы. Христианизированный кришнаизм Прабхупады, в сущности, столь же синкретичен, как и христианизированный синтоизм некоторых « новых религий » Японии; в нем также сохраняется идея неразрывной связи творца и человека, их взаимопроникновение, и исчезает свойственный христианскому мировидению трагизм пораженного грехом бытия. Самый грех понимается как своего рода материальная нечистота; утрачивается метафизичность, свойственная этому понятию в христианстве. Заслуживает внимания и следующее: если вначале Прабхупада без особого одобрения относился к благотворительности, то с течением времени организация перестраивается и проявляет в этом отношении немалую активность.

Два другие движения, Миссия божественного света и Международное бюро саньясинов, продолжали отчетливо тяготеть к коммунарным формам. Связано это было не только с особенностями их мистической практики и « трудовыми пожертвованиями » (системой оплаты за учение), но и с тем, что выполнять принятые нормы, находясь « в миру », было затруднительно. В первом случае требовалась ежедневная встреча с кем-нибудь из махатм для отчета о действиях, совершенных в целях ликвидации « эго », что достаточно сложно для живущих вне ашрама. К тому же сама двухнедельная « индоктринация » немало способствовала последующему разрыву неофита с « эгоистическим обществом » и влекла его в « мир любви » – ашрам.

Установкам на раскрепощение, проповедовавшимся Раджнишем, тоже легче было следовать в обществе других раскрепощающихся, чем в мире, принимавшем именно те нормы, от которых должно было избавиться. Даже настроенный в целом благожелательно к « раджнишизму » Б. Муллан, касаясь эффекта групп « секс-терапии » и « терапии насилия », замечает: « Остается большим вопросом, можно ли вынести полученное в результате подобного опыта освобождение в обычное общество »²⁷.

Система, по которой шло примирение «божественного я» прозелитов неоиндуистских движений с истеблишментом, включала два аспекта. Первый был связан с изменениями в мировосприятии индивида, второй – с воспроизводством в нетрадиционной, фетишизированной-восточной форме общепринятых ценностей европейской культуры.

Если Общество трансцендентальной медитации, на наш взгляд, ограничилось эмоциональной разрядкой, эффект от которой усиливался самовнушением – верой в идеал восточной духовности, то Международное общество сознания Кришны и Миссия божественного света создавали своеобразную религиозно-мистическую параллель тем процессам, которые советские исследователи признают характерными для социально-психологических тенденций государственно-монополистического капитализма, а именно формированию особого типа индивидуалистической личности, выросшей на почве острейшего отчуждения. «Тенденция к складыванию подобного типа индивида означает регрессное "преодоление" многих существенных свойств личности, добытых и развитых на долгом мучительном пути предшествующего социально-исторического прогресса, именно тех свойств, которые позволяли воспринимать отчуждение как невыносимое негативное состояние»²⁸.

В светской сфере такой результат достигается всеохватывающей бюрократической регламентацией поведения человека, скрытым манипулированием им гигантскими государственно-монополистическими механизмами, включением в систему корпоративной иерархии, формализованных коллективов, возвратом к своего рода патернализму и искусственно поддерживаемым личным зависимостям. Система наставничества, предусматривающая полный контроль учителя над душой ученика, самоидентификация последнего с коллективом единомышленников, многообразные поведенческие и духовные ограничения вкупе с психогенным эффектом мистических техник, по сути, имели ту же самую направленность на ликвидацию механизмов, позволяющих человеку ощущать свою «особость» и страдать от того, что эта «особость» не вписывается в окружающий мир. Теснейшая психологическая привязанность к некому общему целому (как к реальному, в виде организации и ее главы, так и к «божественному началу», манифестировавшемуся в специфических психических состояниях адептов), привычки беспрекословного и бездумного повиновения старшим по статусу как бы воспроизводили докапиталистический тип мироощущения и поведения. Поэтому характеристика такого состояния, как регрессное преодоление личности, выглядит несомненно справедливой. Подготовленный подобным образом субъект был готов, по

крайней мере на определенный период, вновь подключиться к Социальной Машине, не испытывая при этом особо тягостных душевных коллизий.

По существу, эти же механизмы использовало и Международное бюро саньясинов, но внушавшиеся им модели поведения, будучи прямо противоположными буржуазной (да и не только буржуазной, но и просто общечеловеческой) норме, были способны скорее подготовить человека к роли идеального члена уголовной банды, чем сделать из него колесико Социальной Машины. «Бхагван» Раджниш и его приближенные воспитывали своих прозелитов, откровенно пренебрегая интересами буржуазного «спокойствия и порядка», и это не могло, разумеется, вызвать какие-либо симпатии со стороны властей.

В этом плане судьба каждого из неоиндуистских движений на Западе выглядит довольно логичной. Д.Е. Фурман, рассматривая процесс подключения к американской идеологической системе вероисповеданий, приносимых иммигрантами, отмечает, что условием, необходимым для признания их респектабельности и равноправия была утрата ими специфических социально-политических пристрастий, перестройка пропаганды и структуры в соответствии с доминирующей системой ценностей. «В США множество религий, но в сфере этики и политики отличия между ними ничтожны. В такой системе внешне крайне решительный и психологически трудный выбор, например переход из католиков... в мормоны... оказывается просто передвижением внутри системы. Выйти же за пределы такой системы оказывается весьма трудно»²⁹.

Фактически то же происходило и при адаптации на американской и европейской почве неоиндуистских движений. Общество трансцендентальной медитации (ТМ), с самого начала избегавшее социального экстремизма, быстрее всех обретает в американском обществе высокий престиж. Его практику медитации вводили в школах, в учреждениях, на военных базах как средство снятия стрессовых состояний, как простейшую методику аутотренинга. Американский конгресс выдает о ТМ положительное заключение. Хотя бум вокруг нее, созданный связью Махариши с «Битлз» и «Ролинг Стоунз» давно прошел, трансцендентальная медитация, пропагандируемая как средство достижения большей гармонии с окружающим миром, не умирает. А. Бэнкрофт заключает очерк, посвященный Махариши, следующими словами: «Возможно, для современного человека это действительно способ решить проблему. Из всех свидетельств явствует, что ТМ может внести определенный вклад в лечение заболеваний, вызванных стрессами, гипертонии и наркомании...»³⁰. М. Фелан расценивает ТМ как некую новую

традицию, введенную для того, чтобы компенсировать чувство фрустрации, возникающее из-за сбоя в работе других компенсаторных механизмов (к каковому он относит систему личностных связей, традиционные церкви, американскую «гражданскую религию земли обетованной»)»³¹.

Международное общество сознания Кришны, сыграв роль наркологических клиник для бывших хиппи, менявших психоделическую экзальтацию на медитативную заурядность, начинает активно перестраиваться в соответствии со стандартами для христианской культуры моделями организации религиозных движений, широко практиковать благотворительность и, по сути дела, пропагандировать в религиозной оболочке индуизма конвенциональные ценности современного буржуазного общества. Что же касается очень умеренной дозы социального критицизма, наличествующего в некоторых положениях учения Прабхупады, то в условиях стабильной социально-политической системы он в конечном счете также способствует интеграции буржуазного общества, переводя социальное недовольство в религиозный канал «внутренней отстраненности».

Миссия божественного света, в которой традиционные буржуазные ценности были представлены ограниченно, мистическая практика была чрезмерно обременительной, а доктрина чрезмерно абсурдной и примитивной, сходит с арены вместе с движением контркультуры, чему в немалой степени способствовал и разыгравшийся в семье Гуру Махараджа скандал, широко освещавшийся прессой.

Международное бюро саньясинов, воскресившее в тантрической форме контркультурные установки, вызывало особое негодование со стороны христианских организаций – не только потому, что проповедовало откровенный аморализм, но и потому, что Раджниш замахнулся на центральный элемент в христианстве – доктрину воскресения, заявив, что Христос не умер на кресте, а отправился в Кашмир, где обучался медитации. Противостоящее доминирующим этическим нормам и буржуазно-либеральным ценностям движение, пытающееся к тому же еще и политически утвердиться через выборы в местные органы власти в Орегоне (за счет подкупа криминальных элементов), вызывало раздражение не только соседей-фермеров, но и центральной администрации, сначала долго тянувшей с выдачей Раджнишу визы на постоянное жительство, а затем просто выдворившей его с максимально возможным унижением из Соединенных Штатов Америки.

Универсалистский неоиндуизм и «калифорнийский индуизм»

Необходимо ответить еще на один вопрос: в каком отношении находится «калифорнийский индуизм» (так нередко называют пользующиеся преимущественной популярностью на Западе неоиндуистские движения) к просто индуизму? Для одних авторов их преемственность выглядит чем-то само собой разумеющимся и не требующим специальных обоснований, другие, напротив, называют его «дешевой имитацией индуизма» для Запада, отрицая какую-либо связь «индийской» и «калифорнийской» форм.

На наш взгляд, «калифорнийский индуизм» генетически связан прежде всего с универсалистским неоиндуизмом, выступая как бы его естественным продолжением и одновременно антитезой, в той мере, в какой государственно-монополистический капитализм отрицает духовно свою предшествующую фазу. Это индуизм, подчинившийся требованиям и принципам духовного производства современного западного общества, индуизм космополитизированный и коммерциализированный. Тем не менее возрастает он именно на базе универсалистского неоиндуизма, с которым его роднят как внекастовый принцип распространения, главные фигуры – гуру и саньясин, акцент на садхану, так и ряд общих положений.

Прежде всего следует назвать апелляцию к тому понятию, которое универсалистский неоиндуизм обозначил как «санатана дхарма» – «универсальная религия», мистический опыт богостигжения, присутствующий во всех религиях, а также признание определенной истинности всех религий. Однако по сравнению с универсалистской трактовкой заметно довольно значительное смещение акцентов. Во-первых, истинность эта понимается прежде всего как наличие неких общих тезисов в учениях и деятельности основателей религий. Ссылки на священные книги разных народов особенно характерны для Раджниша и Махараджа. Впоследствии же, согласно утверждениям калифорнийских гуру, организованные религии деградировали (яростней всех обличает догматизм, лицемерие, «репрессивность» ныне существующих религий Раджниш), и в настоящее время санатана дхарма доступна только тем, кто приобщается к возглавляемому им движению. В наименьшей степени критика ныне существующих систем выражена у кришнаитов, у М.М. Йоги она вообще отсутствует.

Во-вторых, по сравнению с универсалистским неоиндуизмом, подчеркивающим мистицизм более как принцип мировоззрения, как стремление к некоей общей для всех религий цели, в движении

ях, распространяющихся прежде всего на Западе, различные религии подгоняются под изобретенную данным гуру конкретную практику мистицизма, причем нередко, в особенности у малограмотного Махараджа, искажение смысла выглядит вопиюще. Так, слова Иисуса Христа: «...Кто умалится, как это дитя, тот и больше в Царстве Небесном; И кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает» (Матф. 18, 4–5) трактуется следующим образом: «Люди, которые принимают Гуру Махараджа – пятнадцатилетнего ребенка, выполняют это указание Христа»³², а неоднократно возникающий в Евангелии мотив света связывается с галлюцинациями, возникшими, по-видимому, у многих приверженцев движения.

При внимательном рассмотрении ссылок Гуру Махараджа, Раджниша и Прабхупады на другие религиозные течения можно заметить одну любопытную деталь: они практически никогда не апеллируют к представителям индуизма универалистского, а если и вспоминают, то лишь для того, чтобы высказаться в их адрес критически. Например, Свами Прабхупада раздражается хотя и бездарной, но недвусмысленной филиппикой: «Нигде, ни в одном авторитетном писании не упоминается, что независимо от того, что он делает и кому поклоняется, в конечном счете каждый достигает одной и той же цели. . . Такие глупые теории предлагаются доморощенными мастерами. . . Истинный духовный учитель не может сказать, что все пути ведут к одной и той же цели и что каждый может добраться до конечной цели поклонением полубогу, или Всевышнему, или кому-то другому по собственному желанию. . . Однако временные (в противопоставлении "санатана" – "вечный". – А.Т.) так называемые учителя говорят, что любой билет может доставить человека к высшей цели. Такие светские и соглашательские обещания притягательные для множества глупых созданий, которые будут гордиться процессом самодельной духовной реализации»³³.

Такое неприятие можно объяснить тем, что «американские» гуру создают свои учения, отталкиваясь в первую очередь именно от индуизма универалистского, именно его искажают, адаптируясь к требованиям западной публики. Здесь обнаруживается, как мы предполагаем, нечто вроде тенденции, свойственной многим не очень честным идеологам – дискредитировать то, откуда происходят заимствования, или по крайней мере вовсе не ссылаться на источник «вдохновения», дабы представить себя оригинальным и уникальным творцом. Примечательно, что и представители организаций универалистского индуизма относятся ко всем четверем фигурам, прославившимся на Западе, весьма неодобрительно, отчасти, по-видимому, потому, что видят в них некую пародию на самих себя, вульгаризацию и опошление своего учения. Из универалист-

ского индуизма в неоиндуизм «западного образца» переходит в искаженном виде и ряд положений – система варн перетолковывается как система профессиональных страт, не являющихся наследственными (у Раджниша и Прабхупады).

Некоторые из подобных переосмыслений выглядят в устах Раджниша откровенно циничными. Так, со всей обстоятельностью, со ссылками на Будду, Кришну, Джину Махавиру – царских сыновей, выросших в холе и роскоши (что в мифологической истории, связанной с Кришной, воспитывавшимся в семье пастухов, – откровенное искажение), он доказывает, что только «человек насытившийся» способен к религиозному прозрению – логика, вполне соответствующая мироощущению его прозелитов, вышедших из состоятельных слоев общества. И в то же время это, по сути дела, пародия на слова Вивекананды: «Когда кто-то насытится бхогой (удовлетворение материальных потребностей. – А.Т.), тогда он поймет и полюбит красоту йоги»³⁴, означавшие в конкретно-исторических условиях Индии рубежа веков требование ликвидации ужасающей нищеты ее масс как совершенно необходимой предпосылки для духовного развития.

По сравнению с неоиндуизмом Миссии Рамакришны, Ауробиндо ашрама, Общества божественной жизни отмечается также резкий сдвиг от универсализма на сторону космополитизма. Ни о каком сочетании и гармонии национальных традиций речи никто не ведет. Раджниш, более того, обрушивается на все традиции как порождение «репрессии», как нечто отягчающее сознание человека, противопоставляя им «открытость» и «спонтанное развитие». Свами Прабхупада вещает, что «благодаря культивированию невежества одуроченные люди создали отдельные нации, чтобы получить возможно больше чувственных наслаждений за эти короткие годы. Такие глупые люди составляют различные планы, чтобы как можно лучше разделить нации; в конечном счете это большая нелепость»³⁵. Раджниш непрерывно повторяет, что считать себя немцем или индийцем – это форма невроза, вообще же в адрес Индии с его уст срываются преимущественно выпады. Прабхупада, правда, склонен к прославлению индийской культуры, но вся она у него сведена к собственной интерпретации ведийских текстов и кришнаизма. Гуру Махарадж вопрос о культуре не поднимает, как и вопрос о своей связи с индийской традицией, скорее он всячески подчеркивает, что проповедуемое им знание не имеет «родины».

Опять же отчасти особняком стоит М.М. Йоги, который, отметив достижения индийской спиритуальности, честно признается, что видит свою задачу в том, чтобы упростить их и сделать их доступными для неиндийца, ведущего активный, светский образ жизни.

Наконец, все эти движения объединяет то обстоятельство, что они представляют собой коммерческие предприятия, хотя и организованные неодинаково. Наиболее незамысловат в этом плане (и по-своему, по-коммерчески честен) Махариши. За 20 ф. ст. человек получал соответствующую его возрасту, знаку зодиака и прочему мантру, и на этом дело заканчивалось (цена упала по сравнению с 1967 г., когда стоимость мантры была равна в Англии средне-недельной заработной плате ³⁶). Международное общество сознания Кришны обязывало своих членов отдавать часть заработной платы (до половины) в пользу организации, мотивируя тем, что это способ совершить два богоугодных дела: сокращать свои «материалистические» желания и способствовать расширению движения, распространяющего «истинное учение о Кришне», т.е. денежные взносы трактуются как служение самому Кришне. «Брахманы», живущие в коммунах, занимаются сельскохозяйственным трудом, но это скорее реклама (и пожалуй, своего рода оздоровительная процедура) пасторального начала в движении, чем источник непосредственных доходов, которые, судя по возводимым роскошным зданиям храмов, прекрасно оформленным многочисленным изданиям, весьма велики.

Особенно огромны, по всей видимости, были капиталы Раджниш Фаундейшн, возросшие с 23 млн. долл. в 1982 г. (по данным самой организации) минимум в 3 раза ко времени ареста и высылки ее главы в 1985 г. ³⁷. Создавались они, как и миллионы Миссии божественного света, за счет «трудовых пожертвований» ашрамитов – безвозмездного труда, что объявлялось выражением любви к Бхагвану или Гуру и служением ему (гурусева).

Этот патриархально-родовой по своему происхождению обычай сложился еще в ведийский период, когда мальчишки-брахманы во время обучения жреческим обязанностям жили в доме своего наставника вместе с его семьей (гурукула) и помогали ему в ведении хозяйства в благодарность за науку. В институте саньясинов, воспринявшем служение учителю, он трансформировался в поклонение ему и безоговорочное исполнение его приказаний, в заботу о нем, что вполне естественно, ибо никакого особого хозяйства у саньясинов не предполагалось. Если же вопреки норме оно все-таки существовало, в виде земельных пожертвований обители и ее настоятелю-маханту со стороны богатых почитателей, то работали там не его ученики, а живущие на соответствующих территориях крестьяне ³⁸. Самим саньясином традиция предписывала заниматься исключительно духовными упражнениями и питаться подаянием. Ситуация изменилась только после предпринятой Вивеканандой реформы, однако благотворительная и просветительская дея-

тельность индуистских саньясинов рассматривается как служение обществу.

Операция, которую произвели «гуру-коммерсанты», состояла в сочленении трудовой деятельности прозелитов, обретавших статус саньясинов («преми» – «любимых») у Махараджа, с идеей служения учителю. Объяснявшийся в традиционных терминах и восходящий к глубокой архаике принцип приводил на практике к возникновению религиозных ТНК, отделения которых создавались по всему свету. Товарами были продукты духовного производства – издававшиеся организациями книги, записи «медитативной музыки», фильмы и различного рода услуги (варианты экзотической терапии, рестораны, ремонтные и прочие мастерские). И Международное бюро саньясинов, и Миссия божественного света успели даже выпустить свои акции.

В сущности, с тем же «коммерческим духом», который, по словам Б. Муллана, прошедшего в одном из ашрамов Международного бюро саньясинов определенное время, резко отличал его от коммун хиппи, связаны и некоторые черты «калифорнийского индуизма». В противоположность универалистскому индуизму адаптированные к западной почве организации претендуют на монополию в производстве индуистских психотехник и учений, осылая конкурентов язвительными замечаниями или просто грубой бранью. Ориентированные на созревшего потребителя гуру реализуют свой товар так же, как навязывают свою продукцию все другие предприниматели – через систему рекламы. В этом особенно преуспел Махариши, появление которого на публике нередко напоминало бродвейские шоу.

«Частная собственность не умеет превращать грубую потребность в человеческую потребность. Ее идеализм сводится к фантазиям, прихотям, причудам. . . каждый продукт является приманкой, при помощи которого хотят выманить у другого человека его сущность – его деньги; каждая действительная или возможная потребность оказывается слабостью, которая притянет муху к смазанной клеем палочке. . . каждая нужда есть повод подойти с любезнейшим видом к своему ближнему и сказать ему: милый друг, я дам тебе то, что тебе нужно, но ты знаешь *conditio sine qua non*, ты знаешь, какими чернилами тебе придется подписать со мной договор; я надуваю тебя, доставляя тебе наслаждение. . . промышленный евнух приспособливается к извращеннейшим фантазиям потребителя, берет на себя роль сводника между ним и его потребностью, возбуждает в нем болезненные вожеления, подстергая каждую его слабость, чтобы затем потребовать себе мзду за эту дружескую услугу» ³⁹.

Эти слова К. Маркса как нельзя лучше подходят для описания процесса трансплантации неоиндуизма в развитые капиталистические страны. Действительная, но смутно представляемая потребность протеста против государственно-монополистического истощения выступала первичным началом и в силу фетишизации сознания превращалась в «слабость» неопитов, которых вовремя подстерегли духовные сводники Запада и Востока. Причем по крайней мере в двух случаях последние придавали фантазиям потребителей вид «болезненных вожделений» в самом прямом смысле слова. Группы «секс-терапии» и «терапии насилием», приводившие к телесным повреждениям, и галлюциногенные медитации, заканчивающиеся психическими расстройствами, вызывали бурную реакцию негодования общественности.

Столь же естественна с этой точки зрения и космополитизация учений, составляющая одну из важнейших особенностей процесса духовного производства при капитализме. «Возвышенная идея, в которой для него раскрывается весь мир, — это идея рынка, *мирового рынка*»⁴⁰. И в таком своем качестве космополитический индуизм, естественно, перестает как бы то ни было защищать интересы почвы, его породившей: исчезает «защитная» функция процесса аккультурации, остается лишь «наступательный» рефлекс, мало отличающийся по своему социальному смыслу от «наступательного» рефлекса любого монополиста, которому в принципе безразличны национальные интересы.

«НОВЫЕ РЕЛИГИИ» —
«ФАНТАСТИЧЕСКАЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ»
СОВРЕМЕННОГО МИРА

До сих пор, характеризуя модернизированные разновидности религии, возникшие на базе восточных традиций, мы уделяли преимущественное внимание их соотносительности с условиями духовной ситуации в тех обществах, где они проявили себя как особь, отличный от предшествовавших тип религиозного движения, выражающий духовные потребности и устремления определенных общественных слоев. Однако, как отмечалось в начале работы, есть еще и другая сторона: они во многом — и «общая теория» современного мира, с его специфическими противоречиями, его, если употребить слова К. Маркса, сказанные применительно к иной эпохе, «энциклопедический компендиум, его логика в популярной форме, его спиритуалистический *point d'honneur*, его энтузиазм, его моральная санкция, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания», превращающие в «фантастическую действительность»¹ порождаемые им способы самовосприятия человека.

Подчеркнутый К. Марксом элемент всеобщности приобретает в нынешних условиях иное звучание. «Новые религии» кристаллизуют в своей структуре ряд общих для современного этапа развития моментов в положении и мироощущении человека. «Религия — сфера "общего", — пишет Б. С. Ерасов, — и насколько бы условным и относительным ни было это "общее", оно ограничивает возможность утверждения частного как господствующего принципа в обществе. Таким образом, она может обслуживать интересы разных групп и социальных слоев, хотя и в разной степени... Религиозный институт, включающий веру и культ, обеспечивает единение, согласование, примирение разнородных, часто враждебных или равнодушных друг к другу элементов»².

Это суждение, справедливое для религий, возникших в докапиталистический период, уже с очень большими оговорками может быть отнесено к протестантизму, существующему в виде много-

численных сект и деноминаций, становление которых проходило по мере того, как та или иная социальная группа в составе вступившего на путь капиталистического развития европейского мира начинала осознавать и выражать свои специфические интересы в религиозной форме. В этом смысле «новые религии» отчасти напоминают секты. Выше уже приводилось высказывание Ф. Икадо, отмечавшего отличия «горизонтального» распространения этих религий от «вертикального состава» религий «старых». Та же горизонтальность, с известной легкостью перешагнувшая национальные, культурные границы, но столкнувшаяся с большими затруднениями при попытке преодолеть социально-классовый барьер, обнаруживается и у универсалистских неоиндуистских движений.

Согласно эмпирическим исследованиям, неоориенталистские движения на Западе практически не затронули молодых рабочих, поддерживавших вместе с тем некоторые элементы «новой левой» идеологии и контркультуры³. Не проявляют особого интереса к неоиндуизму и народные массы в Индии, хотя за этим, разумеется, кроются иные причины. Более того, нередко даже в рамках одной разновидности «новых религий» просматривается более узкая специализация. Так, Сока гаккай – самая «молодежная» из всех в Японии, Тэнри кё – самая «крестьянская», высшие слои среднего класса тяготеют преимущественно к ПЛ Кёдан и Сэйтё-но-из. В западных вариантах неоиндуизма отчетливо просматривается возрастная дифференциация: Миссия божественного света была почти исключительно организацией тинэйджеров, в то время как Международное бюро саньясинов охватывало в основном лиц от 30 до 40 лет.

Иначе говоря, «новые религии» в чем-то оказываются более узкими образованиями, чем протестантские секты, а в чем-то гораздо более широкими, ибо порождены эпохой, когда через призму частных элементов со все большей интенсивностью начинают проступать черты всечеловеческого, а не только цивилизационного, странового. При этом «единение» и «согласование» продолжает ощущаться как необходимость, что проявляется и в стремлении руководителей этих движений дать общезначимые ответы на те или иные острые проблемы современной жизни, и в стремлении обычно представить свое мировоззрение не противоречащим многим другим религиям.

Ниже мы постараемся дать некую модель «новой религии» – вычленив наиболее типичную мировоззренческую проблематику, некоторые общие моменты в структуре и характере религиозных отношений, формы религиозной организации и культовой практики. Какая-то черта может отсутствовать у кон-

кретной религиозной организации, но она обязательно проявит себя в других движениях той же разновидности. Подобное «выпадение», на наш взгляд, довольно естественно, будучи вызвано дробным характером самого феномена «новых религий»: каждая из организаций нередко строит свою пропаганду и добивается популярности именно тем, что выделяет некоторые общие слабые доктрины или структуры.

Религиозное мировоззрение

С социальной стратификацией «новых религий» связано обстоятельство, которого мы уже отчасти касались в главе, посвященной «новым религиям» Японии: к подавляющему большинству их неприменимо принятое в советской атеистической литературе деление религиозного сознания на два уровня – религиозной идеологии и массового религиозного сознания⁴. Они существуют, как правило, либо в виде высокотеоретизированной, философски разработанной, достаточно стройной и концептуально оформленной системы взглядов, либо, напротив, «в виде религиозных образов, мистерий, иллюзий, настроений и чувств, влечений, чаяний, направленности воли, привычек и т. д. (т. е. как непосредственное отражение условий жизни людей)»⁵.

То, что последний комплекс может фиксироваться на бумаге и тиражироваться сотнями тысяч изданий, думается, не меняет существа дела. О каких бы то ни было стройных концепциях, о «теологическом сознании», отражающем целенаправленно развиваемые богословами и служителями культа идеи бога, мира в целом, природы, общества, применительно к идейному арсеналу Миссии божественного света, Международного общества сознания Кришны, ряда «новых религий» Японии, а также некоторых возникших в 50–60-е годы разновидностей универсалистского индуизма (например, Сатья Саи Баба Фаундейшн) можно говорить лишь с очень большой долей условности. Это литература скорее установочного характера, жестко ориентированная на определенный и обычно невысокий интеллектуальный уровень приверженцев. Даже если собственно теологический материал и присутствует (например, мифы о Кришне, концепции трех гун, различных аспектов божества в мировоззренческом комплексе Международного общества сознания Кришны, учение о Сутре Лотоса у Риссё косэй кай, миф о творении мира в Тэнри кё), он обычно оказывается заимствованным из традиционного наследия и отнюдь не объясняет воздействие на участников движения. Вместо Кришны с

тем же успехом мог выступать Рама, Шива и любая другая фигура индуистского пантеона. Лояльность прозелитов объясняется отнюдь не избирательной преданностью этому божеству, а психологическим «комфортом», который доставляет членство в «антиистеблиментной» организации.

Идеология необходима там и тогда, когда интересы определенной общественной группы должны быть систематизированы и канализированы в заданном направлении, она требуется для разработки и распространения программы действий, ведущих к социально и политически значимой цели. Она должна содержать в себе и познавательное начало, а не базироваться исключительно на имплицитно складывающихся в массовом сознании оценках того или иного явления. Понимаемая таким образом идеология не обнаруживается ни у большинства «новых религий» Японии, ни у трех организаций адаптированного индуизма (кроме, пожалуй, Международного бюро саньясинов). Их роль – приспособление к статус-кво, и никакой иной общественно-политической цели они не преследуют.

В то же время феномен «неидеологизации», по-видимому, вообще довольно характерен для процессов, проходящих сегодня в массовом сознании. На него, в частности, обращает внимание П.С.Гуревич: «Отдельные массовые движения (молодежные, религиозные, женские, экологические) не имеют развернутых доктрин. Они вербуют своих сторонников, выдвигая те или иные социальные мифы, эмоционально насыщенные символы . . . Вполне естественно, что теоретическая работа здесь подменяется броскими образами, эмоциональными призывами. Строительным материалом для этих воззрений служат зачастую не идеи, а именно образно-чувственные комплексы, включающие в себя различные суеверия, идеалы и ожидания»⁶.

Совсем по-иному выглядят идейные системы Миссии Рамакришны и Ауробиндо ашрама. Они предстают в виде весьма разработанных сложных концепций, которым нельзя отказать в известной последовательности, стройности и логичности. Это справедливо не только в отношении идеологии Миссии Рамакришны и Ауробиндо ашрама, созывающих посвященные их основателям конгрессы философов и религиоведов, но отчасти даже и в отношении учения Раджниша, хотя последний и декларировал: «Я учу антидоктринерскому, антифилософскому переживанию . . .»⁷, утверждая, что любая систематизированная идеология есть признак «омертвения учения». Однако и в «антидоктринерской философии» Раджниша имеется своя, пусть тщательно замаскированная, логика «тотального разрушения» и «тотальной свободы».

Особенно отчетливо эта логика и установки отразились в книге, излагающей его соображения об индийском обществе, – «Бойтесь социализма». В ней автор, противореча самому себе, заявил: «У него (капитализма. – А. Т.) нет достаточно убедительной собственной философии, и потому его приводят в ужас лозунги, протесты и шум толпы . . . Я хочу, чтобы у капитализма были свои аргументы, своя философия . . .»⁸.

Дело не только в том, что общий интеллектуальный уровень участников организаций универсалистского индуизма весьма высок, и нередко те, кого в принципе можно назвать «рядовыми членами» (верховный судья штата, бывший министр), выступают, например в Миссии Рамакришны, в роли теоретиков, разрабатывающих те или иные положения в идеологии организации. Самое важное в данном случае, что учения такого рода реально ориентированы на преобразование действительности и отражают установки тех слоев, которые в Индии и находятся у власти.

Для того же чтобы понять, откуда взялась «идеологизация» системы Раджниша, надо учесть, что на первом этапе существования этой организации она тоже была преимущественно «индийской» и в планы ее главы, поддерживаемого монополистическим капиталом Индии, входило формирование оппозиции справа правительственному курсу – оппозиции, заинтересованной в отказе от системы государственного капитализма, полной переориентации в сторону США и т. д.

Далее, всеобщность «новых религий» обнаруживает себя прежде всего во всеобщности объекта религиозного отражения, в качестве которого так или иначе выступает современный мир в целом, хотя и осмысляемый с позиций определенной социальной и национальной группы. Даже к отчетливо националистическим по самому способу своего существования «новым религиям» Японии можно сегодня вполне применить высказывание В.Ф.Вертайма: «Национализм не является "универсалистской идеологией", но он в действительности выражает ощущение "расширяющейся вселенной" у тех, чье мировоззрение раньше не распространялось за пределы ограниченной "вселенной" их племенной или локальной общности»⁹. Сама тяга к прозелитизму за пределами своей страны, возникающая у представителей ранее чисто национальных религий, в сущности, не что иное, как реализующееся в сфере религиозной деятельности ощущение «расширяющейся вселенной».

Тенденция к мировоззренческой всеохватности может проявляться в формах «квазиуниверсалистских» – «националистических» («новые религии» Японии), в формах универсалистских (Миссия Рамакришны, Ауробиндо ашрам), наконец, в форме

космополитизма (разновидности адаптированного к западной почве неоиндуизма). Однако в любом случае она неизбежно обнаруживает себя, во-первых, в вопросах, на которые пытается так или иначе дать ответ каждое из движений, во-вторых, в широком заимствовании либо учете того, что было создано в рамках иных культурных и религиозных традиций.

Во всех без исключения организациях поднимается такой центральный для современной эпохи вопрос, как проблема войны и мира, хотя для космополитического неоиндуизма он, по-видимому, имеет скорее демагогическое значение. И тем не менее даже недалекий Гуру Махарадж делает его чуть ли не основным аргументом в своей агитации против «эгоистической цивилизации» и утверждает, что «главная наша задача – установить на земле мир, любовь и истину», развивая далее мысль, что следование его учению немедленно положит конец всем войнам¹⁰.

Подчеркивая типичность для «новых религий» Японии выдвижения тезиса о том, что их основная цель – мир во всем мире, Х.Томсен приводит характерную цитату из программного документа ПЛ Кёдан: «Мы твердо убеждены в том, что чем большее число людей примет веру ПЛ Кёдан . . . тем прекраснее и чудеснее станет наша земля. Всевозможные бедствия вроде злости, ненависти и борьбы исчезнут, и на земле установится царство совершенной свободы и абсолютного мира, о котором давно мечтает человечество . . .»¹¹. В качестве верного пути к умиротворению раздираемого конфликтами человечества рассматривают свою концепцию глобального единства представители универсалистского индуизма.

В целом все организации убеждены, что механизмом установления мира на земле должно служить религиозное изменение человека как индивида, отдельной личности, появление в нем нового, «божественного сознания». Однако за этой вполне естественной для религиозных организаций постановкой вопроса стоит в разных случаях совсем неодинаковая общественная практика. Если настроенные крайне негативистски по отношению к современной цивилизации Миссия божественного света, Международное бюро саньясинов и Международное общество сознания Кришны ограничились демагогическими заявлениями о том, что их учения способны ликвидировать сложившуюся взрывоопасную ситуацию, и заняли негативную позицию по отношению к порожденным антицивилизацией общественным движениям, то «новые религии» Японии и организации универсалистского индуизма активно и на практике включились в борьбу за мир, уделив ее методам соответствующее место в своих учениях.

Сока гаккай создает даже специальное научно-исследовательское подразделение – Институт по изучению проблем борьбы за мир. Определяющим фактором ее решения выдвигается отказ от мышления в «дуалистических категориях» – капитализма и социализма, материализма и идеализма, доказавших неспособность к выработке позитивных принципов сосуществования различных наций и государств, и обращение к принципам «глубинного гуманизма», способным объединить все человечество. Вначале главная внешнеполитическая установка Сока гаккай выражалась в лозунге «Одна нация на земле», подразумевавшем объединение человечества во всемирную федерацию, духовной основой которой явится «истинный буддизм», а центром – Япония, но в настоящее время уже говорится о «Форуме человечества» – духовном единстве людей, строящемся на любви, взаимопонимании и желании лучше узнать друг друга. Правда, движущей силой этого форума по-прежнему оказывается «истинный буддизм», интерпретируемый как тот «глубинный гуманизм», который должен прийти на смену «дуалистическим мировоззрениям». «Когда все люди проникнутся истинным гуманизмом, подлинной любовью к человеку, составляющей сущность буддизма, Форум человечества будет возникать в одной стране за другой – и так во всем мире»¹².

Следует отметить, что в выступлениях глав Сока гаккай на международных встречах и в изданиях, рассчитанных на зарубежного читателя, нитирэновская терминология в контексте политической и культурной проблематики уходит на задний план, ее место занимают гуманистические и в целом светские положения и категории типа альтруистического служения человечеству, духа общности людей на земле, счастья и процветания как конечной цели развития земной цивилизации. Прозелитический характер «истинного буддизма» все более затушевывается, и, напротив, подчеркивается, что его неотъемлемым свойством является признание свободы совести и убеждений: «Даже если философия и вера других людей отличается от нашей философии и веры, мы должны оказывать им поддержку во имя охраны достоинства человека»¹³.

Нет никаких оснований сомневаться в искренности стремления Сока гаккай к миру, подтверждающейся многими акциями как внутри-, так и внешнеполитического характера (сбор подписей в поддержку предложений о запрещении ядерного оружия, демонстрации против внесения поправок в конституцию, издание воспоминаний жертв второй мировой войны, постоянные контакты со Всемирным советом мира и др.). Миротворческая деятельность организации отражает вполне естественные и закономерные надежды и чаяния составляющих ее миллионов.

В идеологии Миссии Рамакришны проблема мира также занимает немало места. Она предлагает свою концепцию мира, методологически восходящую к тем же принципам, что и концепция единства культур и религий. «Мир – это не отсутствие войны, как привык думать современный человек . . . Мир – это постоянная, непрекращающаяся активность, развитие на практике способности принимать во имя единства многообразие . . . Многообразие, естественно, включает и приятные для нас черты и неприятные. Желание признавать право на существование того, что нам не слишком нравится, есть мера истинного взаимопонимания»¹⁴. Мир трактуется как образ жизни, а не результат политических соглашений, как своего рода общечеловеческая садхана, реализующаяся на трех уровнях: установление мира как способности принимать различия и как терпимость в душе отдельного человека; внутри национальных государственных объединений; восприятие мира как образа жизни в масштабах человеческой цивилизации, базирующейся на экономическом, научном и культурном обмене между народами.

Другие «новые религии» Японии и прогрессивные неоиндуистские организации, подобно Сока гаккай и Миссии Рамакришны, участвуют в международных форумах и кампаниях, организуемых представителями светских и религиозных сил в защиту мира, выступают в своих странах инициаторами антивоенных акций. Омото кё, например, провела общенародную кампанию за запрещение испытаний ядерного оружия, в результате которой собрала приблизительно в 5 раз больше подписей, чем число ее членов, предприняла попытки и к распространению эсперанто во имя установления взаимопонимания между народами в духовной сфере.

Отражена в концепциях организаций и экологическая проблема. Радикальное ее решение связывается с соответствующей религиозной трансформацией сознания людей в духе единства всего живого (что, кстати, как уже отмечалось, и в самом деле характерный элемент религиозных традиций этих стран). И «новые религии» Японии и прогрессивные неоиндуистские движения стараются вносить посильный вклад в заботу о правильном природопользовании. Показателен пример одного из деятелей неоиндуизма, Свами Юктананды, основавшего в 1980 г. Институт ценностной ориентации и просвещения по вопросам окружающей среды. Институт издает разнообразную литературу по этой тематике, созывает семинары и конференции для разной аудитории, занимается научной разработкой в области экологии, привлекая многих индийских ученых.

Любопытно, что на экологической проблематике нажило себе определенный капитал Международное общество сознания Кришны, пытающееся представить себя движением, возвращающим общест-

во к природе. Идеальной признавалась жизнь, основанная на сельскохозяйственном труде. Проповедь вегетарианства соотносилась не только с догматом о преобладании в различных типах пищи той или иной гуны (видов энергии), но и с любовью к «меньшим братьям» человека. Почитание в Индии короля преподносится как свидетельство «экологического здравого смысла» ведийской культуры.

Важное место в мировоззренческих построениях ряда организаций занимает идея необходимости всестороннего и равноправного культурного обмена между народами, в особенности между Западом и Востоком. В наши дни в установлении культурного взаимопонимания многие представители общественной мысли видят важнейший фактор смягчения напряженности и установления на земле «мирового сообщества». Об этом, как известно, много размышлял А. Тойнби, писали некоторые из авторов – докладчиков Римского клуба.

О месте в идеологии Миссии Рамакришны концепции культурного обмена между народами уже говорилось. Немало делают в этом направлении и некоторые из «новых религий» Японии, в особенности Сока гаккай, Тэнри кё и ПЛ Кёдан. В речах и работах Икэда нередко звучит критика традиционной политики духовного изоляционизма Японии, ее отношения к собственной культуре как к сокровищу, на которое имеет право лишь она одна и оценить которое иностранцы якобы не в состоянии. «Если наша нация хочет сыграть весомую роль в мировом сообществе, мы должны покончить с этим изоляционизмом... Японии надлежит понять, как она выглядит в глазах других стран и народов»¹⁵, пора превратиться из нации, аккумуляющей, заимствующей достижения иных культур, в нацию, щедро делящуюся своим духовным опытом со всеми. Это основной мотив в высказываниях деятелей Сока гаккай по данным проблемам. И действительно, в настоящее время она немало делает в плане знакомства иностранцев с достижениями японской культуры и, наоборот, японцев с иностранной культурой. Систематически организуются различные встречи и выступления деятелей культуры, выставки, гастроли (у нее есть свой симфонический оркестр), фестивали, на иностранных языках издаются произведения японской классики с предисловиями, автором которых нередко является сам Икэда.

И все же, когда речь заходит о том, что в наибольшей степени универсально значимо в духовном опыте Японии, с каких позиций следует ей пересмотреть свое отношение к культурным связям с другими народами, мы вновь сталкиваемся с прежней логикой: «истинный буддизм» – единственно подлинная религия для всего человечества, и только подходя ко всем явлениям культуры с ее

позиций, страна может преодолеть «проклятие замкнутости» и занять подобающее ей место в мировой культуре. Более того, как ни стремятся подчеркнуть лидеры организации свое уважение к достижениям других народов, как ни пропагандируют их среди своих соотечественников, это по-прежнему окрашено в религиозно-националистические тона превосходства «своего» над «чужим».

В качестве подтверждения приведем такой, весьма показательный, на наш взгляд, пример. На состоявшейся в 1985 г. учебной сессии руководителей подразделений Сока гаккай важное место было отведено лекциям Икэда, посвященным шедеврам мировой литературы. Однако рассмотренные в них произведения интерпретировались так, что практически служили некими развернутыми аргументами в пользу верности идей организации и ее подхода к различным сферам жизни и даже методов ведения пропаганды. По мысли Икэда, тот факт, что «Фауст» Гёте и учение Сократа построены на диалогах, указывает на особое значение этой формы речи. Не случайно, что «Риссё анкоку рон» (главный трактат Нитирэна) строится на диалогах и Сока гаккай использует диалог как главную форму общения и убеждения. Знаменитые слова Фауста, когда он размышляет о строках, открывающих Евангелие от Иоанна, истолковываются в том смысле, что Фауст был прагматиком и Сока гаккай есть организация, утверждающая необходимость прагматического подхода к жизни. Наивная и откровенная тенденциозность подобных высказываний вряд ли нуждается в комментариях. Рефреном рассуждений Икэда о Толстом, Гёте и других величайших фигурах европейской культуры являются слова: «Если бы такой гений был знаком с подлинным буддизмом, то европейская мысль, я уверен, пошла бы по другому пути»¹⁶.

В идейных конструкциях универсалистского индуизма и некоторых «новых религий» Японии (Омото кё, Сэкай кё, Иттоэн) всеобщая тенденция к духовному диалогу дополняется стремлением к диалогу межрелигиозному. Сам по себе этот процесс, несомненно, имеет много аспектов. В советской атеистической литературе он порой рассматривается как стремление к «единому фронту» религий против атеизма и секуляризма, и надо заметить, что основание для такого толкования дают сами религиозные деятели, в том числе и из названных организаций. Свами Никхилананда из Миссии Рамакришны пишет: «Религии не враги друг другу, их общими врагами сегодня являются скептицизм, атеизм и, что, пожалуй, хуже всего, спокойное безразличие к религии. Только объединившись против них, религии мира могут сохранить себя»¹⁷.

В ряде исследований, напротив, проводится мысль, что диалог религий «не следует понимать утилитарно – например, как опре-

деленный компромисс последователей различных религий, вовлеченных в единый мир и стоящих перед необходимостью решения одних и тех же проблем», отмечается его позитивный аспект, состоящий в большей открытости по отношению к иным мировоззрениям¹⁸. Эту «открытость» даже по отношению к светским системам общественной мысли мы старались подчеркнуть при характеристике универсалистского индуизма как одну из главных его особенностей. Демонстрируют ее в известной степени и «новые религии» Японии, но здесь все же преобладает вариант, характерный для космополитического неоиндуизма, – убеждение в ограниченной, приблизительной истинности чужих вероисповеданий. Так, в доктрине Омото кё есть положение: «Основатели других религий и святые прошлого лишь одним глазком заглянули в небеса; не обладая широким духовным кругозором и не имея достаточно духовного опыта, они не смогли со всей полнотой раскрыть истинное состояние Неба, Земли и Ада... Это, однако, не препятствует сосуществованию на Небе общин христиан, общин мусульман, общин буддистов и многих других религиозных общин»¹⁹.

Особенно часто в этом варианте встречается утверждение, что чужая религия с момента своего возникновения постепенно деградировала, претерпевая извращения; в настоящее время религиозная истина со всей полнотой представлена лишь в учении данного движения, вобравшем мудрость всех вероучителей. Той же точки зрения придерживаются Международное бюро саньясинов, Миссия божественного света, Тэри кё, Омото кё, Ананай кё, Сэйтё-но-из. Основатель последней – Танигути пишет: «Я глубоко почитаю Будду и Христа. Среди многочисленных вероучителей именно они учили истине, но главы различных сект христианства и буддизма, как правило, не понимали ее и не могли как следует передать учение Будды и Христа, поэтому они учили как истинному, так и неистинному»²⁰.

Такая «редуцированная» толерантность вполне объяснима с религиозно-психологической точки зрения: верующие, особенно интеллектуально развитые, способны вполне критически оценивать сегодняшнее состояние церкви, вообще то состояние, в котором находится их религия, однако обычно не склонны терпеть неуважительное отношение к ее основателям. Вспомним наблюдавшиеся во все времена движения за возрождения чистоты первоначального учения. В сущности, деятели типа Макигути или Раджниша также объявляют себя «возродителями чистоты и подлинности», но уже не одной, а всех мировых религий. Эта позиция отличается от универсалистской критическим отношением к существующим религиям, воспринимающимся, по-видимому, как конкуренты.

Третий вариант, представленный ветвью Нитирэн-сёсю в «новых религиях» Японии, демонстрирует крайнюю нетерпимость к другим религиям, доставшуюся в наследство от Нитирэна. Впрочем, и в этом случае ситуация начинает постепенно меняться. В 50-е годы, в период лидерства Тода, Сока гаккай высказывалась в адрес других религий так: «Святой Нитирэн учил, что если вы восстаете против правильной и ортодоксальной религии ("истинного буддизма". – А.Т.) и мнение еретиков делается господствующим, то боги покинут вас, святые отступятся от вас и демоны войдут в опустевший дом. Синто преследовал ортодоксальный и истинный буддизм, и потому демоны уже пришли и живут в синтоистских святилищах... Синто – еретическая религия, которую мы должны уничтожать»²¹. С приходом же Икэда отношение к другим религиям, в особенности к остальным «новым религиям» Японии и христианству, становится гораздо более мягким. В периодике Сока гаккай часто цитируются слова, сказанные Икэда во время одной из его поездок по Европе: «Мы не против христиан, мы просто нехристиане»²² – фраза, за которую Нитирэн наверняка посулил бы выступающему от его имени человеку мыслимые и немыслимые кары. Все более уважительным делается тон главного идеолога Сока гаккай, когда он говорит о выполнивших, согласно Нитирэну, свою историческую миссию тхераваде и махаяне. Приблизительно с конца 70-х годов в изданиях организации начинают появляться, например, материалы типа выступления видного индийского общественного деятеля Каран Сингха, настроенного весьма проиндусски. Оставлен был агрессивный метод пропаганды, и вместо него принят метод «содзу» – распространение «истинного буддизма» без критики вероучения, которое исповедует обращаемый.

Вообще же чаще всего «новые религии» намерены исходить из понимания царящего в мире религиозного плюрализма. Опираясь на плюралистические религиозные традиции Индии и Японии, идеологи («новых религий») мыслят в соответствии с веками существовавшими моделями восприятия иных религий как «следов истины» или видят в них особые пути религиозных исканий, не противоречащие друг другу. В этом плане плюралистические традиции в современных условиях оказываются в гораздо более выгодной ситуации, чем монотеистические религии, испытывающие немалые трудности при переходе от «автаркизма» к диалогу. Представители подавляющего большинства «новых религий» Японии и Индии уже сегодня, по сути, избежали того, что американский религиовед У.Смит предсказывает для всех религий в недалеком будущем: «Скоро теолог, высказывающий свою точку зрения без учета того, что делает это как член мирового сообщества, в котором живут не

менее разумные, не менее преданные своей религии, не менее нравственные, чем он, теологи – индусы, буддисты и мусульмане, а также не беря во внимание, что его читателями могут оказаться буддисты или люди, имеющие супругов-мусульман и коллег-индусов, будет выглядеть столь же отставшим от жизни, как и человек, который попытается создать астрономическую теорию, не учитывая, что Земля – лишь маленькая планета в Галактике, огромной опять лишь по земным меркам»²³.

Вера в возможность решить острые проблемы современного мира через следование по пути, предлагаемому «новыми религиями», свойственна всем их adeptам. Соответственно с большей или меньшей степенью разработанности выдвигаются и проекты «новых мировых цивилизаций», «рая на земле», придающие мировоззренческим системам новых религий хилиастические и мессианские черты. Пожалуй, в наибольшей степени детализированными и историчными оказываются эти проекты в концепциях Ауробиндо ашрама, в его «канонической» литературе – работах Ауробиндо «Цикл человеческой истории» и «Идеал человеческого единства». В них дается целая система стадийного развития человечества к высшей ступени его бытия на уровне «сверхнационального» объединения, знаменующего одновременно торжество «супрарационального» (т.е. мистического) типа сознания и полной социальной справедливости. При этом, как подчеркивает В.С. Костюченко, Ауробиндо, говоря о будущем, «сочетает порой довольно яркую критику буржуазной цивилизации с неприятием ее реальной исторической альтернативы – социализма. С его точки зрения, борьба капитализма и социализма предстает как результат абсолютизации идей свободы, с одной стороны, и равенства – с другой... "Интеграция" этих разобщенных звеньев, по Гхошу, возможна лишь при переходе к супрарациональному сознанию»²⁴, под руководством «просветленных» духовных вождей. Некая типологически сходная схема присутствует и у Миссии Рамакришны, и у Общества божественной жизни, и у Сока гаккай, и у Тэнри кё. Во всех случаях торжество социальной справедливости связывается, во-первых, с преодолением противопоставления различных общественных систем, различных философий (у Тэнри кё и Сока гаккай – материализма и идеализма), во-вторых, с изменениями в свойствах человеческого сознания, в-третьих, с деятельностью «просветленных» духовных лидеров.

Можно заметить, что проекты будущей гармонии существовали во все времена во всех религиях и отнюдь не являются порождением сегодняшнего дня. Однако в прошлом, даже в рамках рассматриваемых нами религиозных традиций с их плюралистическим

и одновременно монистическим подходом к миру, хилиастические мечтания, как правило, имели в виду не примирение, не гармониацию различных общественных и философских систем, а торжество некоего одного, заданного свыше принципа²⁵. Эти концепции обычно сопрягались не с человеком, как с преобразующим мир субъектом, а либо с божественной волей, либо с надкосмическим безличным законом. Мотив, который отчетливо присутствует во всех проектах «новых религий», – важность человеческой воли и активности, даже если проявления последних и сводятся как в космополитическом неоиндуизме, к свободному выбору человеком учения данной религиозной организации и последующему прозелитизму. Общество трансцендентальной медитации, например, заявило, что их Мировой план, разработанный Махариши, будет реализован уже при жизни этого поколения, если удастся обратиться через своих «инструкторов» (так назывались пропагандисты общества) 1% населения Земли. Вспомним и призывы Вивекананды «проснуться» и «действовать», забыть о фатализме.

Второй формой проявления мировоззренческого всеохвата служит построение учений подобных движений и организаций; ни одно из них не выступает сугубо национальным продуктом и в той или иной степени использует концептуальный и терминологический багаж, созданный в рамках иных культурных традиций, в особенности, конечно, европейской. Выше об этом уже говорилось, здесь же необходимо подчеркнуть следующее обстоятельство: освоение инокультурного багажа определяет весьма своеобразный, полемический тон идейных систем многих «новых религий», создает действительно впечатление диалога, через принятие или отрицание различных положений оппонентов. Этот диалог возникает не только объективно, он очень часто вкрапливается в самую ткань мировоззренческого материала.

Раджниш прямо называл себя «учителем-полемистом». Книга одного из идеологов Тэнри кё, Ёсинори Морои, «Современная мысль и Тэнри кё» построена так: выдвигается некое общераспространенное мнение (по принципу «некоторые люди заявляют, что . . .» или «в некоторых религиях утверждается, что . . .»), далее следует раздел «Интеллектуальный подход», в котором тот же тезис излагается или дополняется через адаптированное мнение какого-нибудь видного представителя западной культуры или науки (например, Гегеля, Вебера, Дж. Дьюи, Р. Нибура – вплоть до Маркса и Энгельса), наконец, выдается «единственно верная версия» – самой Тэнри кё.

Смысл подобной полемики, однако, довольно часто состоит не в том, чтобы полностью опровергнуть оппонента, а в том, чтобы дока-

зать, что его воззрения как бы включены в учение данной организации в улучшенном, углубленном виде. Так, журнал Международного общества сознания Кришны «Назад к божественности» устраивает на своих страницах «диспут» Тертуллиана с Декартом, где «торжествует» первый, а Свами Прабхупада, прокомментировав «подправив» его позицию с точки зрения «сознания Кришны», превращает ее в аргумент в свою пользу.

Великие имена, активно используемые подавляющим большинством рассматриваемых движений, особенно если их «задача» – подкрепить суждение гуру или «икигами» хотя бы в виде «частичной истины», явно воспринимаются не как нечто принципиально чуждое, принадлежащее иной культуре, а, напротив, как некое общее достояние. Взгляд создателей идейных систем «новых религий» свободно блуждает по векам и континентам, что примечательно прежде всего в случае с националистическими движениями Японии. С одной стороны, на это их, несомненно, подвигает желание быть услышанными всеми, реализующееся в прозелитических установках, но, с другой – отражает и реальный факт процесса интернационализации духовной культуры, затронувшей все современные слои населения, несмотря на то что впитывают эту культуру японская домохозяйка, американский студент и индийский профессор-интеллектуал, естественно, по-разному.

Центральной фигурой, точкой, к которой сходятся рассуждения идеологов (и квазиидеологов) «новых религий», является отдельная личность, человек-индивид и его отношения с окружающим миром. В отличие от традиционных религий «новые» изначально и откровенно антропоцентричны. «То, как человек воспринимает самого себя, какова его концепция своей подлинной природы, определяет все прочие его воззрения»²⁶, – пишет один из руководителей Миссии Рамакришны.

Бедственное положение личности в современном мире, утрата ею смысла жизни, общий кризис духовности порождает, согласно воззрениям представителей «новых религий», в конечном счете и многие другие проблемы. «Камю утверждает, что единственной важной философской проблемой сегодняшнего дня становится проблема самоубийства. Я бы сказал, самоубийства не только отдельно взятого человека, но самоубийства цивилизации. Почему?.. Потому что все мы ощущаем сегодня полную бессмысленность повседневного бытия. Если не осталось ничего таинственного, то жизнь неизбежно делается такой же бессмысленной, как лепет идиота»²⁷.

Отталкиваясь от реального, эмпирически ощутимого на уровне обыденного сознания психологического дискомфорта, мировоз-

зренческие системы этих религий, в сущности, превращают то, что в традиционных, в первую очередь монотеистических, религиях было целью – познание Бога или Закона как необходимого условия «спасения», – в средство, в способ гармонизации отношений с окружающим миром и с самим собой, способ «жить счастливо», по сравнению с которым все прочее – и Божество, и мировые проблемы оказываются как бы производными.

Вот как отражается, например, эта логика в 21 принципе учения ПЛ Кёдан (приведем только отдельные), последовательность выстраивания которых довольно красноречива:

«1. Жизнь человека есть искусство. 2. Вся жизнь человека – непрерывный поток самовыражения. 3. Человек – воплощение божества (о божестве вспоминается только в третьем тезисе! – А.Т.). 4. Мы страдаем, если нам не удастся самовыражение . . . 8. Живите ярко, подобно Солнцу. 9. Все люди равны. 10. Приносите друг другу счастье с нашей помощью. 11. Постоянно полагайтесь на бога (это второе упоминание о боге. – А.Т.) . . . 14. Все существует для того, чтобы на земле был мир. 15. Наше окружение есть отражение нашего разума. 16. Все может улучшаться и развиваться . . . 21. Живите в абсолютной свободе»²⁸. Психологический дискомфорт, несчастья – это подаваемый божеством знак, что человек «самовыражается» неправильно, и немедленной задачей приверженца в таком случае является обращение к «оюсама» – специальным лицам в системе ПЛ Кёдан, которые, как считается, способны объяснить то, что стоит за «божественным знаком» и что следует предпринять, чтобы проявить себя (и воплотить божество) должным образом.

«Рост счастья – предназначение жизни, а эволюция – процесс реализации такого роста, – рассуждает М.М.Йоги. – Быть счастливым – космическая обязанность человека. Через трансцендентальную медитацию разум постигает самый свой источник и благодаря этому испытывает счастье . . . Войны, вспыхивающие сегодня в мире, – результат роста напряженности в отношениях между несчастными, раздраженными людьми»²⁹.

Так или иначе, на более высоком или на более примитивном уровне, но идейные системы всех «новых религий» строятся по линии, которую условно можно обозначить как путь изменения личностью «человеческого качества» и превращения в обладателя «тайны» – «сознания единства», «сознания Кришны», «сознания света», «сознания истинного сына Божия», «сознания Будды» и т.п., в своеобразного мага, могущего чудесным образом подчинить себе обстоятельства либо по крайней мере сделаться полностью независимым от них в интеллектуальном и эмоциональ-

ном отношении, – иными словами, по линии перевода в «активное состояние» сверхъестественного потенциала, которым наделяли человека недуалистические религиозные традиции.

Этот потенциал, согласно традиционным установкам, находился как бы в латентном состоянии. Выход на непосредственный контакт со сверхъестественным был ранее исключительной прерогативой сравнительно немногих мистиков-отшельников и шаманов-магов и требовал социальной санкции, фиксировавшейся в особом статусе подобных лиц, особенно ярко запечатленном во внекастовом положении индуистского саньясина. Сегрегации, хотя и не столь жесткой, подвергались и различные категории шаманов и шаманок в Японии. Поскольку «занятия сверхъестественным» не являлись «профессиональными» для данного лица, постольку они не слишком поощрялись традиционным обществом, вообще противящимся множественности ролей его членов.

Вторжение в восточные религиозные системы принципа равенства не могло вместе с тем закончиться только декларацией равенства всех перед богом. Сама логика недуалистического мышления с неизбежностью должна была подвести и к идее равенства в овладении сверхъестественным, чему способствовала и деградация традиционных (общинных, кастовых, родовых) структур, налагавших общественные ограничения на такого рода деятельность. Соединение этого доведенного до логического конца равенства со столь же традиционной посюсторонней ориентацией религиозного сознания мирян приводит к дезотеризации мистического и магического элементов религиозной традиции и в конечном счете к тому, что тайна, погоня за сверхъестественным в самом себе начинает выступать источником единственно реального духовного наслаждения, призванного заменить недодаваемый миром душевный комфорт.

С этой точки зрения дух «новых религий» можно было бы охарактеризовать как религиозно-авантюрный, привносящий, сколь бы парадоксальным это ни казалось, в религиозную сферу элемент игры, состязания с самим собой. Даже наиболее солидная из организаций подобного рода, Миссия Рамакришны, устами одного из весьма плодовитых своих авторов, Свами Ранганатхананды, заявляет: «Акцент на садхану превращает для индуса религию в духовное приключение (курсив мой. – А.Т.) здесь и сейчас, а не в некий чек с оплатой посмертно»³⁰. Этот игровой элемент отчетливо, хотя в разных случаях по-разному, проступает во многих «новых религиях». В приведенной выше выдержке из 21 принципа ПЛ Кёдан слово «искусство» вполне может быть заменено на слово «игра» – смысл от этого не изменится. Парадоксальное сочетан-

ние тяги к защищенности и к приключению отмечает как одну из особенностей Сока гаккай Дж.Уайт³¹. В идейных построениях Миссии божественного света «лила» – «божественная игра» является одной из главных категорий. Игровым элементом пронизана вся система Раджниша.

Игра как тип поведения, как тип мышления «содержит в себе противоречие: играющий все время пребывает в двух сферах, условной и действительной. Забыть о двойственном характере ситуации – значит прекратить игру»³². Двуплановость – обыденное, эмпирическое, и скрытое, тайное, сверхъестественное, и их взаимопереход – еще одна черта, отмеченная нами в качестве характерной для религиозных традиций Индии и Японии. Она была полностью унаследована «новыми религиями».

Однако для человека в традиционном обществе эта двуплановость отнюдь не была «игровой», ибо не предполагала свободу входа и выхода, естественным образом предполагающуюся для человека, живущего в секулярном обществе. Отсутствие светской альтернативы религиозному мышлению и мировосприятию делало эту двуплановость органичной, чего никак нельзя сказать о человеке современном, который, даже будучи глубоко религиозным, в своих взаимоотношениях с окружающим миром вынужден периодически исходить из сугубо светских норм мышления, периодически прекращать и возобновлять «религиозную игру». (Термин «игра», разумеется, не означает, что приверженцы «новых религий» воспринимают принадлежность к ним как забаву. Игра может затрагивать самое сокровенное, поработить человека, вытеснить собой все его инобытие. Однако остается возможность выхода в «одномерный» мир секулярной жизни, и, следовательно, это все равно «игра».)

Социально-психологическая картина такой двуплановости мышления нарисована И.В.Бычко: «Человек начинает чувствовать себя живущим как бы в двух измерениях: одно – это старый привычный мир здоровой логики и причинно-следственных связей, где все происходит согласно старому доброму "разуму"; второе же – какой-то жуткий, алогичный, индетерминистский мир, постоянно соседствующий с рациональной обыденностью бытия и соединяющийся с ней в самые причудливые и фантастические сочетания»³³. Эта зарисовка передает мироощущение члена антагонистического общества, для которого «строй общественного жизненного процесса» оказывается окутанным «мистическим туманным покрывалом»³⁴. И вполне естественным оказывается тяготение такого индивида к мистическим и магическим формам мышления, которые также подразумевают двуслойность бытия, однако их пафос сво-

дится к тому, чтобы овладеть этой двуплановостью, представить второе, «иррациональное» измерение не жутким, а благим, не алогичным, а обладающим особой, непостижимой для профанов и открывающейся «просветленным» логикой, не индетерминистским, а подчиняющимся тем, кто открыл в себе «сверхъестественный потенциал». Мистицизм и магическое мышление как бы теоретически санкционируют эту двуплановость и придают ей позитивный характер.

И по нашему мнению, именно выдвигание на передний план таких, опять же весьма типичных для религиозных традиций Индии и Японии, вариантов религиозного сознания, так или иначе несущих в себе идею единства человека с духовным либо с духовно-природным целым, во многом превращает их мировоззренческие системы в необходимый религиозный продукт современного мира.

Сегодняшний уровень развития цивилизации превратил мир в некое противоречивое, но все же несомненное единство. Тезис этот нет нужды развивать и доказывать. Иное дело, в чем видеть основу такого единства и сквозь какую призму воспринимать его противоречия; само оно стало для современного человека эмпирической реальностью.

«Все формы жизни есть одно явленное Бытие (имеется в виду надкосмическое духовное начало. – А.Т.) вселенной, соответственно формы взаимосвязанные и взаимозависимые. Не осознающему это глубинное Единое человеку кажется, что может быть от него свободен. Нынешняя борьба против загрязнения окружающей среды – лишь один взятый из числа многих глобальных проблем пример пробуждения от этой иллюзии, заставляющего человека прийти к пониманию своей связи с другими людьми и вселенной, своего с ними единства... Единство бытия, пожалуй, с наибольшей точностью и наиболее детально было выражено в священных книгах Индии и составило суть индийской религии и философии»³⁵, – говорится в передовой статье периодического издания Миссии Рамакришны.

Приведенная цитата весьма примечательна – и не только в том смысле, что единство в ней трактуется как единство духовное, мистическое, к чему присоединились бы все представители «новых религий», добавив разве что, как Сока гаккай, тезис о неразрывной связи духовного и материального в явленной энергии «вселенского Будды». Само по себе заявление о духе как основе мирового единства есть древнейшая версия ответа на «высший вопрос всей философии, вопрос об отношении мышления к бытию», «духа к природе»³⁶. Знаменательно, что бытие вселенной, единство

человечества, наконец, высшая духовная реальность выступают к ней как одно, а индивидуальное сознание, человек в качестве Человека Познающего – как второе из начал, подлежащих воссоединению во благо самого человека и « других форм жизни ». Вот в этом возвеличении познающего мир и воздействующего на него индивида уже нельзя не увидеть характерную примету современной эпохи, поставившую во главу угла благо человека и вместе с тем породившую противоречие « личность – мир в целом » с присущими последнему всеобщими проблемами.

«Сегодня, как никогда ранее, человечество сосредоточенно вглядывается в самого себя и порой как бы вновь открывает Человека: не без радостного изумления и даже восхищения, а зачастую и горького разочарования... – пишет И.Т. Фролов. – Проблема человека – его положения в современном мире и его будущего, его развития и индивидуальной судьбы как личности, его активного и все усиливающегося влияния на окружающую среду и вместе с тем прогрессирующей зависимости от нее – стала сегодня прежде всего насущной общественной проблемой, затрагивающей жизненные основы человечества»³⁷.

Человек ощущает себя одновременно и царем и рабом природы, и субъектом и объектом общественных отношений – противоречие, принципиально неразрешимое для недиалектического мышления, ориентированного на « снятие противоположностей ». В то же время связь человеческой деятельности со сложившейся на земном шаре ситуацией слишком очевидна, чтобы объяснить ее только трансцендентной волей. Остается предположить, что это все же воля самого человека, и логическим разрешением этого конфликта в религиозной сфере будет осуществляющаяся через мистическую призму интеграция личности в мировое целое или, в данном случае одно и то же, мирового целого в личность.

«Не следует проявлять никакой ограниченности в вашей вере, – обращается к своим последователям Конко кё, „новая религия” с выраженным монотеистическим началом. – Должно во взгляде на мир проявлять широту мысли, ибо мир существует в вашем мышлении»³⁸. «Мы – не тела, а вечные души, являющиеся частью бога Кришны. Как таковые, мы одно, мы братья, и наш отец Кришна... энергия космического творения»³⁹ – это основополагающий тезис Международного общества сознания Кришны.

Мы специально взяли положения учений тех организаций, в которых присутствует личное божество. Как видно, и здесь отчетливо выражена идея единства, взаимосвязи мира, божества и человека. В Конко кё она вообще формулируется очень жестко: «Мы не можем жить без Бога. Бог, наш Отец, может явить себя только через

наше служение обществу. Взаимоотношения между нами и богом есть, следовательно, отношения взаимозависимости»⁴⁰.

Соединение микрокосма и макрокосма – важнейший элемент индубуддийской религиозно-философской традиции, приобретший в учениях рассматриваемых движений характер средства разрешения не только индивидуально-психологических, но и всех противоречий вообще – межличностных, социально-политических, международных, наконец, между человеком и природой. Никакой социальный механизм и никакая революционная программа, сколь благие намерения она ни отражала бы, не способны привести нашу жизнь и мышление к состоянию идеальному. Пора похоронить этот миф. Общественные проекты создаются сегодня ограниченным, заурядным разумом, и потому они в принципе не могут быть совершенными»⁴¹, – утверждает один из современных последователей Ауробиндо. Единственно необходимая сегодня революция – «человеческая революция», радикальное изменение в мировосприятии, которое индивид должен произвести в себе, расширяя свое сознание до « трансцендентных пределов » – эта мысль в качестве основной проводится и Миссией Рамакришны, и Сока гаккай, и Международным бюро саньясинов (т. е. всеми организациями, проявляющими максимум заинтересованности в общественной и социально-политической жизни).

Разумеется, все эти противоречия существовали и оказывали воздействие на мироощущение человека на протяжении веков. Однако, с одной стороны, возрастают масштабы, в которых они проявляются, с другой – все более заметной становится эрозия системы личных и социальных связей индивида, которые на уровне человеческой субъективности выступали своего рода амортизатором этих противоречий. Существенную лепту в процесс « атомизации » личности вносит НТР с ее « эскалацией опосредованности »⁴² человеческого общения и деятельности, сопровождающейся утратой глубины связи человека с человеком. Важность непосредственных, личностных связей, элемента личной включенности людей в общественный процесс отмечали К. Маркс и Ф. Энгельс, хотя и подчеркивали их подчиненность социальным связям и отношениям: «Но так как они вступали в общение между собой не как чистые ”Я”, а как индивиды, находящиеся на определенной ступени развития своих производительных сил и потребностей, и так как это общение, в свою очередь, определяло производство и потребности, то именно личное, индивидуальное отношение индивидов друг к другу, их взаимное отношение в качестве индивидов создало – и повседневно воссоздает – существующие отношения»⁴³.

«Эскалация опосредованности» общения и деятельности усиливает иллюзию, что в общение с миром вступает именно «чистое Я», — это выражается одновременно и в крайнем эгоцентризме, и в ощущении глубокого одиночества. Их преодолению и служит в «новых религиях» психологическое самопревращение человека в носителя таинственного начала, объемлющего весь мир.

Следует отметить, что вариант, аналогичный трактовке религиозно-мистического преодоления, выдвигается и представителями западной обществоведной науки. И. С. Кон приводит концепцию американского социолога А. Зурхера, который полагает, что потребностям современного развития соответствует тип самосознания, определяемый им как «океаническое Я» — наиболее адаптивный в условиях стремительного научно-технического прогресса и культурного обновления. «Океаническое Я» — «это обращенное вовне "макро-Я", основанное на универсальных ценностях, абстрактных идеях, трансцендентных процессах или духовно-мистическом откровении».

В движениях, апеллирующих к мифомагическому началу, стремление к некоей универсальной и доступной каждому силе, способной объединить весь мир и данную личность, проявляется не менее отчетливо, чем в уповающих на мистицизм как «чистую ментальность». Правда, мифомагическое мышление пытается обрести ее не в душе человека, а в некоем конкретном культовом предмете или ритуале универсального действия, воплощающих в себе единство, значение которого соответствующим образом теоретически обосновывается. У Сока гаккай — это гоходзон, дощечка с именами будд и бодхисаттв, обеспечивающая гармонию человека и ритмов вселенной. У Тэнри кё в качестве такового выступает священный столб — канродай с чашей для приема «божественного нектара», который должен пролиться в день наступления рая на земле, а также обретение человеком магической способности «садзукэ»: «Когда будет воздвигнут канродай, как желательно богу, не останется ни одного неисполненного желания»⁴⁴. О человеке же, получившем дар «садзукэ» из рук главы движения, говорится, что он — «столп нации» и «драгоценность страны», «строитель мировой гармонии» — идеал, к которому должен стремиться каждый последователь Тэнри кё.

«Новым религиям» свойственно вытекающее из их мистического и мифомагического мышления отрицание рационализма как способа познания окружающего мира или — в более умеренном варианте — признание его недостаточности для постижения основных законов бытия, утверждение необходимости изменений в самом механизме мировосприятия, акцент на внечувственное

познание, более или менее пристальное внимание к человеческой психике либо, что особенно характерно для японских движений, констатация спонтанности акта познания, его интуитивности, связывающихся с постепенным накоплением в результате культовых предписаний магического элемента, с неподвластностью сферы «подлинного знания» дискурсивно-логическому мышлению.

«Диспут» Тертуллиана с Декартом на страницах журнала Международного общества сознания Кришны служит к посрамлению логического разума, воплощенного в личности Декарта, и к утверждению, что «мыслящий не существует», ибо поработается им же самим придуманными иллюзиями логического мышления. В «новых религиях» Японии в качестве средств «познания» широко распространены различного рода гадательные методики — по звездам, именам, непосредственное богообщение, видения (например, центральной доктриной и формой практики в Конко кё является «торицуги» — явно восходящий к шаманизму акт раскрытия божественной воли посреднику между богом и человеком — «кёсю»). Приведем также выдержку из издания Общества божественной жизни, показывающую, как трактует этот вопрос универсалистский неоиндуизм: «Знание, на которое большинство из нас опирается, интеллектуально. Оно есть производное рационального среза нашего сознания. В действительности же это форма относительного знания, это знание неподлинное. Оно опирается на ограниченный набор фактов и данных, из которых мы выводим теории, концепции и на основании которых строим наши отношения с окружающим миром... Мы постоянно обнаруживаем, что подаваемые им установки оказываются неверными... Есть более высокий, ...принципиально иной тип знания. Он достигается медитацией и является высшей формой... Он рождается сверхсознанием и непосредственно охватывает целое во всей его полноте»⁴⁵. Существенной причиной популярности многих японских движений послужила практика «чудесных исцелений» в результате медитаций, магических манипуляций (например, с помощью лиц, наделенных даром «садзукэ» у Тэнри кё), якобы превосходящих методы «рационалистически-научной» медицины.

Третирование рационально-логического мышления как низшей формы по сравнению с другими способами познания — традиционное положение философских систем Индии и Японии. В мировоззренческих установках «новых религий» его к тому же начинает подкреплять и разочарование Запада в дискурсивном рационально-логическом способе познания, культивировавшемся европейской духовной традицией. Интерпретируя духовное наследие Запада, Икэда важное место отводит доказательству ограничен-

ности, односторонности рационализма Декарта, Спинозы и эмпиризма Локка и Гоббса. «Акцент на познавательные способности человека, считает Икэда, явился неверной установкой западной философии, которая в итоге привела человечество к современной кризисной ситуации»⁴⁶.

Нельзя не признать, что психология как наука о внутреннем мире человека значительно отстает от наук о мире внешнем. «...Мы находимся в начале нового пути исследования неведомых сил человеческого интеллекта, психофизиологических феноменов, механизмов запоминания, интуиции, бессознательного, разнообразных форм человеческой чувствительности», – пишет И. Т. Фролов, солидаризируясь далее с приводимым им мнением советских психологов, что, даже исключив явное шарлатанство и мистификации, можно констатировать: «Некоторые из так называемых парапсихологических феноменов действительно имеют место. Однако признать их существование мешает неизвестность канала передачи или воздействия...»⁴⁷.

Перемещение сферы сверхъестественного из мира внешнего во внутренний мир человека, свойственное большинству рассматриваемых движений, выглядит в этом контексте вполне логичным. В рамках восточных традиций с древнейших времен сложились многочисленные религиозные течения и школы, «специализирующиеся» на интроспективном изучении человека и достижении того, что в современной науке называется «измененное состояние сознания» (термин, по своей невнятности сопоставимый со степенью исследованности предмета), а в индуизме и буддизме – самадхи, мокша, нирвана, сатори.

Гносеологические корни современного мистицизма и магизма, базирующихся на восточной религиозной традиции, – это то же «раздувание» одной из сторон процесса познания аналогично тому, как в ходе абстрактного мышления создавалась «возможность превращения (и притом незаметного, несознаваемого человеком превращения) абстрактного понятия, идеи в фантазию (in letzter Instans=бога)»⁴⁸.

Для многих рассматриваемых движений важнейшей категорией в идейных конструкциях и высшей целью адепта является «свобода», включающаяся в понятие счастья. У ПЛ Кёдан «свобода» вынесена в название организации: ПЛ – это Perfect Liberty, «абсолютная свобода». К самоотдаче во имя ее зовет своих приверженцев Раджниш, воспринявший от контркультуры идею «тотальной свободы» вместе с идеей «тотального разрушения». «Спасение человека через религиозную истину означает осознание им себя как Сына Божьего, означает понимание того, что сущность челове-

ческой жизни изначально есть состояние совершенного Будды и воссоздание подлинного и изначального совершенства души, обретение свободы, ничем не ограниченной божественности. Только истина, которая делает человека свободным, есть подлинно религиозная истина, поэтому Христос в Евангелии от Иоанна учил: “Вы познаете истину, и истина сделает вас свободными”»⁴⁹, – утверждает Танигути Масахару. Дживанмуқта (прижизненно освобожденный) – религиозный идеал универалистского неоиндуизма.

Не следует, однако, смешивать понимание свободы, о которой говорят представители «новых религий», с традиционно-европейским пониманием этой категории как прежде всего свободы выбора. Речь идет о мистическом обретении психологической независимости от окружающих обстоятельств либо об обретении над ними магической власти, т. е. опять же свободы «от» – от законов материального мира (либо и то и другое одновременно). Понимание свободы как «освобождения» было издревле свойственно индуистской и буддийской традиции и сочеталось с реализацией неусловленности сознания, его очищения от иллюзии мира и кармических механизмов. Оно означало уничтожение кармы – универсальной причинно-следственной связи, свидетельствующее о достижении высшей степени религиозного совершенства. То, что в традиционных системах рассматривалось как доступное лишь единицам (и самая способность к чему определялась все той же кармой), в «новых религиях» превращается в массовый идеал. Очевидно, что если представить себе реальное воплощение такой свободы, то получится некое логическое противоречие: универсальная свобода от всех и вся (либо столь же универсальная власть всех над всеми) явно немислима на массовом уровне.

При анализе этой категории необходимо, подчеркивают советские исследователи, различать ее внешний и внутренний аспекты, аспект, объективно связанный со свободой решения и действия, и аспект субъективный, связанный с выбором. «“Внутренняя свобода” – это специфически человеческая возможность согласованной работы сознания, воли и нравственных сил человека в процессе его целенаправленной и целесообразной деятельности, это возможность самостоятельно осуществить выбор, принять решение и воплотить его в жизнь. Важным структурным элементом внутренней свободы является свобода выбора»⁵⁰.

В толковании же «новых религий» свобода, по сути, – достижение именно такого состояния, когда проблема выбора снимается вообще и в действие приходит спонтанное религиозное самоощущение. Действующим лицом в идеале выступает не сам индивид,

а пробужденное в нем сверхъестественное начало, которое на более низких уровнях духовного развития может персонифицироваться в наставнике, главе движения и т. п. Таким образом, с адепта как бы снимается ответственность, выступающая моральной мерой свободы.

На это противоречие, проступающее, в частности, в неоиндуизме с его проповедью, основанной на религиозно-нравственном долге служения личности обществу, обращали внимание исследователи. Снятие установки на эгоистическое пользование плодами своей деятельности, самоотречение, вообще говоря, отнюдь не означает, что результаты этой деятельности будут благими для общества, хотя получают при этом полное религиозное оправдание. С.Л. Малхотра подчеркивает опасность подобной установки, особенно когда ею начинают руководствоваться общественные лидеры: «Согласно этой точке зрения, человек заслуживает уважения масс только в том случае, если он самоотверженно посвящает себя служению им... Влияние лидера на людей определяется не столько его способностью принять решение по социальным проблемам, сколько мотивами, которыми он руководствуется в своей общественной деятельности»⁵¹. В этот логический тупик заходят так или иначе все «новые религии», пытающиеся сформулировать свой взгляд на общественное устройство. Единственным выходом из него оказывается то, что К. Маркс назвал в свое время «современно-феодальным» принципом в религии: «Эти господа хотят возвеличить свободу не как естественный дар всеобщего, ясного света разума, а как сверхъестественный дар особо благоприятного сочетания звезд. Так как они рассматривают свободу только как *индивидуальное свойство* отдельных лиц и сословий, то они неизбежно приходят к выводу, что всеобщий разум и всеобщая свобода относятся к разряду *вредных идей* и фантазмагорий "логически построенных систем"»⁵².

Соответственно в схеме развития человеческого общества Ауробиндо Гхоша, в целом основывавшейся на весьма благородных и гуманистических установках, на последнем этапе – переходе к высшей стадии полной гармонии – появляются фигуры абсолютно совершенных «духовных вождей», которые должны направлять человечество. Представители Сока гаккай, включающие в религиозный идеал просветления абсолютную свободу и абсолютное счастье, опять же считают, что для достижения их в масштабах всего общества необходимо правление «просветленных» и прибегают ко всякого рода туманным рассуждениям, чтобы объяснить, каким образом может сочетаться свобода с формулируемым ими в сущности теократическим идеалом. Откровеннее и последователь-

нее всех оказался Раджниш, который на вопрос о том, как совместить его рассуждения о «тотальной свободе» с введенным им в своем ашраме жестким авторитаризмом, отвечал: «Законы материи и духа совершенно различны, знание не является демократическим и не зависит от большинства. Знание всегда автократично... Оно никогда не приходит снизу, но только сверху»⁵³.

Идея полной личной свободы от окружающих условий, равно как и идея возможности магического «погашения» любых неблагоприятных обстоятельств, есть религиозное восполнение, компенсация конфликта между потребностью человека в душевном покое и крайней нестабильностью бытия в быстро меняющемся мире, своего рода защитный религиозно-психологический заслон против множества социальных ролей, требующего постоянного напряжения, против обрушивающегося потока информации. Поток изменений в первую очередь связан с НТР, однако нечто подобное происходит и при «культурошоке», с которым О. Тоффлер сравнивает описываемый им «футурошок»⁵⁴. И за тем и за другим в их воздействии на сознание стоит дезориентация в системе ценностей, эфемерность некогда прочных норм и образов действительности, на которых человек основывает поведение. Среди перечисляемых О. Тоффлером вариантов реакции на быстроту радикальных изменений присутствует и стремление заблокировать сознание с помощью той или иной идеи, установки, придание ей универсальности, якобы освобождающей личность от всех негативных эмоций и коллизий. В таком понимании свобода от обстоятельств превращается в стратегию духовно-нравственного выживания в условиях, когда быстрота перемен начинает принимать угрожающий характер (что, по-видимому, имело место и в эпоху становления «новых религий»), когда самый акт внутреннего выбора оказывается затруднительным.

Непосредственным объектом культа и поклонения в «новых религиях» чаще всего выступает их основатель, как лицо в полной мере обретшее те сверхъестественные качества, на которые ориентируются приверженцы. Это может быть и живший века назад религиозный деятель, к коему «новая религия» возводит свое учение (например, Нитирэн у Сока гаккай, Чайтанья у Международного общества сознания Кришны), чаще же – непосредственный основатель данного движения (Мики Накаяма у Тэнри кё, Гуру Махарадж у Миссии божественного света) либо и тот и другой одновременно (например, у Миссии Рамакришны – Рамакришна как «ведамурти» – воплощенное знание и Свами Вивекананда как его «апостол»). Иногда харизматическая личность фактически даже вытесняет мифологическое или абстрактно-духовное

божество (как Китамура Саё – основательница Тэнсё котай дзингу кё, Раджниш), а иногда выступает как его олицетворение (Рама-кришна) или «спаситель»-мессия (Мики Накаяма).

Вариантов теологического толкования роли обожествленного основателя можно привести довольно много, однако общая тенденция такова, что именно реальное лицо (и ныне здравствующее и умершее) оказывается кем-то вроде обладающего свободой воли милостивого божества монотеистических религий: он «спасает», он волен изменить судьбу приверженца, принять на себя его грехи. Полная покорность его воле – необходимое требование к поведению и психологическим установкам члена организации. Объявивший себя воплощением Шивы и Иисуса Христа Сатья Саи Баба утверждает, что он всеведущ и всемогущ, хотя и отказывается от миссии прекращения страдания человечества, ссылаясь на то, что им «должно быть»: «Главное, о чем я вас прошу, – это покориться мне целиком... Отдать мне ваш разум, ваше сердце, вашу душу...»⁵⁵.

В системе ПЛ Кёдан ее руководство, которое, как считается, достигло «сообразности Богу», обладает способностью «принять на себя» в экстренных случаях ответственность перед высшим божеством за ошибки в самовыражении рядовых членов, тем самым как бы снимая с них последующие страдания.

О Мире Ришар Ауробиндо Гхош говорил следующие: «Сознание матери и мое едино, это Божественное сознание, присутствующее в двоих, ибо так нужно для божественной игры. Ничто не может быть совершено без ее ведома и ее силы, без ее сознания... Я сделал так, чтобы все без исключения ученики получали силу и свет от нее, а не от меня непосредственно и были руководимы ею в своем духовном развитии... Та, которую мы почитаем как Мать, есть энергия Божественного сознания, определяющая все бытие... Ее воплощение – это возможность пригвожденного к земле сознания возвыситься до супраментального...»⁵⁶.

Очевидно, что выдвигание в качестве непосредственного объекта поклонения реального лица также есть своеобразное проявление процесса антропологизации религии, свойственное мировоззренческим установкам рассматриваемых организаций. В то же время в этом нет ничего принципиально нового для религиозного сознания Индии и Японии, издревле обожествлявших своих государей, религиозных наставников. Доказательству божественной природы или миссии основателя отводится значительная часть рассуждений самих этих персонажей либо их последователей. Таким образом, возникает новая «антропотеология», составляющая характерную черту многих движений. Ярчайшим примером в

этом смысле служит учение Тэнри кё, в котором его основательница воспринимается как «богравная» спасительница человечества, а ее жизнь – как «хинагата» – «модель» для подражания. Соответственно жизнеописание Мики занимает важнейшую «теологическую» часть учения Тэнри кё, тогда как чисто мифологическая история творения мира, которую некогда проповедовала она сама, сдвигается на задний план в силу явной невозможности привести ее в согласование с научными данными. Примечательно, что в рассказ о земной жизни Мики (предполагается, что ныне она пребывает с единым Богом-отцом Тэнри-о-но-микото) настойчиво вводятся различные мотивы, параллельные христианским. Попытка самоубийства объясняется желанием принести себя в жертву за человечество; посты перед впадением в транс, восходящие, вероятно, к шаманской практике, выглядят как аналогия с сорокадневным постом Христа перед началом его миссии и т. п.⁵⁷.

Тенденция к замещению божества в качестве объекта религиозных чувств фигурой вероучителя-харизматика – явление, в высшей степени характерное для «новых религий». При всем поклонении «просветленным» наставникам в индуизме и буддизме они все же никогда не вытесняли собой того, кого представляли (или по крайней мере этот процесс растягивался на века), а Икэда уже при жизни воспринимается многими членами Сока гаккай как воплощение Нитирэна или даже самого Будды, причем такая версия складывается стихийно, на уровне рядовых приверженцев и не фиксируется в доктринальном материале.

Если посмотреть внимательно на «новых богов» и «полубогов», то нетрудно убедиться, что часто оказывается уместным знаменитое изречение, перефразированное как «Скажи мне, кто твой бог, и я скажу тебе, кто ты». Вот объекты поклонения в универалистском неоиндуизме: представители национальной интеллигенции Вивекананда и Ауробиндо, прошедшие «искус» европейской культурой, покорители умов и душ европейцев, провозгласившие великую духовную миссию Индии в объединении всего человечества, утверждавшие главенство религиозно-мистического поиска в жизни, однако каждый по-своему доказавшие способность быть «человеком дела»; Мира Ришар, заявившая о себе: «Я – французенка по происхождению и образованию, индианка по склонности и призванию. В моем понимании в этом нет никакого противоречия, напротив, обе стороны прекрасно согласуются и дополняют друг друга»⁵⁸ и продемонстрировавшая возможность для европейского интеллигента подняться на самую высокую ступень индийской духовности, не отрекаясь вместе с тем от западной культуры.

Вот живые камни «новых религий» Японии: люди, ведшие до озарения обычную жизнь, полную лишений, оскорблений и нужды, плотники, крестьяне, мелкие торговцы, клерки, школьные учителя, обретающие благодаря «открытию истины» кадиллаки и собственные виллы, но сохранившие простонародную манеру держаться, продолжающие говорить так же незатейливо (если не безграмотно), как они говорили в молодости, активные, подвижные, воплощение оптимизма.

А вот Гуру Махарадж – «Спаситель человечества, Совершенный Учитель, Повелитель Вселенной, открывший Свет, Любовь, мир, единство и вечность» – развращенный и наглый тинэйджер, чьи шутовские выходки в течение ряда лет служили материалом для юмористических программ американского радио и телевидения, организатор рок-фестивалей, собиравших тысячи человек, божество своих сверстников, *enfants terribles* американского общества. Вот Бхагван Шри Раджниш, способный благодаря уму и эрудиции удовлетворить запросы самой взыскательной аудитории, в прошлом преподаватель философии, с молодости прославившийся скандальными любовными похождениями, остроумный и циничный до предела, готовый предать осмеянию все и вся, кроме себя самого. Он попытался жить по принципу «все дозволено» и, оскорбившись на человечество, которое не дало ему развернуться в полную меру, пожелал земному шару провалиться в тартарары в третьей мировой войне, наставник возненавидевших «репрессивный социум» интеллектуалов.

Поклоняясь божеству, человек всегда поклонялся своей собственной сущности и обоготворял ее как некую чуждую сущность»⁵⁹. Однако в монотеистических религиях, подчеркивает Ф. Энгельс, «Бог... является продуктом длительного процесса абстрагирования, концентрированной квинтэссенцией множества прежних племенных и национальных богов. Соответственно этому и человек, отражением которого является этот бог, представляет собой не действительного человека, а подобную же квинтэссенцию множества действительных людей; это абстрактный человек, то есть опять-таки только мысленный образ»⁶⁰. Вспомним также слова К. Маркса, подчеркивавшего, что христианство, в особенности в его буржуазных (и, можно сказать, более последовательно монотеистических) разновидностях, есть культ абстрактного человека⁶¹.

Однако живые боги «новых религий» – все что угодно, кроме абстракции. Напротив, их облик социально и культурно весьма конкретен и соответствует облику их приверженцев. Они, пожалуй, – квинтэссенция не столько «всеобщего», сколько «частного», и в этом плане стоят ближе к божкам какого-нибудь племе-

ни, чем к Аллаху или Иисусу, ближе к воспринимавшимся народным сознанием предельно конкретно святым католичества и православия. Они суть плод не столько отчуждения действительной человеческой сущности (в таком качестве допустимо рассматривать абстрактно-духовное творческое начало, к единению с которым призывается приверженец подобных движений), сколько волшебное зеркало, в котором их приверженцы могут увидеть себя, но обожествленных, совершенных, знаменитых.

Отождествление субъекта и объекта поклонения – характерная черта мифологического и мистического сознания, однако в древности оно сводилось к воплощению в объекте почитания неких свойственных человеку природно-биологических свойств, черт. Живые освобожденные и живые боги «новых религий», демонстрируя процесс деабстрагирования, начинают выступать в качестве обожествления конкретной «совокупности всех общественных отношений»⁶², определяющей социокультурный портрет их приверженцев. «Перед социальной стихией человек современного антагонистического общества нередко столь же бессилён, как дикарь перед лицом природы. И как дикарь, он может не сознавать этого. Быть рабом и считать себя господином. Здесь-то и кроется главная причина существования мифологического мышления в наши дни. И не только в виде пережитков старой, традиционной мифологии, но и в виде заново рожденных мифов», – отмечает А. В. Гулыга⁶³. Живые боги («новых религий») в своей социальной определенности – «господа» социальной стихии, символы «успеха» устремлений обожествляющих их слоев и категорий населения, продукт бессознательной самоидентификации.

Большинству «новых религий» свойственна апелляция к современному научному знанию (естественному и гуманитарному), обращение (о чем уже говорилось) к великим именам и достижениям мировой культуры. Вполне очевидно, что пишущими от их лица авторами движет объяснимая в современных условиях необходимость так или иначе согласовывать выдвигаемые идеи с данными современных научных дисциплин. Примеры рассуждений и концепций, доказывающих попытки совместить эти данные с религиозно-мировоззренческими постулатами движений, нетрудно обнаружить в каждом из них. Наиболее распространенными вариантами «примирения» науки и религии являются тезисы о том, что данное учение снимает жесткое противопоставление между духовным и материальным началами, формулирует общие для них законы, носящие фундаментальный характер (например, у Сока как-кай); что материальный и духовный мир развиваются по своим отдельным законам, причем законы духовного мира превосходят

законы материального мира (Международное общество сознания Кришны), а значит, чтобы правильно сформулировать последние, необходимо религиозно-духовное изменение облика ученого. Идеи синтеза науки как знания о мире внешнем с религией как знанием о внутреннем, душевном мире человека – вариант, характерный для универсалистского неоиндуизма.

Остановимся для иллюстрации на тех своеобразных крайних случаях, когда то или иное положение или отрасль современной науки, соответствующим образом интерпретированные, вообще превращаются в один из главных религиозных постулатов. Накано Ёносукэ – основатель Ананай кё, получившей от журналистов название «религия обсерваторий», заявляет: «Религия и астрономия неотделимы. Их можно уподобить листу бумаги, одна сторона которого – религия, другая – астрономия»⁶⁴, поскольку познание и изучение вселенной как макрокосма необходимо для понимания истинной сущности и судьбы человека – связанного с ней микрокосма. Звезды открывают его будущее, и благодаря астрономическим изысканиям он обретает способность жить счастливо, в гармонии с богом и вселенной, которая есть манифестация Бога – Великого Духа. В соответствии с этой идеей Ананай кё принялась за строительство в различных городах Японии оснащенных современной обсерваторий (всего Накано собирался построить их сто). На практике, однако, астрономические изыскания свелись к изысканиям астрологическим, к использованию и возрождению даосской мантики.

Миссия божественного света «утилизovala» положение современной физики – ни одно тело не может двигаться со скоростью, превышающей скорость света, и сделала из этого вывод, что свет и есть абсолютное божество, наделенное сознанием блаженства, обусловленная духовная субстанция, которая, «замедляясь», «играя», меняя длину своих волн, обретает видимую для нас форму. Поскольку свет распространяется волнами и может вибрировать, то его соответственно позволительно представить и как звуковую вибрацию, как Вселенское Слово. Весь видимый мир – «игра» божественной энергии, распространяющейся волнами и познаваемой как свет и как звук, через освоение соответствующей медитативной техники, преподанной «совершенным учителем» Гуру Махараджем.

Все рассуждения о «чистой духовной энергии», реализующейся в свете, вибрации, слове и т. п., подкрепляются достаточно обильными, но совершенно непонятыми цитатами из высказываний современных физиков, с одной стороны, и священными книгами различных времен и народов, прежде всего индуистской религиоз-

ной литературой и Евангелием, но также и сочинениями ал-Газали, «Тибетской книгой мертвых» – с другой. Затем следует вывод: «Все, о чем говорят нам священные книги, можно свести к тому, что мы – существа, созданные из света»⁶⁵.

Приведенные примеры, а также упоминавшаяся ранее тенденция привлекать для обоснования какого-либо тезиса великое имя европейской культуры, представляют интерес не столько с точки зрения того, что религиозные деятели сегодня стремятся активно использовать достижения физики, астрономии, сколько с точки зрения характеристики определенного типа современного сознания, на который в первую очередь опираются те из «новых религий», что не поднялись до уровня интеллектуалов. Этот тип сознания можно условно обозначить как полуинтеллигентный или псевдоинтеллектуальный, т. е. предполагающий очень поверхностное знакомство с различными сферами науки и духовной жизни. Он сложился в первую очередь благодаря развитию средств массовой информации, делающих в капиталистических странах ставку на сенсационность, но никак не на глубину и осмысленность подачи материала, в результате чего масса людей, не зная, по сути дела, ничего, начинает полагать, что она «знает все». К ней, по-видимому, косвенным образом причастна и интенсификация личных контактов, облегчающая циркуляцию информации, но отнюдь не обеспечивающая глубину ее усвоения. В «новых религиях», сделавших ставку на популярность именно в псевдоинтеллектуальной среде, апелляция к «науке» или великим именам – один из вариантов возникновения современных мифов, своеобразный духовный и научный китч, по определению социолога Г. Броча, т. е. характерный продукт массового сознания, состоящий в идентификации, уподоблении некоего несовершенного продукта совершенному образцу⁶⁶. Итак, мы снова сталкиваемся с явлением уподобления, отождествления: мировоззренческие конструкции «новых религий» через «симуляцию» научности и духовности идентифицируются их приверженцами с высотами науки и культуры.

В немалой степени с ролью научного знания в современном мире связан и выраженный в подавляющем большинстве «новых религий» так называемый религиозный эмпиризм – утверждение, что все их постулаты могут быть доказаны и проверены опытом – личным основателя религии, а также опытом наиболее продвинутых в овладении сверхъестественным адептов и в перспективе любого приверженца.

По мнению многих зарубежных исследователей, именно этот «эмпиризм» (называемый также «инструментальность», «технизм») – одна из важнейших черт, привлекающих к неоориен-

талистским движениям западную публику. На этом основании иногда даже выделяют два типа восточных религиозных движений: харизматические, в которых «изменение сознания» достигается подражанием религиозному лидеру и почитанием его (Гуру Махарадж с его Миссией); собственно «технические», «инструментальные», к каковым относят, в частности, Сока гаккай и Международное общество сознания Кришны. Такое членение достаточно условно, ибо реально участие в движении всегда влечет за собой и определенное эмоциональное отношение к лидеру, хотя, несомненно, можно говорить о преобладании в практике религиозной жизни того или иного элемента. Выше уже приводилось мнение Х. Френча, что в организации внутренней жизни Миссии Рамакришны элемент медитативно-инструментальный прочно соседствует с культом Рамакришны; для японских же движений, ритуал которых вообще, как правило, весьма ограничен, харизма основателя имеет значение, пожалуй, не меньшее, чем культовые отправления.

Именно ссылка на личный опыт Рамакришны, отдавшего дань различным религиям и добившегося в итоге идентичного эффекта мистической озаренности, служит, по сути, главным аргументом такого важного для Миссии Рамакришны тезиса, как единство всех религий. Факты биографии Танигути Масахару, который, по его собственным словам, исцелил от болезни свою дочь, мысля ее здоровой, а находясь в крайней нужде, получил хорошо оплачиваемую работу, внушив себе, что в самом скором времени он ее получит, являются у Сэйтё-но-из ортодоксальным доводом истинности полученного главой организации откровения. Вообще применяющие чудесное исцеление «новые религии» Японии на страницах своих изданий отводят большое место описанию «историй болезни» людей, излеченных благодаря их содействию, благодаря вступлению в ряды организации. В некоторых случаях приобщение к ней сулит верную гарантию успеха во всех остальных жизненных начинаниях (у многих японских движений и у Общества трансцендентальной медитации). «Новости Сока гаккай» охотно помещают рассказы от первого лица тех, кто, став ее членом, сделал ценное изобретение, успешно сдал экзамены в университет, добился выгодной сделки и т. п.

Побуждая своих читателей заняться медитацией по предлагаемой Обществом божественной жизни методике Свами Сатьянанда пишет: «Наша главная цель – показать возможности, которые открываются перед практикующим медитацию... Мы считаем, что личный опыт, даже самый небольшой, гораздо важнее, чем любые рассуждения... Слова или попытка описать трансцендентный опыт медитации не оставят глубокого впечатления, в то время как

занятие ею, даже на самом низком уровне, способно в корне изменить жизнь... Мое собственное обращение есть исключительно результат моего собственного опыта, и ничего более»⁶⁸.

Аргументация через «установленный факт» предполагает, что любая реальность может быть дана человеку в непосредственных ощущениях. Таким образом, происходит как бы стык между мышлением научным и мышлением мистическим и мифомагическим, центром которых является «опыт», «состояние» либо приводящее к конкретному, известному заранее результату действие (хотя, разумеется, природа реальности интерпретируется совершенно по-разному).

«В религии, – пишет Свами Ранганатхананда, – так же необходимы конкретные методы исследования, как и в науке. Религиозная практика есть не что иное, как бесконечный поиск фактов внутренней жизни; беспристрастный анализ этих фактов составляет науку религии, цель которой – открыть тайну нашего внутреннего бытия...»⁶⁹. «Гораздо важнее научить правильному использованию мышления, источника всех действий человека, чем пытаться запретить то или иное действие; эта идея в последнее время находит поддержку в различных областях науки. Например, Эрих Фромм, известный психоаналитик, утверждает, что так называемые гуманистические религии должны разработать способ управления человека собой в позитивных целях... В этой религии (Тэнри кё. – А.Т.) "восемь видов пыли" перечисляются как типичные примеры неправильного использования мышления, для того чтобы помочь использовать его правильно... Каждый может исправить свое мышление, проследив за ним в свете восьми видов пыли»⁷⁰, – предлагает «эмпирическое исследование» Тэнри кё.

Религиозный прагматизм, вера в жесткую зависимость результата от точности соблюдения определенных религиозных предписаний, в зависимость, не опосредованную волей личного трансцендентного божества, – еще одна характерная черта традиционного религиозного мышления Индии и Японии – превращается в новых религиозных движениях в веру в «чистоту религиозного эксперимента» и в «автора религиозной гипотезы».

В этой связи нельзя не вспомнить предложенную О.Хаксли и опубликованную в бюллетене Миссии Рамакришны концепцию религии как «рабочей гипотезы», согласно которой человек строит свое поведение и мышление и которая доказывается или опровергается на основании проделанной «поисковой работы». Чтобы соответствовать потребностям современного человека, религия, по мнению Хаксли, должна содержать в себе как можно меньше непроверяемого на практике, должна быть свободной от догмати-

ческих и категорических заключений, иными словами, представлять собой «минимальную рабочую гипотезу»⁷¹.

На некоторый параллелизм магического и научного мышления обращали внимание многие писавшие о них авторы, в том числе и марксисты, например А.Н. Чаньшев, который считает, что «по-видимому, именно в магии накапливались элементы положительного знания, вызревала идея детерминизма, именно из магии вычленилась наука»⁷². Вопрос о соотношении магии и науки остается дискуссионным, но отрицать некоторую, по крайней мере внешнюю аналогию, строящуюся на исходной детерминистской логике, нельзя. На уровне же массового сознания эта аналогия, «симуляция», «китч» науки оказываются, на наш взгляд, вполне достаточными для воображаемой научности и «строгой обоснованности» соответствующих действий, а следовательно, правильности всей мировоззренческой системы данного движения.

Что касается мистического начала, определенного Свами Ранганатханандой как «наука и практика религии», т. е. формы индивидуального культа и их мировоззренческое обоснование, то этот вопрос еще сложнее, хотя бы уже в силу отмеченного выше обстоятельства – 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.

На плоскую эмпирию, «презирающую всякую теорию и относящуюся с недоверием ко всякому мышлению», как на «самый верный путь от естествознания к мистицизму», обращал в свое время внимание Ф. Энгельс, анализируя, каким образом «некоторые из самых трезвых эмпириков становятся жертвой самого дикого из всех суеверий – современного спиритизма»⁷³. В сущности, и третирование рационализма как низшей формы познания, и тенденция к снятию в конечном счете всех противоположностей обнаруживают себя и в новых религиозных движениях, причем нельзя исключить предположения, что 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, гипотезоподобных ее формах.

Религиозные отношения и структура

Определяющей в системе религиозных отношений в изучаемых движениях в соответствии с их тенденцией к замещению мифологического или абстрактного божества выступает линия «основа-

тель/глава движения–приверженцы», практически замещающая линию, характерную для традиционной религиозности – «божество–верующие». Если в последней все члены движений равны между собой, то первая служит базой внутренней иерархичности подобных сообществ. Особенно ярко это проявляется в «новых религиях» Японии, где требующаяся для руководства харизма нередко передается по наследству – обстоятельство, в котором многие исследователи видят прямое влияние шаманской традиции. Даже в тех случаях, когда преемник основателя не является его прямым наследником, обычно совершается акт формального усыновления: так было, например, в Тэнри кё, причем после смерти усыновленного Мики «мастера» Ибури руководство организацией вновь вернулось в руки ее непосредственных потомков.

Мистическая аура неизменно окружает все семейство основателя, если таковое имеется. Во главе неоиндуистских движений чаще всего стоят саньясины (но нетипичный случай – обожевлено было все семейство Гуру Махараджа – подтверждает то, что общераспространено в «новых религиях» Японии).

В этих движениях преемниками, как правило, бывают прямые ученики основателя, т. е. лица, связанные с ним неформально-личностными узами. Именно степень приближенности к главе определяет статус членов в первую очередь, хотя в принципе иерархия может быть очень сложной.

Для большинства новых религиозных движений характерно отвержение традиционного отношения «священнослужители–верующие». Некоторые «новые религии» Японии, например Риссё ко-сэй кай, вообще подчеркивают, что они являются исключительно организациями мирян. В качестве идущей по нарастающей тенденции отсутствие подобного противопоставления может быть усмотрено и в неоиндуизме. Оно сохраняется по линии «саньясины–миряне» во многих объединениях универалистского индуизма (отдельные авторы, в том числе Дж. Моффит и Дж. Уильямс, высказывают сомнения по поводу того, сколь долго саньясином как руководящему звену удастся сохранить в организациях свое положение⁷⁴), но перетолкование самой идеи «саньяса» Международным бюро саньясинов или Международным обществом сознания Кришны делает рассмотрение этой оппозиции с точки зрения «священнослужители–верующие» весьма условным.

При этом отмечается один довольно любопытный факт: максимум авторитаризма в руководстве обычно наблюдается именно в тех движениях, которые дальше других ушли в своём отрицании этой традиционной оппозиции, – у Сэйтё-но-из, у ПЛ Кёдан, Тэнсё котай дзингу кё, в движениях космополитического неоиндуизма. В

Миссии же Рамакришны, Обществе божественной жизни, Гаудиа миши при безусловном доминировании глав движений практикуется выборность некоторых руководящих органов. Введена она отчасти и в послевоенной Тэнри кё, где также существует система священнослужителей.

Специфические религиозные отношения складываются и между приверженцами – в «новых религиях» Японии через религиозное усыновление вовлекающим приобщаемого, в неоиндуистских движениях – через систему религиозного наставничества, по линии «учитель (в универсалистском индуизме обычно саньясин) – ученик». При этом со стороны «отца» (ойя) или наставника (гуру) предполагается ответственность за судьбу «дитяти» (ко) или ученика (шикшья или чела), а со стороны последних – сыновнее или ученическое послушание. Более того, в Тэнри кё такие религиозно-патриархальные отношения наследственные – если А оказывается лицом, обратившим Б, то сын А наследует роль отца и по отношению к Б и к его сыну⁷⁵.

В отличие от большинства традиционных разновидностей религии основой религиозных связей в новых движениях выступают не территориально-локальные, а непосредственно личностные – неформальное общение. Они могут выражаться в переписке, систематических специальных встречах наставника или «отца» со своими подопечными и т.п., никак ритуально не обставляемых. В этом смысле показателен пример из практики ПЛ Кёдан – приверженцы пишут письма учителям с перечислением своих проблем, решение которых должен взять на себя наставник.

Внутри организации отношения характеризуются сильной эмоциональной окраской, что нередко подчеркивается названиями приверженцев (так, у Миссии божественного света «преми» – «возлюбленный») или низовых ячеек (у Сэйтё-но-изэ «соай кай» – «общество взаимной любви»). В Международном бюро саньясинов такие связи дополнялись ещё и ритуализованным промискуитетом (хотя насколько это может способствовать обстановке всеобщей любви и гармонии – вопрос изначальной установки). «Семейственность», эмоциональность взаимоотношений внутри организации отмечают представители Ауробиндо ашрама: «Под ашрамом ныне подразумевается нечто вроде монастыря, сообщества саньясинов... Но не таково было его назначение в эпохи вед, упанишад и великого эпоса. Ашрам был прежде всего домом учителя, вокруг которого собирались ученики всех возрастов во имя получения знания... Гуру относился к ним как отец, отдавая им лучшее из того, чем обладал... Это была одна большая семья, образованная во имя благородных целей. Именно таков характер нашего ашрама⁷⁶.

Своеобразную модель расширенной семьи – «додзоку» воспроизводят и многие «новые религии» Японии. Так, «вертикальная линия» («татэсэн») в сложной иерархии Сока гаккай образует ту структуру, через которую совершается приобщение новых членов. Она тоже строится на отношениях ойя–ко, причем в состав низовой ячейки («куми») автоматически зачисляется и семья новообращенного с той мотивировкой, что рано или поздно он привлечет родных. Куми возглавляется руководителем («куми-тё») и включает обычно около десяти семей. Главной формой общения внутри нее служит «дадзанкай» – «собеседование», почти ежедневные встречи членов куми. Те из исследователей, которым удалось побывать на дадзанкай, отмечают, что обычно сдержанные с посторонними японцы проявляют на таких беседах поразительную откровенность, что дает основание сравнивать последние с сеансами групповой терапии.

Между членами куми вне зависимости от их «внешнего социального положения» устанавливаются отношения равенства (не распространяющиеся на отношения ойя–ко).

Пять-десять куми образуют «хан», пять-десять «хан» – «тику», пять-десять «тику» – «сибу», затем следует ряд более крупных подразделений. Разрастающаяся куми переводится в разряд хан и ее руководитель становится уже хан-тё, а не куми-тё, сохраняя при этом роль куми-тё по отношению к тем, кого обратил лично. Эта структура подобна расширенной патриархальной семье, причем куми-тё соответствует положению ее главы, его куми при переходе в хан и повышении собственного статуса оказывается как бы главной ветвью семьи.

Организация, таким образом, включает массу соподчиненных семейных групп, превращаясь в своего рода модель, основанную на конфуцианских принципах государства-семьи – образ, в качестве которого пропагандировала себя милитаристская Япония. На это сходство обращает внимание Э. Палмер, акцентируя, правда, внимание на положении высшего эшелона в руководстве Сока гаккай: «Сока гаккай аналогична патримониальной политической системе, в которой Икэда может восприниматься как "император", религиозные представления и ритуал – как знак "рода", а те "подданные", которые связаны с Икэда отношениями наставника и обращенного, образуют "семью императора"⁷⁷.

Уже самое беглое знакомство с организациями такого типа, особенно «новыми религиями» Японии и «коммунарными» группами космополитического индуизма, показывают, что складывающиеся внутри них связи (в том числе с главой организации) приобретают для их членов большую значимость, нежели отношение к

неосязаемому сверхъестественному началу, а слово главы/основателя на практике получает приоритет по сравнению с обязанностями, вытекающими из доктринальных установок.

С этим, в частности, можно соотнести и то, что многие из движений не имеют последовательно разработанной, однозначной доктрины: она скорее помешала бы, нежели способствовала бы укреплению неформально-личностных связей. Ориентация на них «детео-логизирует» суть системы религиозных отношений, что вполне соответствует их посторонней ориентации на достижение счастья «здесь и сейчас».

При социологическом опросе преми (возлюбленных) Миссии божественного света, проведенном Дж. Даунтоном, выяснилось, что принадлежность к группе, «коллективная самоидентификация» играла для них роль не меньшую, если не большую, чем идентификация собственно религиозно-духовная⁷⁸. Еще категоричней высказываются У. Ньюелл и Ф. Добаси, полагающие, что объяснения приверженности японцев «новым религиям» следует искать не «в доктринах, допускающих в рамках одного и того же движения нередко весьма широкие вариации, и не в проводимых ими мероприятиях, а в структуре возникающих личностных связей»⁷⁹.

Даже в столь высокоидеологизированной организации, как Миссия Рамакришны, формальное членство, без личностных контактов, судя по всему, не признается чем-то ценным. Х. Френч приводит отрывок из ответа Миссии на письмо одного бразильца, желавшего в нее вступить; там содержится вежливый отказ, ибо организация в любом случае не может предоставить ему гуру «по месту проживания»: «Мы не считаем особенно целесообразным членство "на расстоянии" ... Главная установка – найти учителя (гуру), который сможет обеспечить руководство в медитации, и стать его учеником. В этом смысл индусской традиции»⁸⁰.

В «новых религиях» Японии религиозно-патерналистские отношения к тому же нередко усиливаются тем обстоятельством, что вслед за главой небольшого предприятия, также придерживающимся во взаимоотношениях со служащими принципа патернализма «производственного», в организацию нередко вступают все работники такого предприятия.

Построенная на системе личных, неформальных контактов, а также на деификации руководителя, организация приобретает, естественно, большую внутреннюю прочность и сплоченность. В то же время, как свидетельствует история «новых религий», эта система обнаруживает способность к быстрому распаду в случае смерти основателя/главы или утраты основателем/главой своего престижа.

Так, смерть Ауробиндо Гхоша и Миры Ришар, несомненно, скажется на активности Ауробиндо ашрама, и перспективы его выглядят, по нашему мнению, весьма проблематичными. Смерть Дагуги Онисабуро, основателя Омото кё, вызвала резкое сокращение численности приверженцев, которые группами переходили в генетически восходящие к Омото кё ПЛ Кёдан и Сэйтё-но-из, руководимые здравствующими харизматическими личностями. Скандал, разразившийся в свое время в «святом семействе» Гуру Махараджа, повлек за собой значительное падение численности Миссии божественного света, многие из «возлюбленных» которой перешли в близкое по духу Международное общество сознания Кришны. Ряд авторов, пишущих о Сока гаккай, считают, что своей прочностью она во многом обязана именно тому, что «харизматика» Тода сменил не менее выдающийся лидер и не менее яркая личность – Икэда.

При этом опять обнаруживается уже отмеченная выше закономерность: чем четче выражена оппозиция «священнослужители-верующие», сохраняющаяся в Конко кё, Тэнри кё, Миссии Рамакришны, Обществе божественной жизни, Международном обществе сознания Кришны, в Сока гаккай, тем меньше риск распада организации после смерти или дискредитации центральной фигуры.

Из сказанного следует, что «новые религии» воспроизводят в системе своих связей самые архаичные религиозные отношения (патриархально-родовые, семейные), причем в последовательности универсалистский неоиндуизм – «новые религии» Японии – разновидности «калифорнийского индуизма» – тенденция идет как бы по нарастающей. При всеобщей ориентации на живую харизматическую личность максимально это проявляется именно в последнем, он же демонстрирует и максимум личной вовлеченности адептов, хотя степень ее достаточно высока также в универсалистском неоиндуизме; нередко устрашающих общественность размеров она достигает и в «новых религиях» Японии. Эта тенденция, на наш взгляд, – своего рода отрицание отрицания – религиозных отношений, типичных для феодального общества, отношениями собственно буржуазного типа. Не случайно, как представляется, и то, что наиболее близкие к протестантизму реформаторские движения в индуизме (прежде всего «Брахмо самадж») не выдерживают испытания временем, увядая на фоне более традиционных и воспроизводящих более архаическую систему («наставник – ученики») (семейная структура) Миссии Рамакришны, Общества божественной жизни.

Основанные на добровольном, неформальном и квазиродственном подчинении (иначе говоря, по принципу родства душ), духов-

но-мистической или магической иерархии, движения отвергают одновременно и принудительную религиозность феодального типа, и относительный демократизм «буржуазных разновидностей» религии. Субъективный поиск абсолютной свободы превращается на практике в добровольное «бегство от свободы» (Э. Фромм), от личной ответственности за свою судьбу, от самостоятельно вырабатываемых ориентиров поведения в пользу квазиродственной группы и вождя-харизматика. Разумеется, мы далеки от того, чтобы ставить на одну доску в этих взаимоотношениях индийского интеллектуала или владельца крупных предприятий – членов Миссии Рамакришны, японского клерка или школьного учителя из Сока гаккай и экс-хиппи из Миссии божественного света. Речь идет о некой общей тенденции, выраженной в разной мере. И все-таки даже организации универсалистского неоиндуизма не допускают непослушания наставнику. Это правило для всех «новых религий», хотя, конечно, требования, предъявляемые к адептам, и контроль за их поведением различны.

Достаточно очевидно, что определенным стимулом к формированию такого рода псевдосемей во главе с «отцом» или наставником является разрушение традиционно-семейных и прочих личностных связей в условиях урбанистического общества, притом что сопоставлять масштабы этого процесса в трех странах, о которых идет речь, можно лишь с очень большой долей условности. Впрочем, согласно исследованиям Д.А. Своллоу, зависимость между отходом (зачастую вынужденным в результате урбанизации) от кастовых форм религиозных отношений, возникновением атомарной семьи и приверженностью «новым гуру» в Индии оказывается четко выраженной⁸¹. Автор подчеркивает, что в числе учеников Сатъя Саи Бабы в Ориссе преобладают представители высших каст, по его мнению, наиболее болезненно воспринимающих разрушение «традиционных основ» (этот тезис, на наш взгляд, достаточно спорный, во всяком случае, из одного этого не может быть достаточно определенно выведено преимущественное тяготение к неоиндуизму высших страт индийского общества).

Допустимо предположить, что тяготение таких движений к авторитарным религиозным структурам в немалой степени связано с интерпретацией свободы как «не-выбора», как возложения ответственности на некое, находящееся на более высокой стадии духовного прозрения лицо, ибо индивидуальное «я» адепта, сформировавшись на основе иллюзорных представлений, полагается способным достаточно адекватно оценивать ту или иную ситуацию и сделать правильный выбор.

Современное общество и на Востоке и на Западе ставит человека

перед необходимостью принимать многочисленные решения, выбор которых зачастую не запрограммирован теми или иными устойчивыми стереотипами (или сами эти стереотипы поведения воспринимаются как более не имеющие под собой реальной базы в быстро меняющемся мире). Возрастает при этом принципиально и сложность адекватной реакции на совершающиеся изменения, кажущиеся неким клубком противоречий. Неспособность к самостоятельной оценке ситуации в конечном счете, по-видимому, и определяет стихийную тягу к авторитету харизматического лидера, к «групповому сознанию», рассредоточению ответственности между всеми членами складывающегося коллектива.

Путь западного интеллигента и полуинтеллигента к подобным установкам лежал через разочарование в рационалистическом индивидуализме и («богине свободы»), приведшее к острейшему отчуждению, к ситуации, которую И.В. Бычко образно сравнивает с «блужданием в грандиозном лабиринте с неисчислимыми ходами и переходами», где «нельзя двигаться куда угодно, однако и нет одного-единственного пути, направляющего движение по спинозовско-гегелевской формуле свободы как познанной необходимости»⁸².

Японское и индийское общественное сознание же, по сути, перешагнуло исторический этап расцвета, более или менее последовательной реализации буржуазно-демократических свобод и рационалистического индивидуализма, свойственных доминирующему капитализму. «Восточный коллективизм», выдвигающийся представителями общественной мысли этих стран в противовес западному «индивидуализму», означает, думается, в одном аспекте относительно более плавный переход (по сравнению с западным общественным сознанием, в полной мере пережившим кризис своих идеалов) к созданию квазифеодального механизма регуляции личностного поведения и восприятия, о котором говорилось в главе, посвященной адаптации неоиндуизма на Западе. Более или менее прочное сохранение в религиозных системах Индии и Японии структур, позволяющих смягчить отчуждение, естественно, освобождало от необходимости заимствований в данном плане извне. Напротив, оно превращало эти страны в экспортеров своих моделей религиозно-личностных отношений на Запад, конфессиональная традиция которого на протяжении веков настаивала на индивидуально-личностной ответственности, на постоянном выборе между добром и злом, грехом и праведностью. Протестантизм как «буржуазная разновидность» религии, последовательно отрицающая всякое посредничество (святых, духовенство) между человеком и богом и таинство покаяния, снимающее ответственность за

совершенные грехи, сделал самочувствие личности более напряженным.

За восточные модели религиозных отношений высказываются многие западные авторы, считающие, что роль религиозного наставника может значительно смягчить ощущение отчуждения. П. Брент, например, посетивший многие индуистские организации, сравнивает роль гуру со своего рода предохранительным клапаном общественного недовольства и призывает к развитию системы «наставник–ученик» в западноевропейских странах, подчеркивая, впрочем, что учителя должны не импортироваться, но формироваться на базе западной культуры⁸³.

Архаичные или псевдоархаичные религиозные отношения сочетаются в подобных сообществах с организационной структурой, воспроизводящей строение институтов современного типа (профсоюзов, добровольных ассоциаций, даже партий). Наиболее характерными ее элементами являются некий координационный центр, своеобразный комитет при религиозном лидере, ведающий делами и внешними связями организации, и разветвленная сеть низовых отделений–ячеек. В неоиндуистских движениях, возглавляющихся живыми харизматическими лидерами, такой центр, как правило, служит и их резиденцией. Здесь непременно действует монашеская обитель либо коммуна «отрекшихся» последователей. Нередко центр практически превращается в самостоятельную административную единицу, в своего рода Ватикан, место, где сосредоточены все основные институты. Таким центром у Общества божественной жизни является расположенный в Гималаях городок, названный по имени основателя – Шивананданагар; у Тэнри кё – Тэнри-Сити, насчитывающий свыше 5 тыс. жителей, большинство из которых принадлежат к этой религиозной организации, местечко рядом с г. Нара; фактически целый город создал в Орегоне Раджниш, назвав его Раджнишпуром.

«Новым религиям» Японии в особенности свойственно стремление к возведению в качестве культовых или административных зданий огромных и архитектурно впечатляющих сооружений для оказания непосредственно эмоционального воздействия на приверженцев. Эти здания должны служить подтверждением способности организации осуществить грандиозные планы. Любопытна символика святилища Сока гаккай – комплекса Тайсэкидзэ в г. Фудзи, называемого «кайдан» – термин, имеющий важное доктринальное значение. Нитирэн мыслит кайдан как место слияния религиозного и политического начала, как новый центр вселенной (кстати, таким же образом – как «центр мира» интерпретирует свой главный культовый комплекс и Тэнри кё) и обращенной в «истинную ве-

ру» Японии. Кайдан интерпретировался как воплощение сверхъестественного единства тех, кто исповедует «истинный буддизм», – не только единоверцев, но и подданных, членов теократического государства, о создании которого под своей эгидой мечтал Нитирэн.

Сегодняшний кайдан Сока гаккай – это ее «общественное лицо», ее запечатленные в огромных зданиях ультрасовременной архитектуры планы. Строительство Большого дворца для приемов (Дайкякудэн) обошлось организации в 3 млн. долл. Оно символизировало ее стремление распространять свое учение за пределами Японии: в фундамент были заложены камни из 47 стран, в декоре использованы тайваньский кипарис, канадский кедр, итальянский, шведский и французский мрамор, хрусталь из Чехословакии⁸⁴.

Собственная символика имеется и у центров неоиндуистских движений. На вопрос исследователя, почему штаб-квартира и прекрасные храмы Международного общества сознания Кришны находятся не в сельской местности, а в городе, один из приверженцев ответил, что именно современный город с его безобразием и грязью лучше оттеняет свет и красоту, исходящие от учения Кришны, в то время как сельская местность с ее природой и покоем может ослабить впечатление⁸⁵.

У всех организаций есть сильный пропагандистский аппарат, состоящий из активистов (в неоиндуизме, как правило, саньясинов), подготовленных на специальных курсах. Он особенно развит в прозелитических «новых религиях» Японии и Международном обществе сознания Кришны, в котором его активисты именуются «новые брахманы». В Сока гаккай подготовка пропагандистов используется и в целях роста статуса приверженцев, отчасти напоминая конфуцианское продвижение через систему экзаменов.

Японцы с большим уважением относятся к ученой степени, к академизму; соответствующие титулы резко поднимают самооценку. Это, несомненно, учитывал Дзосэй Тода, вводя экзамены на повышение разряда членства. Всего существует семь разрядов: рядовые члены, ассистенты, преподаватели, помощники лекторов, лекторы, помощники профессоров и профессора. Представители четырех высших разрядов включаются в состав лекторской группы, которая выступает с докладами, преимущественно комментариями к статьям ее главных идеологов, опубликованным в массовых изданиях Сока гаккай. Экзамены проводятся ежегодно, и число желающих их сдать достигает сотни тысяч. Демократизм этой системы всячески рекламируется, поскольку она открывает доступ к получению высокого звания любому члену организации, независимо от его социального положения. Во многих работах приводится

цитата из журнала «Бунгэй сюндзю», указывающая, на как вполне естественную ситуацию, когда «прачка с неполным средним образованием выдерживает экзамен, а выпускник Токийского университета проваливается»⁸⁶.

Соответствующее обучение будущих пропагандистов предусмотрено и в большинстве других («новых религий») Японии, однако здесь обычно миссионерская деятельность, в отличие от неоиндуистских движений, где ею занимаются только определенные категории лиц («новые брахманы» у Международного общества сознания Кришны, «инструкторы» у Общества трансцендентальной медитации, «махатмы» у Миссии божественного света, саньясины в универсалистском индуизме), предусмотрена для всех членов, что, по-видимому, способствует широкому распространению «новых религий».

К пропагандистскому аппарату организаций следует отнести также средства массовой информации, издательские отделы либо издательства. Свои журналы или/и газеты имеются практически у всех более или менее крупных движений, а у самых крупных (Миссия Рамакришны, Ауробиндо ашрама, Сока гаккай, Тэнри кё, ПЛ Кёдан, Сэйтё-но-из) – несколько периодических изданий, которые выходят на разных языках. В таких случаях печатные органы специализированы. Так, Миссия Рамакришны выпускает чисто богословский журнал «Веданта кесари», «Бюллетень Института культуры», печатающий статьи гуманитарного профиля, в том числе социологические, культурологические, не обязательно связанные с ее идеологией, журналы преимущественно для индийской аудитории – «Прабуддха Бхарата» и преимущественно для зарубежной – «Веданта и Запад», «Веданта для Запада и Востока» (два последних в США и Англии), а также книги и брошюры культурологического и религиозно-философского характера.

«Новые религии» Японии выпускают специализированные журналы для молодежи, для женщин. Главный печатный орган ПЛ Кёдан – журнал по искусству, где помещаются прекрасные репродукции произведений японской и мировой живописи, выступают видные японские писатели.

Очень обширна литература, издаваемая Сока гаккай, – свыше 20 наименований газет и журналов. Анализируя эти публикации, Дж. Уайт полагает целесообразным выделить в них три типа⁸⁷. Это, во-первых, литература, рассчитанная на лиц, не являющихся обязательно членами организации. Например, ежемесячный журнал «Юсио», многочисленные воспоминания людей, переживших вторую мировую войну, книги по японской культуре, произведения писателей, ставших членами организации. В литературе такого

рода отсутствует нитирэновская терминология, идеи организации изложены обычно в предисловиях или комментариях. Вторая и самая большая часть литературы – материалы, рассчитанные на массу рядовых приверженцев, в первую очередь ежедневная газета «Сэйкё симбун», тираж которой превышает 3,5 млн. Подписка на нее вменяется в обязанность членам, газета в свободную продажу не поступает. Она почти исключительно посвящена деятельности Сока гаккай, содержит передающиеся на весьма популярном уровне принципы ее идеологии, рассказы о чудесных изменениях в жизни ее последователей после вступления в организацию. Важное место занимает нечто вроде светской хроники – сведения о приверженцах Сока гаккай – актерах, певцах, спортсменах, добившихся известности. Подобные материалы носят характер рекламы, рассчитанной на интерес обывателя. В обращенной к рядовому члену печатной продукции, отмечает Дж. Уайт, практически нет ссылок на Макигути, а сравнительно редко встречающиеся цитаты из Нитирэна снабжаются непременно подробными комментариями Икэда или другого идеолога. Незначительная часть газеты отводится под пересказ внутри- и внешнеполитических событий, подающихся с точки зрения «истинного буддизма». В том же популярном и наивно-тенденциозном тоне выдержаны и рассчитанные на массовое потребление книги и брошюры, освещающие ее учение и задачи; наиболее читаемой является принадлежащая перу Икэда «Человеческая революция» – идеологизированная биография Дзосэя Тода. Наконец, третий тип – литература, предназначенная духовной элите секты и содержащая преимущественно философский, теоретический материал; судя по стремлению Сока гаккай привлечь в свои ряды интеллигенцию, выпуск ее будет расширяться.

К числу пропагандистских подразделений относятся и те, что ведут религиозным туризмом, разнообразными массовыми торжествами и праздниками, устройством выставок, демонстраций фильмов об основоположниках. Спектр этого рода активности крайне широк и зависит от характера конкретной организации. Так, уважаемые Миссия Рамакришны, Ауробиндо ашрам созывают международные симпозиумы по философской и культурологической проблематике, ориентированные на интеллектуальную публику. Миссия божественного света прославилась как устроительница грандиозных рок-фестивалей. Международное общество сознания Кришны, тяготеющее к демонстрации индийской экзотики, неоднократно разворачивало экспозиции в виде музея восковых фигур, представлявшие красочно и наглядно эпизоды из индийского эпоса и свои религиозно-этические идеи. Большинство японских организаций регулярно и пышно проводят торжественные церемонии,

связанные с юбилейной датой их основателей и национальными праздниками, спортивные фестивали и фестивали культуры.

Многим принадлежат собственные учебные заведения, общеобразовательные и специализированные. Например, Общество божественной жизни учредило лесную академию йоги-веданты; ПЛ Кёдан с ее лозунгом «Жизнь есть искусство» открыла разветвленную сеть курсов по изучению классического японского искусства – чайной церемонии, каллиграфии, сложению стихов «танка». Миссия Рамакришны, Ауробиндо ашрам, Сока гаккай и Тэнри кё основали целый комплекс различных педагогических учреждений – от курсов по ликвидации неграмотности (Миссия Рамакришны) и детских садов, где дети воспитываются в соответствии с представлениями организации о формировании личности (Ауробиндо ашрам и Тэнри кё, Сока гаккай), до аспирантуры.

В составе Миссии Рамакришны, Общества божественной жизни, ряда «новых религий» Японии находятся культурно-просветительные учреждения (у Общества – Музей йоги и веданты, у Миссии Рамакришны – Музей индийского искусства и богатейшая библиотека, у Тэнри кё – одна из крупнейших библиотек во всей Азии, обладающая собранием средневековых рукописей, и этнографо-археологический музей; постоянно действующая выставка изобразительного искусства есть у ПЛ Кёдан и Сэкай кюсэй кё). Организации включают также объединения самодеятельного искусства (прежде всего Миссия Рамакришны, «новые религии Японии») и спортивные клубы (Сока гаккай, ПЛ Кёдан, Тэнри кё).

Специфические учебные заведения создали и распространяются на Западе неоиндуистские движения. В них изучаются преимущественно сугубо «эзотерические науки» – парапсихология, оккультизм, медитативные системы.

При Миссии Рамакришны, Обществе божественной жизни и некоторых «новых религиях» Японии действуют благотворительные медицинские учреждения. Вообще методика восточной медицины (аюрведические и йогические методы оздоровления, японская акупунктура, ауротерапия, гипнотерапия, гомеопатия) довольно популярна. В японских организациях практикуется «чудесное исцеление», в неоиндуистских – хатха-йога и другие методы из арсенала индуистской психотехники.

«Новые религии» Японии, половозрастной состав которых более пестр, чем у неоиндуистских движений, основали молодежные, студенческие, женские организации. Молодежное подразделение Сока гаккай привлекает особое внимание исследователей. Во-первых, уже дважды его представитель оказывался на посту президента Сока гаккай (Икэда, ныне имеющий титул почетного

президента, и теперешний президент Эйносукэ Акийя). Во-вторых, процент молодых людей здесь значительно выше, нежели в остальных «новых религиях» Японии (он почти совпадает с процентом 20–29-летних в стране: 24% состава Сока гаккай, 26% населения Японии), – источник гордости членов организации. В-третьих, именно деятельность молодежного отдела, образования явно униженного типа, фанатично преданного главе организации, поддерживающего атмосферу беспрекословного послушания старшим по званию и нередко выходявшего за рамки законности в практике привлечения новых членов (в прессе сообщалось о попытках шантажа и погромах), в наибольшей степени давала основание говорить о Сока гаккай как об организации фашистского толка.

Уже говорилось, что для неоиндуистских движений, распространяющихся на Западе, характерна тенденция создавать коммерческие предприятия, точнее, самим выступать в роли таковых.

В качестве наиболее общей особенности организаций универсалистского неоиндуизма можно отметить стремление к образованию преимущественно культурных и благотворительно-медицинских учреждений; космополитического неоиндуизма – акцент на пропагандистский аппарат и «религиозную рекламу»; у «новых религий» Японии в соответствии с их главной, на наш взгляд, функцией – интегративной – развитие широкой сети разнообразных учреждений, что, очевидно, связано с желанием полнее удовлетворять духовные потребности приверженца внутри сообщества. Учебные, благотворительные, культурно-просветительные и прочие учреждения, как правило, доступны и нечленам организаций, что, несомненно, служит дополнительной предпосылкой их последующего привлечения.

Разумеется, религиозные организации традиционного типа, издавна сложившиеся секты и вероучения тоже стараются учитывать в своей деятельности «мирские» запросы приверженцев и тоже создают под своей эгидой объединения по интересам, учебные заведения, спортивные клубы, молодежные и женские ассоциации и т.д. Но своеобразие рассматриваемых движений заключается в том, что их современная организационная структура, включающая «светские компоненты» и применяющая новейшие методы пропаганды, сочетается с иными, нежели в традиционных и «буржуазных разновидностях» религии (под последними мы понимаем их классический вариант, т.е. протестантские секты), религиозными отношениями – одновременно и более архаичными, и более актуальными, ибо предназначены они для укрепления личностных связей, которые разрушаются в урбанистическом обществе.

Некоторые особенности культа

В культе – наиболее консервативной стороне религии – более всего сохраняется национально-специфическая окраска изучаемых движений. Порожденные неcodифицированными религиозными традициями Индии и Японии, они в этом аспекте предстают чрезвычайно многообразными. Тем не менее представляется возможным выделить ряд принципиальных особенностей их культа, обусловленных религиозно-мировоззренческими характеристиками и религиозными: отношениями в данных сообществах.

Поскольку сверхъестественное начало, согласно их мировоззренческим установкам, так или иначе присутствует в каждом человеке или связано с ним глобально-детерминистским магическим принципом, постольку важную роль играют культовые действия, направленные на пробуждение в нем этого начала, т. е. происходит как бы общение с собственной скрытой сверхъестественной сущностью. Для этого используются различные формы мистической практики – системы психотренинга, сложившиеся в индуизме и буддизме, но распространенные ранее преимущественно в монашеской среде.

В целом различного рода медитативная техника – сосредоточение внимания на сакральной формуле или идее – более характерна для индуистских движений, однако применяется она и некоторыми японскими «новыми религиями», прежде всего Ананай кё и Сэйтё-но-из. В последних на практику медитации, видимо, определенное влияние оказала техника дзэн-буддизма – специальные позы в сидячем положении часто лицом к стене, созерцание черной поверхности и достижение «нулевого состояния» сознания – трансоподобного состояния. Однако при этом в отличие от техники дзэн никогда не прибегают к факторам стресса (типа ударов ученика наставником) и коанам – специфическим словам или фразам, служащим объектом концентрации; техника медитации в «новых религиях» выглядит весьма упрощенной, а также не сопряженной с ломкой «логического сознания». Накано Йоносукэ, глава Ананай кё, так описывает соответствующий процесс: «...нужно сидеть прямо и стараться достигнуть нулевого состояния сознания, обязательно сохраняя самосознание и твердое убеждение, что ты сам есть бог. Не следует искусственно стараться достигать состояния пустоты сознания, оно должно возникать естественно»⁸⁸.

Допустимо предположить, что известное влияние дзэн-буддизма с его идеей, согласно которой сатори может быть достигнуто и в процессе физической работы, оказал на «новые религии», считающие, что физический труд (Тэнри кё, Иттоэн) служит «очищению»

сознания от следов «неправильного пользования» рассудком (от восьми видов пыли у Тэнри кё), а также на «эстетическую религию» ПЛ Кёдан. В ней осознание, что человек есть манифестация божества, достигается через доведение до совершенства, до «высшей степени артистизма» любого дела: «Если целиком направить сознание даже на уборку или на другую работу, она станет средством раскрытия подлинной сущности человека. Таким образом, любая работа может быть поднята до уровня искусства»⁸⁹.

Однако психотренинг в гораздо большей степени применяется в неоиндуистских движениях, связанных генетически не с «народной религией», как «новые религии» Японии, а с «великой традицией» мистической философии и практики. Если в японских средневековых сектах (дзэн, амидаизма и нитирэннизма) отчасти присутствовала установка на некую спонтанность интуитивного прозрения и слияния с универсумом, то в индуизме всегда преобладало понимание садханы как достаточно длительного и последовательно разворачивающегося процесса, требующего систематического руководства со стороны гуру. В этой же трактовке она была воспринята и универсалистским неоиндуизмом.

Устная и печатная пропаганда привела к дезотеризации арсенала индийской психотехники и ее своеобразной секуляризации. Мистическая по своему происхождению методика во многих работах рассматривается как в принципе не зависящее от религиозных убеждений средство «оздоровления» психики, активизации латентных сил сознания, предпринимаются активные попытки самих религиозных деятелей дать ей научное обоснование. Перекликаясь со многими современными социологами и психологами, неоиндуистский саньясин пишет: «Одна из самых серьезных проблем сегодняшнего человечества – сложность адаптации к происходящим переменам... Сто лет назад эта проблема не существовала, однако с развитием технологического общества, предъявляющим повышенные требования к психике человека, она (проблема), не будучи решенной, может повлечь за собой стремительный рост душевных заболеваний в более или менее серьезной форме. Современная психология учитывает это и рекомендует медитацию в качестве надежного средства развить способность к адаптации»⁹⁰.

Одновременно и как проявление «секуляризации» культовой практики, и как важное средство достижения успеха в прозелитических устремлениях можно рассматривать включение в системы медитации символов и представлений из других религий, образцов поэзии (чаще всего романтической), а также заметное смягчение аскетических предписаний, предусматривавшихся «классическим мистицизмом» для практикующих садхану.

В значительной степени разрабатываемые и модернизирующиеся современными неоиндуистскими организациями индивидуальные методики психотренинга ориентированы на человека, живущего в миру, поэтому рассматривать их как средство социальной изоляции, что иногда утверждают некоторые советские авторы, было бы неверно. Скорее они могут быть расценены как средство оптимизации психических состояний – вполне реальное, хотя и получающее сверхъестественное обоснование. Приведем в подтверждение высказывание советского психолога: «Восточные методы самовоздействия настолько разнообразны по своей направленности, что можно найти техники прямо противоположные по вызываемому ими эффекту: одни активизируют деятельность человека и помогают ему в его социальной жизни, другие, наоборот, замыкают его в себе, изолируя от всех внешних воздействий. Поэтому огульная и примитивная трактовка всех восточных "путей самосовершенствования" как методов "ухода из жизни" и "духовного самоубийства" коренится в недостаточной осведомленности»⁹¹. Эти слова тем более справедливы для универалистского неоиндуизма, что его основную социальную базу составляют лица, ведущие активную общественную и интеллектуальную жизнь, отнюдь не стремящиеся к изоляции от общества, в отличие от средневековых саньясинов или экс-хиппи, нуждавшихся в таких формах психотехники, эффект которых был бы сопоставим с действием наркотика.

Для движений, тяготеющих к магии, характерно использование прежде всего заклинаний и отдельных, обычно весьма немногочисленных предметов, обладающих якобы особой энергией и способных пробудить ее в приверженце. Так, в «новых религиях», восходящих к учению Нитирэна, т. е. у Сока гаккай, Рэй ю кай, Риссё косэй кай и др., таковым выступает гоходзон – дощечка, на которой изображена буддийская диаграмма устройства вселенной – мандала. В буддийском мистицизме мандала служит объектом медитации, для Сока гаккай и Риссё косэй кай, в соответствии с традицией Нитирэна, гоходзон –местилище всех сверхъестественных сил начертанных на нем имен будд и бодхисаттв. В этом проявляется свойственная магическому мышлению черта, определяемая как « феномен наделения», – придание реально существующему предмету свойств того сверхъестественного начала, с которым оно соотносится, его фактическое отождествление с воплощенными в нем силами.

В свое время Нитирэн, стремясь к максимальному упрощению своего учения, отождествил «Сутру о Лотосе благого закона» (один из важнейших текстов махаянского буддизма) с Вечным,

Вселенским Буддой. В «новых религиях» это отождествление стало основой магического действия ветви нитирэновского буддизма. «Истинная молитва» – «даймоку», т. е. просто слова «Почет Сутре Лотоса Благого Закона», должна повторяться перед гоходзоном ежедневно каждым членом Сока гаккай. Однако если сам Нитирэн настаивал на необходимости твердой веры при произнесении даймоку и созерцании гоходзона, то современные адепты придают результатам таких действий магический автоматизм – неважно, верит ли человек изначально. Вера придет к нему впоследствии, вместе с прочими благими результатами ритуала, исцеляющего от болезней, содействующего материальному процветанию и продвижению по службе.

Повторение священной формулы используется и в медитации Махариши Махеш Йоги с той относительно малосущественной разницей, что в ней мантра подбирается для каждого человека специально «инструктором». Исследования показывают, что 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 началом⁹². С этим, по-видимому, связаны действительно фиксируемый рост самооценки и положительное воздействие на практикующего подобного рода техники.

Широко используются различного рода системы предсказаний – астрологических, как у Ананай кё, или гаданий по имени человека, как у Риссё косэй кай. Любопытно, что при весьма критическом отношении ко всяким чудесам и магии у приверженцев универалистского индуизма гадание на картах таро и астрология возрождаются в космополитическом неоиндуизме, Международном бюро саньясинов и в движении кришнаитов. Соответствующие курсы вкупе с ауротерапией были включены в программу «университета» Раджниша в Пуне.

Наряду с индивидуальной культовой деятельностью распространены и формы коллективные, столь же выражено направленные на эмоционально-психологическое воздействие. Они особенно типичны для «новых религий» Японии и коммунарных движений космополитического неоиндуизма. Эти формы исследователи нередко сравнивают с сеансами групповой терапии, так как самораскрытие, психологическое раскрепощение членов организаций в присутствии и с помощью своих единомышленников выступают в данном случае необходимым средством религиозного совершенствования.

В «новых религиях» Японии они преимущественно принимают вид откровенного рассказа приверженцев о своих проблемах. На куми Сока гаккай и ходза Риссё косэй кай, Рэй ю кай члены не только обсуждают догматические вопросы или деятельность организации, но, исходя из установки, что «жизнь есть религия», поднимают с удивлявшей присутствовавших при этом иностранцев откровенностью (что обычно не свойственно сдержанным японцам) разнообразные вопросы личного свойства. На такие вопросы руководители групп стараются давать ответы, так или иначе соотносимые с учением организации. Группы нередко создаются по возрастным и половым критериям, атмосфера на их собраниях самая теплая и неформальная, и все участники стараются быть взаимопользными в обсуждении волнующих их тем. Такого же типа собеседования устраиваются ПЛ Кёдан – члены ее докладывают собравшимся, как они реализуют принцип «жизнь есть искусство», при самом заинтересованном внимании окружающих. Так же можно рассматривать и обычное в ПЛ Кёдан обращение со всеми своими проблемами к главе организации, который, полагают, находится в постоянном общении с богом, и назначаемым им «оёясама» (родителем), чтобы определить причины затруднений и найти способ их устранения. Аналогичная практика существует и в Конко кё, где она называется «торицуги» – «посредничество». Член организации идет со своими сложностями к «кёсю», духовному главе, который тоже «находится в контакте с богом» и выступает как лицо, осуществляющее прямую коммуникацию между ним и рядовым адептом, как «озаренный», способный интерпретировать волю божества.

В Миссии божественного света и в Международном бюро саньясинов групповая терапия принимала форму экстатических коллективных радений. Но если в Миссии божественного света речь шла о коллективных медитациях более или менее традиционного толка, то у Раджниша системы «динамической медитации» носили характер «разблокирования» нервной системы через сильные хаотичные движения и «выплескивания» в группе других ашрамитов «репрессий» и «комплексов», возникших в ходе социализации, через действия прямо противоположные тем, которые считаются нормальными. Поскольку, по мнению Раджниша, скрестившего тантризм с фрейдизмом, 99 процентов всех комплексов складывается именно на сексуальной почве, групповая терапия выражалась в групповом сексе. Блокировки и комплексы рассматривались как «кармические следы», закрывающие путь к просветлению, а прыжки и скачки вводились для достижения состояния «раскрепощенности», «катарсиса»).

Б. Муллан расценивает «динамическую медитацию» как одну из разновидностей распространяющегося с начала 60-х годов в различных вариантах движения «развития человеческого потенциала», цель которого состоит в том, чтобы дать индивиду возможность пережить психологический опыт, альтернативный обыденному⁹³. Групповой характер таких занятий должен создать давление, необходимое для преодоления поведенческих ограничений, накладываемых средой, воспитанием, традиционной культурой. С этой точки зрения ходза и дадзанкай с их несвойственным японцам самораскрытием, по-видимому, тоже можно рассматривать как «выведение» членов организаций за рамки конвенционально-сдержанного поведения, как условие психологического раскрепощения – своего рода аналог «карнавальной культуры» средневековья, освобождающей человека от давящей социальной иерархии, норм поведения связанных с ними условностей.

Если сравнивать ритуальные и культовые формы новых религиозных движений с ритуалом и обрядностью, принятой для мирян в традиционных религиях, то бросается в глаза следующее. В последних верующий чаще всего выступал в качестве пассивного участника религиозных церемоний, в качестве получателя божественной милости, улучшенной кармы, обрядовой чистоты. Новые религиозные движения, в том числе и такие, которые не ставят задач мистического слияния с универсумом (например, Тэнри кё), продолжают традиции «интериоризации ритуала» (В.С.Семенцов), перенося центр тяжести в сферу обновления человеческой субъективности. Личностный фактор – с помощью мистической техники или самовыражения в искусстве, или самораскрытия, или постоянного контроля за «пользованием разумом», недопущения помыслов, приводящих к «скоплению пыли», как в Тэнри кё (что напоминает приемы христианского монашеского мистицизма), – обретает под руководством наставника или «отца» принципиальную активизацию. В приверженцах рождается чувство уверенности в своих силах, в своей значимости, либо возникают самогипнотические состояния экстаза, спокойной отрешенности, большей психологической стабильности, приписываемые действию сверхъестественного начала.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Выступив в качестве одного из посредников в идейно-культурном взаимодействии Востока и Запада, новые религиозные движения, базирующиеся на японской и индийской религиозных традициях, продемонстрировали различные варианты отношения к «инокультурному» потоку.

«Новые религии» Японии ассимилировали и преломили элементы западной традиции (представления о демократии и равенстве возможностей, христианском универсализме и пр.) в соответствии со специфическими духовными запросами мелкобуржуазных слоев населения, втянутых в модернизацию и реконструкцию общества. Определяющими моментами в межкультурном взаимодействии явились, однако, весьма конкретные и сравнительно узкие параметры этих запросов: инокультурные элементы представали в виде новых структурных принципов организации традиционных элементов японского национального сознания, в виде заполнителей брешей, возникших в нем в результате распада системности иерархических и этноцентристских стереотипов, восходящих к докапиталистическому прошлому и культивировавшихся государственным синто.

Процесс этот был стихийным и довольно противоречивым по результатам. С одной стороны, отмечает Н. Макфарланд, «новые религии» часто «служат средством подключения их приверженцев к большому миру и развивают ощущение причастности к формирующейся мировой культуре»¹, с другой, — по словам А. Дэйтора, являют собой специфически «японское объяснение» этого мира², в котором определяющим началом остаются традиционные символы и представления. Межкультурное взаимодействие складывается как бы для себя, для воспринимающей стороны, а ликвидация замкнутости означает, по сути дела, включение инородных символов и идей в орбиту традиционного национального мировоззрения.

Универсалистский неоиндуизм складывался в результате «глобального облучения» индийской культуры западноевропейской и означает целенаправленную перестройку интеллектуальной элитой традиционного мировоззрения с тем, чтобы сделать его платформой межрелигиозного, межкультурного объединения. «Тактикой» его

последователей стало вычленение в традиционной культуре максимально абстрактных, универсально-приемлемых, всеобщих начал, способных выполнить роль связи между элементами различных культурных традиций (Х. Френч определяет Миссию Рамакришны как «движение-спутник связи»), некоего теоретико-методологического принципа их организации как не противоречащих друг другу. Хотя «чужое» могло при этом субъективно трактоваться неоиндуистскими идеологами как относительно низшая по сравнению с индийской культурой стадия развития духовности, «свое» фактически существенно трансформировалось именно под влиянием «чужого», открывая возможности для нахождения стыков между различными традициями (выделение личностного начала в качестве определяющего, признание роли социальной свободы индивида для преобразования мира в концепции «миссии» саньясинов и др.). Переосмысленная элитарная мистическая культура принимала в итоге вид стержня, на который могло быть нанизано любое мировоззренческое образование, а компоненты «своего» и инокультурного арсенала сочленялись по принципу подобия, наложения, как различные знаковые выражения одних и тех же универсальных моментов, раскрывающих те или иные стороны человеческого бытия.

Именно достаточно глубокое переосмысление своей духовной культуры и отказ от специфического в пользу общего (прежде всего от касты и ритуализма) позволили калифорнийским разновидностям неоиндуизма породить такую форму межкультурного взаимодействия, как «просеивание» исходного религиозного материала в целях нахождения в нем элементов, пригодных для трансплантации в западную социокультурную почву, взаимодействия, где главной стороной выступает не «экспортер», а «импортер». Причем, воспринимая инородные религиозные символы и ориентации, последний отнюдь не меняет своих основных ценностей и установок, хотя парадоксальным образом и признает превосходство восточной духовности над своей культурой. Элементы индуистской традиции в «калифорнийском индуизме» как бы вкрапляются в ткань европейской культуры, не искажая при этом ее рисунок.

Японский вариант межкультурного взаимодействия в «новых религиях» допустимо условно обозначить как интравертный, индийский — как экстравертный. Первый в силу того, что в нем в значительной степени сохранялись неизменными многие традиционные параметры мышления, а социальной базой стали широкие общественные слои, продемонстрировал большую степень освоения инокультурных элементов с точки зрения их распространения в

масштабах общества. Индийский вариант, уступая по числу приверженцев в самой стране, что объяснялось его элитарностью, оказался более «продвинутым» в смысле преодоления жесткой связи между религиозной традицией и породившей ее почвой.

При современной организационной структуре, переориентации с космической и теоцентрической на «человеческую сферу», постоянной апелляции к научному знанию и эмпиризму, «новые религии», возникающие на базе индийской и японской религиозных традиций, воспроизводят ряд черт, свойственных, по сути, еще архаическому этапу эволюции религии и обнаруживаемых в ее доклассовых и раннеклассовых формах. Это в первую очередь признание целостности пронизанного сверхъестественным началом бытия, с которым индивид неразрывно связан, отождествление себя со сверхъестественным началом как гарантия достижения поставленной цели, предметно-практический характер религиозных установок, индивидуальная харизма (а не общественно определяемое место в религиозной иерархии) как санкция на статус главы религиозного сообщества, воспринимающегося расширенной семьей скрепленных личностными отношениями приверженцев.

В наши дни эти черты, характерные для «неинтегрированных» в феодальную надстройку мифологического и мистического начал в религиозных традициях Индии и Японии, выступают формой религиозности, духовно соответствующей тому этапу развития человечества, когда мир снова, как в архаические времена, хотя, разумеется, на принципиально ином уровне, мыслится единым, превращается в «большую общину», а возможности человека видятся потенциально неограниченными, «стремящимися» к сверхъестественным пределам. Сочетание архаических и современных черт, вызванное историческими особенностями становления этих движений и их традиционными корнями, в условиях государственно-монополистического общества преломляется как «отрицание отрицания» феодальных форм религиозности буржуазными разновидностями религии.

«В конечном счете модернизация религии является ее ответом на процесс секуляризации»³, — отмечает В.И. Корнев. Иными словами, наблюдается прямая связь между тем, как далеко зашел в данном конкретном обществе процесс секуляризации, и тем, каков будет облик модернизаторских религиозных движений. Л.Р. Полонская и А.Х.Вафа считают, что сам процесс секуляризации «приобретает существенно различное содержание в зависимости от социально-политической ориентации того или иного государства, того или иного правящего режима», и полагают возможным выделить буржуазно-консервативного, буржуазно-либерального и революцион-

но-демократического типа секулярных процессов⁴. Эти типы, однако, скорее характеризуют политику правящих кругов в проведении секуляризации и в отношении религии в целом, нежели сам процесс в его историко-культурном развитии, в его соотносительности со степенью эмансипации общественного сознания от религии.

В этом плане интересно мнение Я.В. Минкявичюса, согласно которому можно говорить о трех типах секуляризации: 1) секуляризация на основе возвышения и развития духовной культуры общества, формирования научного мировоззрения, созидания национальных и общечеловеческих ценностей; 2) секуляризация в условиях упадка духовной культуры, ее космополитизации и девальвации традиционных ценностей, протекающая как стихийный процесс отмирания религии, не сопровождающийся конструктивной программой духовного прогресса; 3) секуляризация самого комплекса религии при его выживании в секуляризованном обществе, деформация традиционных систем, возрастание степени их космополитизации, вульгаризация бывлой религиозной святости⁵.

Попытаемся взглянуть с этой точки зрения на «среду обитания» модернизированных японских и индийских религиозных движений. Очевидно, что Индия и Япония являют собой скорее третий тип, а США, где распространились адаптированные к чуждому социокультурному блоку неоиндуистские движения, — второй. Вместе с тем, исходя из классификации Л.Р. Полонской и А.Х. Вафы, следует предположить в условиях индийского общества буржуазно-либеральное, а в США и Японии буржуазно-консервативное содержание процесса секуляризации. Наконец, если говорить о степени эмансипации общественного сознания от религии, позволительно выстроить ряд: 1) США, 2) Япония, 3) Индия⁶.

Секуляризация общества в США, проходящая в условиях стихийного отмирания религии без сколь бы то ни было значимого противопоставления ей светских гуманистических идеалов, ведет не к атеизму как «гуманизму, опосредованному с самим собой путем снятия религии»⁷, а к ситуации, которую Д.Е. Фурман прекрасно определил как «рост религиозной энтропии», как кризис, который ничем не может разрешиться, к бесконечной агонии религиозного сознания, эклектически соединяющего несоединяемое⁸. При далеко зашедшей секуляризации общества религиозная форма в сознании недовольных истеблишментом лиц превращается в иллюзорное средство выражения своей с ним конфронтации, как модель поведения, отправляющаяся якобы от совершенно противоположных ценностей и норм. При этом обнаруживается любопытная черта, заметная при сопоставлении неоиндуистских движений, распространяющихся преимущественно в Индии и США.

Та или иная установка, деталь религиозных отношений, культурное предписание, присутствующее в универсалистском неоиндуизме, превращается в «индуизм калифорнийский» нередко в нечто гипертрофированное, доведенное до абсурда. Американские кришнаиты с их фанатизмом и религиозной истовостью дают много очков вперед современному инду, приверженцу одной из универсалистских организаций. «Бегство в религию» от неудовлетворяющих светских норм и ценностей логически предполагает желание стать «святей папы», религиозный радикализм. Тот же радикализм обнаруживается и в отношении к собственной «девальвированной» религиозной традиции, ассоциирующейся с ненавистным истеблишментом; обновление, модернизация происходит во многом через заимствование чужеземных моделей, фетишизируется сам принцип «инокультурности» вместо поиска аналогичных моделей в христианстве.

В то же время буржуазно-консервативное отношение к религии в целом со стороны правящих кругов общества ведет к тому, что «конфронтирующие» с ним религиозные группы способствуют в конечном счете его укреплению – либо через отторжения диссидентов в религиозные сообщества, под полный контроль их глав, либо через подключение радикальной разновидности религии к конвенциональной ценностной системе, которую покрывает внешне нетрадиционная оболочка.

Соответственно распространяющиеся преимущественно в США неоиндуистские движения можно обозначить как модернистский радикализм, имеющий, однако, в условиях далеко зашедшей буржуазно-консервативной секуляризации охранительные, т.е., в сущности, консервативные функции.

В Японии, где в «секуляризованном», отделенном от государства варианте сохраняется религиозный комплекс и более высокий, чем в США, уровень приверженности религиозным традициям, отождествляемым с национальной культурой, вряд ли возможно рассматривать «бегство в религию» как замену социального протеста *самим фактом религиозности* в качестве альтернативной модели поведения. Скорее напротив, религия предоставляет здесь известные возможности для выражения социальных устремлений различных групп населения.

Поскольку традиционные мировоззренческие ценности в большой степени сохраняют свое значение, отношение к исторически предшествующим и связанным с ними формам религии выглядит скорее либеральным, нейтральным, по принципу «живи и давай жить другим».

В целом «новые религии» Японии могут быть охарактеризо-

ваны как либеральный вариант обновления и модернизации религиозной традиции. Сохранение роли ценностей, общих и для «старых» и для «новых религий», будет сглаживать остроту порожденных современностью коллизий при тенденции к вульгаризации этих ценностей.

С точки зрения социальной эти движения выражают либо желание слегка улучшить общественную систему (Сока гаккай), либо стремление приспособиться к ней через более адекватную нынешним условиям форму религиозной компенсации. Отчетливая конфронтация подобных движений с правящими кругами может, на наш взгляд, проявиться лишь при отказе от секуляристского курса, как это было в период государственного синто. «Раз в государстве существует несколько равноправных вероисповеданий, оно уже не может быть религиозным государством, не нарушая при этом прав отдельных вероисповеданий»⁹.

В Индии, где новые религиозные движения представляют собой мировоззренческие установки правящих слоев, а процесс секуляризации находится на сравнительно низкой стадии своего развертывания, дело обстоит так, что идеология одной из этих организаций в сущности оказывается своеобразным религиозным обоснованием взятого властями буржуазно-либерального курса на секуляризацию. Иначе говоря, речь будет идти не только о секуляризации религиозного комплекса в обществе, но и о том, что в рамках самого этого комплекса протекает процесс размывания религии¹⁰.

Вступая в прямое противоречие с самой собой, религия в этом случае, естественно, не может дать никакой иной реакции на секуляризацию, кроме консервативной: секуляризм станет рассматриваться как «не противоречащий духу религии», будут предприниматься попытки найти его обоснование в самих религиозных представлениях, попытки «отделить общий дух религии от действительно существующей религии», что, как отмечал К.Маркс, есть «величайшая иррелигиозность, высокомерие мирского разума», порождающие дилемму, «против которой бессилён "здравый" человеческий рассудок»¹¹.

Эта дилемма, «двойное бытие»¹² подобных религиозных движений неизбежно порождает в конечном счете апологию традиционных религиозных систем. Представляя собой, в сущности, религиозно-идеологическое дополнение к официальному светскому идеологическому курсу, движения такого рода могут использовать самую религиозную оболочку, собственно религиозность в качестве средства найти общий язык, какую-то общую платформу с религиозными движениями, в том числе оппозиционными, но также защищающими «традиционные ценности»¹³.

Для религиозной идеологии стоящих у власти кругов в известной мере актуален вопрос о ее использовании в качестве языка межкультурного общения, что отразилось в официальной поддержке ее тенденций к универсализации (в данном случае этот термин более подходит, чем употребляемый Я. В. Минкявичюсом термин «космополитизация»). Сохранившие в данном обществе значение традиционные ценности могут рассматриваться в виде всеобщей панацеи. При полусветском характере самой этой идеологии они во многом будут освобождены от конфессиональной специфики и станут тяготеть к гуманистическим либеральным идеалам. Соответственно при пропаганде таких идеалов на международной арене установки подобных движений привлекут прежде всего слои населения, склонные именно к этому типу мировоззрения и нуждающиеся в религиозном к нему дополнении, которое собственная конфессиональная традиция не в состоянии им предложить.

Тот же самый либерально-эволюционистский подход будет, естественно, проследиваться и в отношении таких религиозных движений к социально-политической жизни самой Индии, в данном случае полностью совпадая с характеристиками правительственно-го курса вообще.

По отношению к секуляризации и степени религиозной модернизации в собственной стране эти движения выглядят консервативным вариантом; на международной арене они займут позиции близкие скорее к либеральным, апеллируя прежде всего к слоям, не склонным проявлять какой-либо радикализм вообще, в том числе и в религиозной сфере.

ПРИМЕЧАНИЯ

Введение

¹Маркс К. К еврейскому вопросу. — Т. 1, с. 392*.

²Минкявичюс Я.В. Научно-техническая революция и кризис религии в капиталистическом обществе. — Религия в век научно-технической революции. М., 1979, с. 27.

³Журавский А.В. О некоторых аспектах исследования современного диалога между исламом и христианством. — Место религий в общественно-политической борьбе развивающихся стран. М., 1978, с. 197.

⁴Маркс К. и Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии. — Т. 4, с. 428.

⁵Macfarland N. The Rush Hour of Gods. N.Y. — L., 1967, с. 227.

⁶Степаняни М.Т. Религии Востока и современность. — Философия и религия на зарубежном Востоке. XX век. М., 1985, с. 51.

⁷Рыбаков Р.Б. Буржуазная реформация индуизма. М., 1981, с. 154.

⁸Exploring Religious Meaning. Englewood, 1973.

⁹Балагушкин Е.Г. Критика современных нетрадиционных религий. М., 1984.

¹⁰Митрохин Л.Н. Религиозные «культы» в США. М., 1984, с. 35.

¹¹Балагушкин Е.Г. Критика современных нетрадиционных религий, с. 75.

¹²Там же, с. 66—86.

¹³Цит. по: Религия в век научно-технической революции, с. 26.

Глава 1

¹См.: Шахнович М.И. Первобытная мифология и философия. Л., 1971, с. 48—56.

²Earhart H.B. Japanese Religion: Unity and Diversity. Encino, 1974, с. 5—6.

³Swami Satyananda Saraswati. Meditations. Mongir, 1977, с. 77.

⁴Walker B. Hindu World. An Encyclopedia of Hinduism. Vol. 1. N.Y. — Wash., 1968, с. 445.

⁵Пучков П.И. Современная география религий. М., 1975, с. 42.

⁶Chaudhuri N. Hinduism: a Religion to Live by. L., 1979, с. 20.

⁷Там же, с. 20—21.

⁸Zaehner R. Hindu and Muslim mysticism. N.Y., 1969, с. 2.

⁹Кимелев Ю.А. Феномен мистицизма и современная буржуазная философия религии. — Вопросы философии. 1985, № 8, с. 145.

¹⁰Маркс К. и Энгельс Ф. Немецкая идеология. — Т. 3, с. 30.

¹¹Семенов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981, с. 38.

¹²Там же, с. 32.

*Работы К.Маркса и Ф.Энгельса даны по второму изданию сочинений, В.И.Ленина — по Полному собранию сочинений.

¹³Элизаренкова Т.Я. Об Атарваведе. — Атарваведа. Избранное. М., 1976, с. 22.

¹⁴Hertel B. Church, Sect and Congregation in Hinduism. — Journal for the Scientific Study of Religion. Chicago, 1977, vol. 16, № 1.

¹⁵Светлов Г.Е. Путь богов: синто в истории Японии. М., 1985, с. 89.

¹⁶Бонгард-Левин Г.М. Индия эпохи Маурьев. М., 1973, с. 284.

¹⁷Жуковская Н.Л. Ламанизм и ранние формы религии. М., 1977, с. 7.

¹⁸Энгельс Ф. Юридический социализм. — Т. 21, с. 495.

¹⁹Арутюнов С.А., Светлов Г.Е. Старые и новые боги Японии. М., 1968, с. 13—14.

²⁰Маркс К. и Энгельс Ф. Новая публикация первой главы «Немецкой идеологии». — Вопросы философии. 1965, № 10, с. 87.

²¹Earhart H.B. Religion in Japanese Experience: Sources and Interpretations. Encino, 1976, с. 2.

²²Рыбаков Р.Б. Буржуазная реформация индуизма. М., 1981, с. 84—85.

²³Рашковский Е.Б. Научно-техническая революция как культуротворческий фактор в развивающихся обществах. М., 1978, с. 52.

²⁴Светлов Г.Е. Путь богов, с. 176.

²⁵Там же, с. 134.

²⁶Исходя из понимания различных цивилизационных уровней в работе «Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного» (М., 1985, с. 543), мы сочли возможным говорить о локально-страновой японской цивилизации.

²⁷Ichiro Hori. Folk Religion in Japan. Chicago, 1968.

²⁸Macfarland N. Rush Hour of Gods. N.Y. — L., 1967, с. 75—76.

²⁹Чугуров С.В. Стереотипы в общественном сознании Японии. — Япония: культура и общество в эпоху НТР. М., 1985, с. 115.

³⁰Benedict R. The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture. Tokyo, 1982, с. 21.

³¹Eschmann A. Religion, Reaction and Change. — Religion and Development in Asian Societies. Colombo, 1974, с. 155.

³²Рыбаков Р.Б. Буржуазная реформация индуизма, с. 85.

³³Куценков А.А. Эволюция индийской касты. М., 1983, с. 132.

³⁴Там же, с. 139.

³⁵Puligandla R., Puhakka R. Holiness in Indian and Western Tradition. — International Journal for Philosophy of Religion. Hague, 1972, vol. 3, №3, с. 171.

Глава 2

¹Murakami Shigeyoshi. Japanese Religion in the Modern Century. Tokyo, 1980, с. 83.

²Thomsen H. The New Religions of Japan. Westport, 1978, с. 15—16; Earhart H.B. Japanese Religion: Unity and Diversity. Engino, 1974, с. 3.

³Thomsen H. The New Religions of Japan, с. 16.

⁴Macfarland N. The Rush Hour of Gods. N.Y. — L., 1967, с. 8.

⁵Earhart H.B. Japanese Religion, с. 3.

⁶Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии. — Т. 7, с. 364.

⁷Murakami Shigeyoshi. Japanese Religion, с. 15.

⁸Там же, с. 16.

⁹Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение. — Т. 1, с. 422.

¹⁰Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии, с. 361.

¹¹Newell W., Dobashi F. Some Problems of Classification in Religious Sociology as Shown in the History of Tenri Kyokai. — The Sociology of Japanese Religion. Leiden, 1968.

¹²Straelen H., van. The Religion of Divine Wisdom. Kyoto, 1957.

¹³Светлов Г.Е. Путь богов: синто в истории Японии. М., 1985, с. 166.

¹⁴Там же, с. 140.

¹⁵Murakami Shigeyoshi. Japanese Religion, с. 109.

¹⁶Светлов Г.Е. Путь богов, с. 132, 167.

¹⁷Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии. — Т. 21, с. 315—316.

¹⁸Очень удачным представляется предложенное В.Г.Хоросом сравнение массового сознания со сферой подсознательного у отдельного индивида. Как последнее сохраняет некоторую ненужную в данный момент информацию, неорганизованную и вытесненную новыми впечатлениями, так и массовое сознание общества вбирает в себя остатки идеологий, сохраняет — и весьма долго — некоторые, казалось бы только мешающие обществу и не вписывающиеся в его бытие представления, стереотипные реакции, эмоции, именуемые иногда предрассудками. (Хорос В.Г. Противоречивый характер массового сознания. — Идеологические процессы и массовое сознание в развивающихся странах Азии и Африки. М., 1984).

¹⁹Maruyama Masao. Nationalism in Post-war Japan. Tokyo, 1950, с. 13.

²⁰Brown D. Nationalism in Japan. An Introductory Historical Analysis. Berkeley, 1955, с. 276.

²¹White J.W. The Sokagakkai and Mass Society. Stanford, 1970, с. 24.

²²Козловский Ю.Б. Идеализм и религия в современной Японии. — Философия и религия на зарубежном Востоке. XX век. М., 1985, с. 112.

²³В настоящее время именно произведения Тода и в особенности Икэда передают, по мнению проводившего обширные полевые исследования Дж.Уайта (White J.W. The Sokagakkai and Mass Society, с. 112), содержание учения Сока гаккай — так, как оно понимается подавляющим большинством приверженцев организации. Произведения Нитирэна и Макигути изучаются лишь руководителями подразделений организации, ответственными за идейное воспитание ее членов. Последние же, обнаруживая несомненное знание идей Тода и Икэда, как правило, почти не в состоянии сколь бы то ни было связано изложить догматическую сторону учения Нитирэна. Что касается «системы ценностей» Макигути, то некоторые исследователи (Н.Макфарланд, Дж.Уайт) вообще ставят под сомнение, что она имеет какое-либо отношение к реальной идеологии Сока гаккай. Так, первый пишет: «Оглядываясь назад, приходишь к выводу, что вклад Макигути в Сока гаккай в сущности весьма сомнителен» (Macfarland N. The Rush Hour of Gods, с. 197). То же впечатление — об иррелевантности для Сока гаккай системы Нитирэна и идей Макигути — возникает невольно и от чтения тех работ, авторы которых посвящают основную часть анализа идеологии этой организации воззрениям Тода и Икэда, бегло изложив предварительно основные положения Нитирэна и Макигути.

²⁴Maraini F. Japan and the Future: Some Suggestions from the Nihonjin-ron Literature. — Rivista Internazionale di scienze economiche e commerciali. Milano, 1975, t. 22, № 7—8; Hajime Nakamura. Basic Features of the Legal, Political and Economic Thought of Japan. — The Japanese Mind. Essentials of Japanese Philosophy and Culture. Ed. by Ch. Moore. Tokyo, 1973.

²⁵Earhart H.B. Japanese Religion, с. 73; Bunce W.K. Religion in Japan. Tokyo, 1980, с. 95.

²⁶Macfarland N. The Rush Hour of Gods, с. 201.

²⁷Игнатович А.Н. Нитирэн. Его жизнь, деятельность и учение. Автореф. канд. дис. М., 1980, с. 14—15.

²⁸Thomsen H. The New Religions of Japan, с. 99.

²⁹Palmer A. Buddhist Politics. Japan's Clean Government Party. Hague, 1971, с. 5.

³⁰Thomsen H. The New Religions of Japan, с. 93.

³¹Macfarland N. The Rush Hour of Gods, с. 324.

³²Арутюнов С.А., Светлов Г.Е. Старые и новые боги Японии. М., 1968, с. 109.

³³Morioka Kiyomi. Religion in Changing Japanese Society. Tokyo, 1978, с. 157—159.

- ³⁴Тамгинский И.И. Япония: религиозно-политическое движение Сока-гаккай — Комэйто. — Религии мира. История и современность. Ежегодник 1982. М., 1982, с. 107.
- ³⁵Morioka Kiyomi. Religion in Changing Japanese Society, с. 7.
- ³⁶Ikado Fujio. Trends and Problems of New Religions: Religion in Urban Society. — The Sociology of Japanese Religion. Leiden, 1978, с. 107.
- ³⁷Straelen H., van., Offner C. Modern Japanese Religions. Leiden, 1963.
- ³⁸Maehem K. Ideology and Utopia. L., 1936, с. 36.
- ³⁹Подробно о них см.: Чугров С.В. Стереотипы в общественном сознании Японии. — Япония: культура и общество в эпоху НТР. М., 1985.
- ⁴⁰Маркс К. Письмо Ф.А. Зорге от 19 октября 1877 года. — Т. 34, с. 234.
- ⁴¹Palmer A. Buddhist Politics Japan's Clean Government Party. Hague, 1971, с. 9.
- ⁴²White J.W. Sokagakkai and Mass Society, с. 9.
- ⁴³Соловьев Э.Ю. Мартин Лютер — вождь немецкой бюргерской Реформации. — Религии мира. История и современность. Ежегодник 1983. М., 1983, с. 57.
- ⁴⁴Там же, с. 54.
- ⁴⁵Там же, с. 68.
- ⁴⁶Как отмечает А.И.Левковский, «усиление влияния класса мелкой буржуазии в его широком понимании в идеологической, общественной и политической жизни уже сейчас обнаруживается как ведущая тенденция в большинстве многоукладных государств» (Левковский А.И. Мелкая буржуазия: облик и судьбы класса. М., 1978, с. 157.)
- ⁴⁷Цит. по: Thomsen H. The New Religions of Japan, с. 167.
- ⁴⁸Брудный А.А. Магические аспекты массового сознания современного Востока. — Идеологические процессы и массовое сознание в развивающихся странах Азии и Африки. М., 1984, с. 84.
- ⁴⁹Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта. — Т. 8, с. 123.
- ⁵⁰Ленин В.И. Вопрос о земле и борьба за свободу. — Т. 13, с. 124.
- ⁵¹Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение. — Т. 1, с. 422.
- ⁵²Цит. по: Thomsen H. The New Religions of Japan, с. 24.
- ⁵³Macfarland N. The Rush Hour of Gods, с. 65—66.
- ⁵⁴Thomsen H. The New Religions of Japan, с. 27.
- ⁵⁵Цит. по: там же, с. 178.
- ⁵⁶Relevance of Buddhism. — Soka Gakkai News. 1981, № 135.
- ⁵⁷Козловский Ю.Б. Идеализм и религия в современной Японии, с. 117.
- ⁵⁸Maraini F. Japan and the Future, с. 627.
- ⁵⁹Hajime Nakamura. Basic Features of the Legal, Political and Economic Thought of Japan, с. 143—144.
- ⁶⁰Цит. по: Светлов Г.Е. Путь богов, с. 10.
- ⁶¹Скворцова Е.Л. «Христианский век» в Японии. К проблеме взаимодействия национальных культур. — Человек и мир в японской культуре. М., 1985, с. 123.
- ⁶²Там же, с. 133.
- ⁶³Straelen H., van. The Religion of Divine Wisdom.
- ⁶⁴Цит. по: Thomsen H. The New Religions of Japan, с. 59.
- ⁶⁵Там же, с. 177—178.
- ⁶⁶Цит. по: Straelen H., van. The Religion of Divine Wisdom, с. 92.
- ⁶⁷См.: Macfarland N. The Rush Hour of Gods, с. 166.
- ⁶⁸См.: Светлов Г.Е. Синто в жизни японского общества. — Япония: культура и общество в эпоху НТР. М., 1985, с. 145.
- ⁶⁹Цит. по: Palmer A. Buddhist Politics, с. 56.
- ⁷⁰Там же, с. 57.
- ⁷¹Там же, с. 80.
- ⁷²См.: Тамгинский И.И. Япония: религиозно-политическое движение Сока-гаккай — Комэйто; Державин И.К. Сока гаккай — Комэйто. Религиозно-политическое движение в послевоенной Японии. М., 1972.
- ⁷³Toward the Era of the People. — The Soka Gakkai News, 1983, № 8, с. 167.
- ⁷⁴Луцкий А.Л. О некоторых мировоззренческих проблемах современной буд-

дийской литературы Японии. Критический анализ взглядов Икэды Дайсаку. — Человек и мир в японской культуре. М., 1985.

⁷⁵Palmer A. Buddhist Politics, с. 93.

⁷⁶В 30-е годы не менее 53% всех занятых в японской промышленности работало на предприятиях с числом рабочих до пяти человек.

⁷⁷Ю.И.Березина приводит следующие любопытные цифры: в 1980 г. на заводе Фудзи компании «Фанук» создана была гибкая производственная система, позволяющая производить обработку партии деталей до 450 штук с участием одного рабочего на пяти обрабатывающих центрах. Всего в дневное время на заводе трудится около 80 человек, в ночное время — один диспетчер в центральной диспетчерской (при обычном оборотовании потребовалось бы в 10 раз больше работников) (Березина Ю.И. Особенности и социальные последствия научно-технического прогресса в Японии. — Япония: культура и общество в эпоху научно-технической революции. М., 1985, с. 17).

⁷⁸Robbins T., Anthony D., Richardson J. Theory and Research on Today's «New Religions». — Sociological Analysis. Leiden, 1978, № 2, с. 97.

Глава 3

¹Kumar R. Essays in the Social History of Modern India. New Delhi, 1983, с. 10.

²Меликов В.В. Неиндуизм: протяженная двойственность (религиозно-философские и социально-политические интерпретации Вивекананды и Ганди). — Философия и религия на зарубежном Востоке. XX век. М., 1985, с. 232.

³Писарев Д.И. Промахи незрелой мысли. — Собр. соч. Т.3. М., 1956, с. 150.

⁴Swami Vivekananda. The Ideal of Sannyasa. — The Spirit of Modern India. New Delhi, 1976, с. 152.

⁵Энгельс Ф. Бруно Бауэр и первоначальное христианство. — Т. 19, с. 314.

⁶Гете И.В. Фауст. М., 1953, с. 99.

⁷Там же, с. 454.

⁸Писарев Д.И. Промахи незрелой мысли, с. 150.

⁹Куценков А.А. Эволюция индийской касты. М., 1983, с. 204.

¹⁰Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современно-го. М., 1984, с. 408.

¹¹Рашковский Е.Б. Зарождение науковедческой мысли в странах Азии и Африки. 1960—1970-е годы. М., 1985, с. 53—54.

¹²Цит: French H. The Swan's Wide Waters. Ramakrishna and Western Culture. N.Y., 1974, с. 12.

¹³Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983, с. 223.

¹⁴См. о них: Рыбаков Р.Б. Буржуазная реформация индуизма. М., 1983, с. 10—67.

¹⁵Там же, с. 87.

¹⁶Там же, с. 125.

¹⁷The Condensed Gospel of Sri Ramakrishna. Madras, 1978, с. 119.

¹⁸Там же, с. 70.

¹⁹Например, такие стихи из «Бхагавадгиты»:

Кто как ко мне обращается (216), того я так и принимаю:
моим путем следуют все люди, Партха (IV, 11).

Какие бы образы ни стремился почитать с верой поклонник,
его непоколебимую веру я даю ему (327).

(Философские тексты «Махабхараты»). Вып. 1, кн. 1. Бхагавадгита, пер. Б.Л.Смирнова. Ашхабад, 1977).

²⁰«Во-первых, — отмечает В.С.Костюченко, — эта часть ведантистской "тройной основы" — "смрити праствана" никогда не носила эзотерического характера. С помощью ее чеканных афоризмов и ставших всеобщим культурным достоянием образов можно было апеллировать не только к разуму, но и к сердцу миллионов жителей Индии. Во-вторых, обращение к поэме позволило по-новому подойти к проблеме религиозного реформаторства. В сущности, во многом сле-

дуя "Гите", Вивекананда выдвигает в конце века свою теорию "универсальной религии"... с сохранением (но одновременно и релятивизацией) конкретных форм религиозного поклонения. А это соответствовало, с одной стороны, потребностям борьбы с религиозной нетерпимостью и межобщинной рознью, а с другой стороны — стремлению опереться на отечественные, а не "импортированные" религиозные традиции» (Костюченко В.С. Классическая веданта, с. 167).

- ²¹Swami Vivekananda. The East and West. New Delhi, 1971, с. 33.
²²Ghosh Aurobindo. The Message and Mission of India. Bombay, 1964, с. 14—15, 76.
²³Weber M. The Religion of India. Glencoe, 1960, с. 21—24.
²⁴Sri Aurobindo and His Ashram. Pondicherry, 1964, с. 48, 49.
²⁵French H. The Swan's Wide Waters, с. 154—155.
²⁶Цит. по: Swami Madhavananda. Swami Vivekananda: Awakener of India, Unifier of East and West. — Bulletin of the Ramakrishna Mission Institute of Culture. Calcutta, 1963, № 3, с. 75.
²⁷Swami Sivananda. The Bliss Divine. Sivanandanagar, 1974, с. 308.
²⁸Литература Востока в новое время. М., 1975, с. 271.
²⁹О романтизме как типе мировосприятия см.: Жирмунский В.М. Религиозное отречение в истории романтизма. М., 1919; Barzun J. Romanticism and the Modern Ego. Boston, 1944; Jones W. The Romantic Syndrome. Towards a New Method in Cultural Anthropology. Hague, 1961.
³⁰Балагушкин Е.Г. Даосско-буддийская традиция в контркультуре и ее роль в молодежном движении протеста. — Место религий в идейно-политической борьбе развивающихся стран. М., 1978, с. 186.
³¹Swami Vivekananda. The Ideal of Sannyasa, с. 153.
³²The Complete Works of Swami Vivekananda. Vol. 5. Calcutta, 1948, с. 152.
³³Swami Vivekananda. Jnana-yoga. Calcutta, 1955, с. 1.
³⁴Там же, с. 5.
³⁵Куценков А.А. Эволюция индийской касты, с. 143.
³⁶Цит. по: French H. The Swan's Wide Waters, с. 181.
³⁷Там же, с. 120.
³⁸Меликов В.В. Неиндуизм: протяженная двойственность, с. 236.
³⁹Barzun J. Romanticism and the Modern Ego, с. 78.
⁴⁰Там же, с. 79.
⁴¹Цит. по: Banerji S.K. The Mother and the Avatarhood. — Advent. Pondicherry, 1979, № 2, с. 23.
⁴²Swami Gnaneshvarananda. Yoga for Beginners. — The Vedanta Kesari. Madras, 1971, № 1.
⁴³Кон И.С. В поисках себя. М., 1984, с. 127.
⁴⁴Williams G. The Ramakrishna Movement. A Study in Religious Change. — Religion in Modern India. New Delhi, 1981.
⁴⁵Маркс К. Экономическо-философские рукописи. — Т. 46, ч. I, с. 17.
⁴⁶Зарубежный Восток и современность. Т. 3. М., 1981, с. 140.
⁴⁷Swallow D.A. Ashers and Powers. — Modern Asian Studies. Pt 1. L., 1982, с. 156.
⁴⁸Mehta J. Karma-Cola. L., 1980.
⁴⁹Engineer A.A. Secularism and Communalism. — Mainstream. New Delhi, 1986, № 41.
⁵⁰Ghosh Aurobindo. The Message and Mission of India, с. 81.
⁵¹Swami Vivekananda. The Future of India. — The Complete Works of Swami Vivekananda. Vol. 3. Calcutta, 1948, с. 289.
⁵²См.: Williams G. The Ramakrishna Movement, с. 71.
⁵³Рыбаков Р.Б. Буржуазная реформация индуизма, с. 93.
⁵⁴Цит. по: Swami Ranganathananda. Swami Vivekananda. His Life and Mission. — Bulletin of the Ramakrishna Mission Institute of Culture. Calcutta, 1963, № 3, с. 89.
⁵⁵Swami Vivekananda. Reply to the Address at Paramakudi. — The Complete Works of Swami Vivekananda. vol. 3, с. 158.
⁵⁶Swami Vivekananda. Jnana-yoga, с. 381.

⁵⁷Swami Ranganathananda. Eternal Values for a Changing Society. Calcutta, 1960, с. 62.

⁵⁸Williams G. The Quest for Meaning of Swami Vivekananda. A Study of Religious Change. Chicago, 1974, с. 1.

⁵⁹Цит. по: Swami Vivekananda Centenary Memorial Number. — Bulletin of the Ramakrishna Mission Institute of Culture. Calcutta, 1963, № 3, с. 149.

⁶⁰Rao V.K.R.V. Swami Vivekananda. The Prophet of Vedantic Socialism. New Delhi, 1979, с. 246.

⁶¹Цит. по: Swami Vivekananda Centenary Memorial Number, с. 149.

⁶²Там же.

⁶³Литман А.Д. Современная индийская философия. М., 1985, с. 242.

⁶⁴Williams G. The Quest for Meaning of Swami Vivekananda, с. 107.

⁶⁵French H. The Swan's Wide Waters, с. 155.

⁶⁶Литман А.Д. Секуляризм в Индии: мировоззренческие аспекты. — Религия и общественная жизнь в Индии. М., 1983, с. 38.

⁶⁷Там же, с. 14.

⁶⁸См.: Фурман Д.Е. Американский вариант секуляризации. — Вопросы философии. 1973, № 12.

⁶⁹Там же, с. 53.

⁷⁰Мартышин О.В. Политические взгляды Джавахарлала Неру. М., 1981, с. 81, 83—84.

⁷¹О его взглядах см. подробно: Литман А.Д. Сарвепалли Радхакришнан. М., 1983.

⁷²Фурман Д.Е. Американский вариант секуляризации, с. 47.

⁷³Gajendragadhar P.B. Hindu Culture and Indian Secularism. — Bulletin of the Ramakrishna Mission Institute of Culture. 1975, № 6, с. 123.

⁷⁴Bharati Aghananda. The Hindu Renaissance and Its Apologetic Patterns. — Journal of Asian Studies. 1970, № 2, с. 287.

⁷⁵The Ramakrishna Mission Institute of Culture. — Bulletin of the Ramakrishna Mission Institute of Culture. Calcutta.

⁷⁶Saha S.R. Nationalism and Internationalism in the Modern Context. — Bulletin of the Ramakrishna Mission Institute of Culture. 1973, № 4, с. 130.

⁷⁷Swami Nityaswarupananda. School of World Civilization. New Delhi, 1967, с. 14.

⁷⁸Swami Vivekananda. Practical Vedanta. Calcutta, 1958, с. 19.

⁷⁹Энгельс Ф. Предисловие к 1-му немецкому изданию книги К.Маркса «Низщета философии». — Т. 21, с. 184.

⁸⁰French H. The Swan's Wide Waters, с. 6.

⁸¹Там же, с. 55.

⁸²Guenon R. Introduction to the Study of Hindu Doctrines. L., 1945, с. 322.

⁸³Цит. по: Одуев С.Ф. Тропами Заратустры. М., 1976, с. 28.

⁸⁴См.: French H. The Swan's Wide Waters, с. 98.

⁸⁵Burke M.L. Swami Vivekananda: Hope of the Modern West. — Bulletin of the Ramakrishna Mission Institute of Culture. 1973, № 5.

⁸⁶Цит. по: French H. The Swan's Wide Waters, с. 57.

⁸⁷Там же, с. 97—112.

⁸⁸Энгельс Ф. Письмо Ф.Греберу (Бремен), 12—27 июля (1839 г.). — Т. 41, с. 412.

⁸⁹French H. The Swan's Wide Waters, с. 128—142.

⁹⁰Hocking E. The Coming World Civilization. N.Y., 1956, с. 138.

⁹¹Mensching G. The Importance of Vivekananda in Religion and the Science of Religion. — Bulletin of the Ramakrishna Mission Institute of Culture. 1963, № 3.

⁹²Coward H. Religious Pluralism and World Religions. Madras, 1983, с. 127—128.

⁹³French H. The Swan's Wide Waters, с. 189.

- ¹См. работы Е.Г.Балагушкина, Л.Н.Митрохина.
²Митрохин Л.Н. Религиозные «культы» в США. М., 1984, с. 31.
³French H. The Swan's Wide Waters. Ramakrishna and Western Culture. N.Y., 1974, с. 171.
⁴Е.Г.Балагушкиным, Ю.Н.Давыдовым и И.Б.Роднянской в монографии «Социология контркультуры» (М., 1980).
⁵Mullan B. Life as Laughter. Following Bhagwan Shree Rajneesh. L., 1983; *Stilson J. Judah. Hare Krishna and the Counter Culture. N.Y., 1974; Downton J.V. An Evolutionary Theory of Spiritual Conversion and Commitment; the Case Study of Divine Light Mission. — Journal for the Scientific Study of Religion. Storrs, 1980, № 4.*
⁶Needleman J. The New Religions. N.Y., 1972, с. 5–7.
⁷Маркс К. Ницета философии. — Т. 4, с. 118.
⁸Маркс К. и Энгельс Ф. Немецкая идеология. — Т. 3, с. 146.
⁹Mullan B. Life as Laughter, с. 155–161.
¹⁰Митрохин Л.Н. Религиозные «культы» в США, с. 30.
¹¹Давыдов Ю.Н., Роднянская И.Б. Социология контркультуры, с. 202–203.
¹²Цит. по: *Bancroft A. Twentieth Century. Mystics and Sages. N.Y., 1976, с. 145.*
¹³А.Ч.Бхактиведанта Свами Прабхупада. Книжка индийского мышления. Шри Ишопанишад. Калькутта, 1982, с. 43, 44, 58 (на рус. яз.).
¹⁴Rajneesh. The Tantra Visions. Vol. 1. Poona, 1978, с. 119, 121.
¹⁵А.Ч.Бхактиведанта Свами Прабхупада. Вне времени и пространства. Упсала, 1976 (на рус. яз.).
¹⁶Цит. по: *Mullan B. Life as Laughter, с. 48.*
¹⁷А.Ч.Бхактиведанта Свами Прабхупада. Книжка индийского мышления, с. 163.
¹⁸А.Ч.Бхактиведанта Свами Прабхупада. Бхагавадгита как она есть. Калькутта, 1984, с. 784 (на рус. яз.).
¹⁹А.Ч.Бхактиведанта Свами Прабхупада. Книжка индийского мышления, с. 107.
²⁰Morris B. The Hare Krishna Cult. — *New Humanist. L., 1979, № 2.*
²¹Klostermaier K. Will India's Past be America's Future? — *Journal of Asian and African Studies. Leiden, 1980, № 2, с. 100.*
²²Давыдов Ю.Н., Роднянская И.Б. Социология контркультуры, с. 250.
²³Rajneesh. The New Evolution of Man. New Delhi, 1978, с. 194–195.
²⁴А.Ч.Бхактиведанта Свами Прабхупада. Книжка индийского мышления, с. 33.
²⁵Там же, с. 109–110.
²⁶А.Ч.Бхактиведанта Свами Прабхупада. Вне времени и пространства, с. 74.
²⁷Mullan B. Life as Laughter, с. 147.
²⁸Тугаренко А.И., Воронцов Б.И. О месте понятия отчуждения в системе категорий марксизма. — *Вопросы философии. 1978, № 11, с. 111.*
²⁹Фурман Д.Е. Американский вариант секуляризации. — *Вопросы философии. 1973, № 12, с. 51.*
³⁰Bancroft A. Twentieth Century. Mystics and Sages, с. 162.
³¹Phelan M. Transcendental Meditation. — *Archives de sciences sociales des religions. P., 1980, № 48.*
³²Who is Guru Maharaj Ji? N.Y., 1973, с. 280.
³³А.Ч.Бхактиведанта Свами Прабхупада. Книжка индийского мышления, с. 69.
³⁴Цит. по: *Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983, с. 174.*
³⁵А.Ч.Бхактиведанта Свами Прабхупада. Книжка индийского мышления, с. 51.
³⁶См.: *Bancroft A. Twentieth Century. Mystics and Sages, с. 172.*
³⁷Mullan B. Life as Laughter, с. 130–132.

³⁸Wilson H. Religious Sects of the Hindus. Calcutta, 1958, с. 26–27.

³⁹Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. — Т. 42, с. 129.

⁴⁰Маркс К. К критике политической экономии. — Т. 13, с. 134.

- ¹Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение. — Т. 1, с. 414.
²Ерасов Б.С. Социально-культурные традиции и общественное сознание в развивающихся странах Азии и Африки. М., 1982, с. 50.
³Давыдов Ю.Н., Роднянская И.Б. Социология контркультуры. М., 1980, с. 108.
⁴Членение на религиозную идеологию и массовое религиозное сознание терминологически не является общепринятым и устоявшимся. Используются также термины «обыденное религиозное сознание» и «теологическое сознание», «религиозная идеология» и «религиозная психология». Не углубляясь в ведущую по этому вопросу полемику, мы условно будем использовать словосочетания «религиозная идеология» и «массовое сознание».
⁵Яблоков И.Н. Социология религии. М., 1979, с. 96.
⁶Гуревич П.С. Социальная мифология. М., 1983, с. 93–94, 95.
⁷Rajneesh. The New Evolution of Man. New Delhi, 1978, с. 147.
⁸Rajneesh. Beware of Socialism. New Delhi, 1978, с. 36.
⁹Wertheim W.F. East-West Parallels. Sociological Approaches to Modern Asia. Chicago, 1965, с. 93–94.
¹⁰Who is Guru Maharaj Ji? N.Y., 1973, с. 84.
¹¹Thomsen H. The New Religions of Japan. Westport, 1978, с. 196.
¹²Ikeda Daisaku. The Global Unity of Mankind. Tokyo, 1975, с. 16.
¹³Там же, с. 13.
¹⁴Mukharji P.B. Relevance for Peace and Intercultural Understanding. — *Bulletin of the Ramakrishna Mission Institute of Culture. 1963, № 11, с. 421, 422.*
¹⁵Ikeda Daisaku. The Global Unity of Mankind, с. 9.
¹⁶President Ikeda Interprets «Faust». — *Soka Gakkai News. Tokyo, 1985, № 192, с. 9.*
¹⁷Swami Nikhilananda. Hinduism: Its Meaning for the Liberation of the Spirit. N.Y., 1958, с. XXII.
¹⁸Журавский А.В. Идеологические и социокультурные проблемы диалога между исламом и христианством. Канд. дис. М., 1979, с. 177.
¹⁹Цит. по: *Thomsen H. The New Religions of Japan, с. 138.*
²⁰Там же, с. 169.
²¹Там же, с. 103.
²²Цит. по: *White J. The Sokagakkai and Mass Society. Stanford, 1970, с. 53.*
²³Цит. по: *Coward H. Religious Pluralism and World Religions. Madras, 1983, с. 113.*
²⁴Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983, с. 217.
²⁵Об эсхатологическом учении индуизма см.: *Бестужев-Лада И.С. Эсхатология индуизма. — Индуизм: традиции и современность. М., 1985.*
²⁶Swami Nityaswarupananda. School of World Civilization. New Delhi, 1967, с. 46.
²⁷Enter the Mystery. — *Sannyas. Poona, 1979, № 2, с. 42.*
²⁸Цит. по: *Macfarland N. The Rush Hour of Gods. N.Y. — L., 1967, с. 130.*
²⁹Цит. по: *Needleman J. The New Religions, N.Y., 1973, с. 130.*
³⁰Swami Ranganathananda. Eternal Values for a Changing Society. Calcutta, 1964, с. 13.
³¹White J. The Sokagakkai and Mass Society, с. 37.
³²Гулыга А.В. Искусство в век науки. М., 1978, с. 23.
³³Бычко И.В. В лабиринтах свободы. М., 1976, с. 89.
³⁴Маркс К. Капитал. — Т. 23, с. 90.
³⁵Why This Institute? — *Bulletin of the Ramakrishna Mission Institute of Culture, 1973, № 1, с. 2, 3.*

- ³⁶Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии. — Т. 21, с. 283.
- ³⁷Фролов И. Т. Перспективы человека. М., 1983, с. 16, 17.
- ³⁸Цит. по: *Thomsen H.* The New Religions of Japan, с. 77.
- ³⁹Back to Godhead. Los Angeles.
- ⁴⁰Там же, 1978, № 8, с. 74.
- ⁴¹*Ghose S.* Aurobindan Lever. — Advent. Pondicherry, 1980, № 2, с. 34.
- ⁴²Парыгин Б. Д. Научно-техническая революция и личность. М., 1978, с. 54—83.
- ⁴³Маркс К. и Энгельс Ф. Немецкая идеология. — Т. 3., с. 439—440.
- ⁴⁴*Straelen H., van.* The Religion of Divine Wisdom. Kyoto, 1957, с. 117.
- ⁴⁵*Swami Satyananda Saraswati.* Meditations. Mongir, 1977, с. 117.
- ⁴⁶Луцкий А. Л. Интерпретация духовных традиций Запада Икэдой Дайсаку. — Философские науки, 1984, № 3, с. 105.
- ⁴⁷Фролов И. Т. Перспективы человека, с. 252, 254.
- ⁴⁸Ленин В. И. Конспект книги Аристотеля «Метафизика». — Т. 29, с. 330.
- ⁴⁹Цит. по: *Thomsen H.* The New Religions of Japan, с. 163—164.
- ⁵⁰Мысливченко А. Г. О внутренней свободе человека. — Проблема человека в современной философии. М., 1969, с. 250.
- ⁵¹*Malhotra S.L.* Social and Political Orientations of Neo-vedantism. New Delhi, 1970, с. 84.
- ⁵²Маркс К. Дебаты о свободе печати. — Т. 1, с. 51.
- ⁵³Цит. по: *Bittorf W.* Die liebende Gabe. — Der Spiegel. 1983, № 11, с. 227.
- ⁵⁴*Toffler A.* Future Shock. L., с. 313—333.
- ⁵⁵Цит. по: *Schulman A. Baba.* N.Y., 1973, с. 165.
- ⁵⁶Цит. по: Sri Aurobindo and His Ashram, с. 65.
- ⁵⁷*Straelen H., Van.* The Religion of Divine Wisdom.
- ⁵⁸Sri Aurobindo and His Ashram, с. 70.
- ⁵⁹Маркс К. Положение Англии. — Т. 1, с. 590.
- ⁶⁰Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии. — Т. 21, с. 295.
- ⁶¹Маркс К. Капитал. — Т. 23, с. 89.
- ⁶²Маркс К. Тезисы о Фейербахе. — Т. 3, с. 3.
- ⁶³Гулыга А. В. Искусство в век науки, с. 52.
- ⁶⁴Цит. по: *Thomsen H.* The New Religions of Japan, с. 152.
- ⁶⁵Who is Guru Maharaj Ji? с. 203.
- ⁶⁶Цит. по: *Карцева Е. Н.* «Массовая культура» в США и проблема личности. М., 1974, с. 9.
- ⁶⁷*Needleman J.* The New Religions; *Robbins T., Anthony D., Richardson J.* Theory and Research on Today's "New Religions". — Sociological Analysis. Leiden, 1978, № 2.
- ⁶⁸*Satyananda Saraswati.* Meditations, с. 56.
- ⁶⁹*Swami Ranganathananda.* Eternal Values, с. 184.
- ⁷⁰*Yoshinori Moroi.* Contemporary Thought and Tenrikyo. Tokyo, 1982, с. 42.
- ⁷¹*French H.* The Swan's Wide Waters, Ramakrishna and Western Culture. N.Y., 1974, с. 190—191.
- ⁷²Чанышев А. Н. Проблема происхождения философии. — Философские науки. 1965, № 4, с. 72.
- ⁷³Энгельс Ф. Диалектика природы. — Т. 20, с. 382—383.
- ⁷⁴*Williams G.* The Ramakrishna Movement. A Study in Religious Change. — Religion in Modern India. New Delhi, 1981. *Moffitt J.* Varieties of Contemporary Hindu Monasticism. — The Vedanta Kesari. 1970, № 2.
- ⁷⁵*Newell W., Fumico Dobashi.* Some Problems of Classification in Religious Sociology as Shown in the History of Tenri Kyokai. — The Sociology of Japanese Religion. Leiden, 1968.
- ⁷⁶Sri Aurobindo and His Ashram, с. 47—48.
- ⁷⁷*Palmer A.* Buddhist Politics: Japan's Clean Government Party, Hague, 1971, с. 67.
- ⁷⁸*Downton J. V.* An Evolutionary Theory of Spiritual Conversion and Commitment

the Case Study of Divine Light Mission. — Journal for the Scientific Study of Religion. Storrs, 1980, № 4.

⁷⁹*Newell W., Fumico Dobashi.* Some Problems of Classification in Religious Sociology.

⁸⁰*French H.* The Swan's Wide Waters, с. 142.

⁸¹*Swallow D.A.* Ashers and Powers. — Modern Asian Studies, Pt 1. L., 1982, 152—153.

⁸²Бычко И. В. В лабиринтах свободы, с. 4.

⁸³*Brent P.* Godmen of India. Hardsmonworth, 1973.

⁸⁴*Macfarland N.* The Rush Hour of Gods. N.Y. — L., 1967, с. 210.

⁸⁵*Mullan B.* Life as laughter, с. 101.

⁸⁶Цит. по: *Державин И. К.* Сока-гаккай — Комэйто. Религиозно-политическое движение в послевоенной Японии. М., 1972, с. 59.

⁸⁷*White J.* The Sokagakkai and Mass Society.

⁸⁸Цит. по: *Thomsen H.* The New Religions of Japan, с. 147.

⁸⁹Цит. по: *Macfarland N.* The Rush Hour of Gods, с. 131.

⁹⁰*Satyananda Saraswati.* Meditations, с. 13.

⁹¹*Елизеев В. А.* Предисл. к рус. изд. — *Петров Н.* Самовнушение в древности и сегодня. М., 1986, с. 7.

⁹²Там же, с. 76—85.

⁹³*Millan B.* Life as Laughter, с. 20—22.

Закключение

¹*Macfarland N.* The Rush Hour of Gods. N. Y. — L., 1967, с. 135.

²См.: там же.

³*Корнев В. И.* К вопросу об адаптации буддизма к современным условиям. — Место религий в идейно-политической борьбе развивающихся стран. М., 1978, с. 39.

⁴*Полонская Л. Р., Вафа А. Х.* Особенности процесса секуляризации в развивающихся странах. — Место религий в идейно-политической борьбе развивающихся стран. М., 1978, с. 22.

⁵*Минявичус Я. В.* Религия в многонациональном мире. М., 1978, с. 171.

⁶Общие характеристики правительственного курса в отношении секуляризации в этих странах, ее особенностей и уровнях см.: *Фурман Д. Е.* Американский вариант секуляризации. (Религия в системе идеологического контроля американской буржуазии). — Вопросы философии, 1973, № 12; *Литман А. Д.* Секуляризм в Индии: мировоззренческие аспекты. — Религия и общественная жизнь в Индии. М., 1983; *Светлов Г. Е.* Путь богов (синто в истории Японии). М., 1975, с. 181—221.

⁷Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. — Т. 42, с. 168.

⁸*Фурман Д. Е.* Дела и учение гуру Раджнеша. — Вопросы философии. 1986, № 8, с. 120.

⁹Маркс К. Передовица в № 179 «Kölnische Zeitung». — Т. 1, с. 109—110.

¹⁰*Рыбаков Р. Б.* Буржуазная реформация индуизма. М., 1983, с. 140.

¹¹Маркс К. Передовица в № 179 «Kölnische Zeitung», с. 110, 111.

¹²*Рыбаков Р. Б.* Буржуазная реформация индуизма, с. 140.

¹³Так, на наш взгляд, следует трактовать альянс в составе созданного в 1981 г. религиозно-культурнического движения «Вират хинду самадж» проправительственной Миссии Рамакришны и РСС, опирающейся на партию правой оппозиции «Бхаратия Джаната».

SUMMARY

A.A.Tkachyova. *The New Religions of the East*. The book examines the evolution of religious systems in India and Japan under the impact of capitalist development there, and the rise of denominations with essentially new socio-historical aspects.

The subject has a decided scholarly and practical relevance to this day and age. The former dimension is researched, first, in terms of the influence Indian and Japanese civilization features have had on religious ideology and people's views as traditional society is updating itself; second, in terms of the specifics of this reforming in recent and modern time as influenced by an intense West-East exchange; third, in the context of the "new religions" social and cultural capacity; fourth, from the standpoint of Eastern mysticism prying its way into the West; and, lastly, concerning the correlation of new religions derived from Hindu-Buddhist and Far Eastern religious tradition with social tendencies fashioned by technological progress, urbanization, vast international contact, and suchlike.

The political magnitude of the subject is in that the new religions are finding an ever stronger socio-political voice in India and Japan and are also reaching out to other nations. „Denaturalized" and straggling neo-Hindu movements, predominantly in industrialized Western nations, have been also spreading in the Soviet Union.

The more civilized aspects of these religions in India and Japan make it clear that in traditional society they embraced structures relatively free of the feudal institutions and corresponding uncodified and non-dogmatic religious worldviews like mysticism and magic. Precisely such structures made for smooth religious evolution by avoiding the „shock waves" of revolutionary change like, say, the European Reformation. Such structures came to feature what is known as „the small tradition" in the shape of Shamanism in Japan and „the great tradition" associating mystic Sanya-sins in India, a Hindu equivalent of monasticism. These religions appropriately practice magic and mysticism, which, incidentally, have sprung deep roots in public consciousness.

Comparing the historical background of the religions' emergence explains the fact that while sharing many religious and cultural traditions, the converts come from different social groups: from among the small bourgeoisie in Japan and the intellectual elite in India; naturally, they moulded the religions they embraced much in their own image.

In Japan the new religions had to contend with a strong pressure from the nationalist ideology of the state-espoused Shinto, which wrought explicit „Japanocentrist" tendencies in them—and which well proves the point that bourgeois elements are quite susceptible to nationalism. The study argues that exactly this strong nationalist complexion flawed in some ways Japanese religious proselyting in the West, while, in joint with other factors, boosted the new religions' standing at home. The biggest of them, the Soka gakkai, dominates the Komeito political party, the third most influential in Japan, which espouses bourgeois nationalist views.

In a secularized Japan, the new religions had for their neophytes a role typologically comparable to the many „synthetic" religio-political movements in the developing world, effecting a smooth transition from traditional to modern value systems and integrating rural migrants in essentially different urban environments.

In India, the new religions, or neo-Hindu movements, were continuous with a rising national liberation campaign and articulated its crucial aspect of a common search by various confessions for unity, essentially a striving for intercivilization unity. Their hallmark was profession of the universal nature of Hinduism and its intrinsic-

ly supraconfessional cultural system, which ultimately led to its gradual inner secularization and removal of narrow confessional constraints. Moves towards explicit national identity urged neo-Hinduist adepts to preach a reformed Hinduism and go on proselyting campaigns in the West. In the event they were at pains to dramatize the religion's „dialectic" and „open-minded" stance and its universality in treating human ontological problems and contacts between diverse religions. This combined with the use of mystical psycho-techniques to win over recruits among Western intellectuals.

In independent India, with the advent to power of social groups upholding universalist Hinduism from the first, it has been evolving into a shadow state religion as it were. One major contributing factor is that its factual founder Swami Vivekananda is taken by most lettered Indians to stand for Indian patriotism, the intellectual potential of Indian tradition, and a „spiritual triumph" over the West.

The next phase in the „denaturalization" of Hinduism, logically flowing from its universalization and transplantation to the West, was its assuming cosmopolitan attributes. These came into prominence largely in the 1960s-80s, as the Western counter-cultures were breaking up, and having married Hinduist mysticism and psychological training techniques, with traditional Western or counter-culture ideals. The cosmopolitan Hinduism fashioned itself as a capitalist spiritual enterprise of sorts, its various divisions emerging as peculiar religious multinationals. But there is manifestly some speculative continuity between the universalist and cosmopolitan brands, the study points out.

The closing chapter attempts to come up with a model of a new religion merging the influences of Eastern religious tradition and more recent pervasive intercultural contact, the socio-psychological ramifications of technological innovation, urbanization and the information explosion. This religion's interpersonal relationships, structures, and stereotype worldviews uniquely place it to negate the negation of feudal religiosity by bourgeois religious varieties. Conversely, it betrays intense inner secularization tendencies and a shedding of its specificity as a spiritual and social entity.

In summing up, the study concentrates on some fruits of the interaction the new religions have had with their counterparts. It also considers the new religions' effect on secularist trends in various regions, their role in India, Japan, and the US, and their attitude to traditional religious systems.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Глава 1. Роль традиционных элементов в становлении «новых религий» Японии и Индии	11
Миф и мистицизм в религиозных системах Японии и Индии	11
Реорганизация религиозных традиций и принципов мировидения ..	25
Глава 2. «Новые религии» Японии: мелкобуржуазная реформация ..	35
Государственный синто и «новые религии»	36
«Движения-мостики»	41
Доктрины «новых религий»	52
Христианство и «новые религии»	69
Глава 3. Универсалистский неиндуизм	76
Неиндуизм «садханы»	80
Идеологические функции универсалистского неиндуизма в независимой Индии	98
Универсалистский неиндуизм и Запад	111
Глава 4. Адаптация неиндуизма на Западе	118
Роль движения контркультуры	118
«Традиционные» ценности Запада и «восточный идеал»	123
Универсалистский неиндуизм и «калифорнийский индуизм»	135
Глава 5. «Новые религии» — «фантастическая действительность» современного мира	141
Религиозное мировоззрение	143
Религиозные отношения и структура	176
Некоторые особенности культа	190
Заключение	196
Примечания	203
Summary	214

Научное издание

Ткачева Анна Александровна

"НОВЫЕ РЕЛИГИИ" ВОСТОКА

Утверждено к печати

Институтом востоковедения АН СССР

Заведующий редакцией **Я.Б.Гейшерик**. Редактор **Л.Ш.Фридман**.
Младший редактор **О.П.Вечерина**. Художник **Б.Л.Резников**. Художественный редактор **Э.Л.Эрман**. Технический редактор **Г.А.Никитина**. Корректор **Е.В.Карюкина**.

ИБ № 16532

Сдано в набор 27.03.90. Подписано к печати 12.02.91. Формат 84×108^{1/32}. Бумага книжно-журнальная. Гарнитура "Таймс". Печать офсетная. Усл. п.л. 11,34. Усл. кр.-отт. 11,87. Уч.-изд.л. 14,80. Тираж 5000 экз. Изд. № 6970. Зак. № 162. Цена 2 р.

Издательство "Наука". Главная редакция восточной литературы
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

3-я типография издательства "Наука"
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

