

³³ Приведем полностью это письмо (отредактированное мной согласно общепринятой орфографии), посланное из оккупированного Днепропетровска с нарочным:

«Бутенко Федору Хрисанфовичу

Дорогой Федя,

То, что ты в своей книге писал о судьбе семьи, у нее так и вышло. Ту книгу Вере удалось прочесть через твоих друзей. И она сразу же нас поставила в известность, чтобы и мы были ко всему готовы. Конечно же сразу большевистские бандиты начали говорить ей, что ты враг народа, и она тоже должна понести наказание. И тут же лишили ее пособия и конфисковали все вещи, что завхоз переслал из заграницы. Вера, когда приезжала к нам, то сказала, что Лия останется нам, а она будет со всеми трудностями бороться, и она рада, что ты жив, и во имя этого всякие экзекуции ей не страшны. В 1941 году она написала, чтобы мама Софья Никитична приехала с Лией в Ленинград. Они 3 мая поехали, а 18 июня, перед войной, Веру и Мишу арестовали безжалостные узурпаторы, и как ни старалась Софья Никитична узнать, где они, не удалось добиться. Война лишила их возможности приехать обратно в Днепропетровск. Так что теперь Софья Никитична и Лия живут в Ленинграде, и им, наверно, нужна помощь. Так что, когда заберут Ленинград и у тебя будет возможность что-нибудь сделать для них, то постарайся. Я со своей стороны тоже все возможное сделаю. Как получишь письмо, напиши ответ мне: Днепропетровск, ул. Вышинского, д. 4.

Любящий тебя дедя. 2/3–42. (2) Я уже хотел оказать помощь бабушке и внучке и по пропуску фельдкоменданта пешком дошел до Могилева и обратно возвратился, потому что там комендант сказал, что зимой наступать не будут. Прости меня, Федюша, что я тебя беспокою, но я не могу забыть того, как они там живут в голоде, и останутся ли они живы и, если нам еще придется с ними встретиться, то это для меня будет самый большой праздник. Так прошу тебя, может можно что-то сделать, чтобы спасти хоть бабушку и Лиюшу. Я пока живу ничего, вольно и не голодаю, но скука ужасная. Ты, если сможешь, ответь мне хоть три слова. Будь здоров. Крепко, крепко жму твою руку и целую с сердечным приветом.

Г«ерасим» В«акулович» ACS, POLPOL, fsc. pers. 14418, busta 207. Butenko Fedor

³⁴ Из письма Бутенко главе Политической полиции Лето от 29.03.1943. Там же.

А. С. Тимошук

АНКЛАВИЗАЦИЯ ТРАДИЦИИ КАК ПРИМЕР ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ЗАПАДА И ВОСТОКА

Постмодернизм – это широкое культурное течение в рамках пост-культуры, объединяющее философию, искусство, эстетику, религию. В этой статье мы предложим обоснование сходства постмодернизма и неотрадиционных явлений. Общим для этих двух феноменов являются смешение стилей, эклектизм; отказ от построения системы, логико-категорической организации мысли и принятие внерациональной словесной текучести; отход от дихотомии духовное – телесное, священное – мирское, этическое – аморальное, истинное – ложное; антисистематизм; адогматизм; самоутверждение личности в свободе творчества.

Неотрадиционные явления образуют сложный калейдоскоп религиозных, политических, идеологических и околонаучных воззрений. К ним, в частности, можно отнести движение New Age, провозглашающее вступление в эру Водолея и начало новой традиции, неязыческие организации, альтернативные оздоровительные, психологические направления. Некоторые еще не имеют четких границ, находятся на стадии формирования. Мы взяли в качестве примера неотрадиционного движения неоиндуизм, который существует уже больше двух веков.

Генезис традиционной культуры (ТК) этого региона способствовал выработке эклектичного термина для характеристики совокупности верований и практик со стороны соседей. Термин «индуизм» происходит от санскритского «синдху», что может означать «водоем, океан, река». Так арии назвали реку, образывавшую

западную границу их территории. Синдху дал греческое *india* и персидское *hindu*. Персы, в частности, именовали словом «Хиндустан» северную и центральную часть субконтинента, расположенного между Гималаями и горами Виндхья.

Социодинамика индоарийского общества привела к изменениям жизненных смыслов внутри. Отметим наиболее значимые тенденции: формализация ведийского ритуала, кристаллизация социальной памяти, монополизация брахманами права на спасение, распространение неортодоксальных путей спасения. В целом состояние индоарийского общества к концу I тыс. до н. э. можно охарактеризовать как постведизм, т. е. постепенное оставление Вед как источника идеи трансценденции. Начинает преобладать прагматическое отношение к миру. Все это сопровождается усилением внешнего давления. Походы персов, завоевание Индии мусульманами и дальнейшая колонизация Британской империей приводят к называнию постведизма уже термином внешним. Еще персы стали именовать разнородное население, а вместе с ним и различные культурные практики, к востоку от реки Инд, термином «хинду», тем самым закладывая принцип понятийного эклектизма в отношении этой традиции. Термин «индуизм» до сих пор неразборчиво объединяет всю совокупность обрядовых практик, ритуалов и философско-религиозных течений, основанных на наследии Вед.

Неоиндуизмом стали называть колониальные и постколониальные направления индийской мысли, ставящие своей целью апологетику Индии и ее самоактуализацию через применение своего философского наследия в области ценностей и смыслов¹. В отечественной индологической традиции термин «неоиндуизм» применяется по отношению к разнородным реформаторским движениям, генетически связанным с Индией. Среди таких неоиндуистских движений оказываются часто несхожие между собой «Брахмосамадж», «Миссия Рамакришны», «Общество божественной жизни», а также такие представители, как Раджниш, Махариши, Анандамурти, Нирмала Дэви, Саи Баба, Чинмой, Вивекананда, Ауробиндо. А.А. Ткачева объединяет двух последних в «универсалистский индуизм»: «Эта разновидность религии родилась как движение духа, как поиск определенной мировоззренческой платформы и идеологии, адекватной задачам национального возрождения и освободительного движения, родилась среди индийских интеллектуалов, озабоченных проблемами будущего своей цивилизации»².

Сам факт модернизации не является, однако, еще достаточным, чтобы называть какое-либо течение с приставкой «нео», особенно, если обновление непротиворечиво той традиции, в которой функционирует это течение. Иначе учения Шанкары, Мадхавы, Рамануджи, Чайтаньи также следовало бы отнести к неоиндуизму, сославшись на их новации. Ведь во всяком учении присутствует некоторая динамика.

Модернизация культуры представляется регрессом, если результатом ее является формирование ценностно-смыслового ядра. Сосуществование традиционных анклавов в индустриальном обществе – обычное дело, равно как и модернизированных анклавов в традиционном обществе³. Все это составляет современный коэволюционный котел культуры.

СМИ имеют тенденцию определять как неоиндуизм любое учение, пришедшее из Индии в XX веке в Европу. То, что западные люди начинают следовать учениям адвайтизма, вишнуизма (кришнаизма), тантризма, шактизма, шиваизма заставляет называть эти направления неоиндуизмом. «Неоиндуизм» применим

к индийскому экспорту религии и философии настолько, насколько в конкретных направлениях осуществляется отход от традиции, ее реформа в сторону уже вышеуказанных черт пост-культуры. При трансплантации ценностно-смыслового ядра традиции на инокультурную почву аффикс нео- не отражает суть явления. Так, активизация деятельности вишнуитских и шиваитских течений в Европе и Америке может быть связана с их внутренней динамикой развития, с процессами глобализации. Если изменения, привнесенные руководителями подобных организаций, носят структурный характер, но при этом сохраняются ортодоксальность и приверженность традиционным религиозным догмам (санитарно-гигиенические нормы, вегетарианская диета, сексуальные табу и пр.), то это отличает подобные движения от подлинного неоиндуизма, имеющего иные признаки: уход от авторитета, ценность жизненной свободы, бесформенность, антирациональность, радикализм в области своей традиции, готовность ее менять ради самореализации.

Догматика традиционных ведийских учений открыта к некоторым модификациям. Об этом свидетельствует само существование литературы преданий наряду с литературой откровения. Традиция адаптируется к современным условиям через учителей, следующих в преемственности друг за другом. Ученик живет рядом с духовным учителем и получает от него не только знания (самбандха), нормы (абхидхея), но и ценности, смыслы (прайоджана). Это впоследствии помогает отбирать все жизнеспособное, делать ценностно-смысловой экстракт ВК. Такой метод наследования ВК называется «парампара»⁴ – «от одного к другому». Поэтому вслед за Ведами появляется литература, следующая ведийской традиции, которая может быть не обязательно написана на санскрите.

Однако открытость традиции для модернизации не всегда означает, что может быть изменено ее ценностно-смысловое ядро:

- вера в закон моральной причинности (карма);
- признание перевоплощения души, цикличного космического миропорядка;
- принятие духовных авторитетов;
- вера в «шабда прамана» – откровение Вед как средство познания;
- признание форм социально-духовной стратификации общества (деление на варны и ашрамы),
- спасение как цель религиозной практики.

Отрицание этих положений, усиление мистицизма, посттрадиционалистские тенденции помещают новое религиозное движение в категорию неоиндуизма. С индуизмом такое течение связывает лишь происхождение основателя и обращение к элементам индийской философии.

Представители неоиндуизма пришли к такой новационной версии индуизма вследствие процесса глобализации, наступления эпохи посткультуры, посттрадиции. Посттрадиционализм – общечеловеческое явление, имеющее место не только на Западе, но, как мы видим, и в Индии⁵. Если обновленческие идеи не выходят за рамки традиции, не посягают на ее основные догматы, то еще рано причислять движение к неоиндуизму. В то время как представителей, связанных с индуизмом лишь номинально, действительно лучше именовать «неоиндуизмом». Они настаивают, что моральный облик не имеет ничего общего с открытием божест-

венного, самопознанием. В жизни представителей неоиндуизма можно увидеть примеры мистификаций, PR-технологий, шокирующего сексуального поведения.

Потребность в учителе, передающем знания мистическим путем, признается представителями неоиндуистских направлений вследствие невозможности дискурсивного познания истины. Учитель в них остается в качестве мистического символа. Показательно, что гуру-коммерсанты стали, прежде всего, востребованы именно в западных странах, а не в самой Индии. Поэтому неоиндуизм – явление чисто западное, это адаптация индийского мистицизма и философии для потребителя посткультуры, индуистская «постмодернистская теология» (Х. Кокс).

Все эти представители разделяют главную характеристику постмодернизма – его эклектичность, признание равноправия разных стилей, направлений, возможности их смешения, принципиальную адогматичность. Не является ли открытость признаком, унаследованным неоиндуизмом от индуизма? Так называемый релятивизм индуизма, выраженный в расхожем выражении «ята мата тата патха» (сколько мнений, столько дорог), является не более, чем поговоркой. Ортодоксальные даршаны (школы) известны своей принципиальностью, а традиция спора в Древней Индии вошла в историю тем, что побежденный должен был принять точку зрения противника. Нечеткость границ, признание истинности противоречивых утверждений – это скорее признак эпистемологии посттрадиционной культуры, частью которой и выступает неоиндуизм.

Следующее, что, пожалуй, объединяет не в меньшей степени этих мыслителей – это утверждение абсолютной ценности свободы жизни человека. Если в классических школах индийской философии свобода понималась как освобождение от физической телесности (мокша), то здесь свобода – это состояние в самой жизни, самоценное и не обусловленное догмами.

Отсутствие сколь-либо серьезных трений между индуизмом и неоиндуизмом объясняется характером древнеиндийской мысли, направленной больше на позитивное движение в рамках своей традиции, нежели на борьбу с еретиками. Однако эпатаж общественных норм, по каким бы причинам он не осуществлялся, не является новым для этой традиции. В разных частях Индии время от времени объявлялись пророки с нестандартным поведением, экзальтированные святые и «боголюди». Показательно в этом отношении то, как Р. Генон характеризует миссионерские начинания Свами Муктананды, Свами Чинмаянанды, Свами Девананды как «восточные только по названию, если не считать немногих, сугубо внешних признаков, рассчитанных на то, чтобы заинтриговать любопытствующих и привлечь дилетантов, спекулируя на их пристрастии к экзотике самого дешевого свойства»⁶.

У истоков реформации индуизма стоял Раммохан Рай (1772–1833), критиковавший некоторые его догматы (политеизм, поклонение изображениям божеств), а также обычаи индуизма. Тенденции к радикальной реформе индуизма отмечают еще в этот период. Основательно проштудировавший христианские тексты Р. Рай планировал обосновать упанишады с точки зрения чистого деизма.

А.А. Ткачева считает, что симптомы нарастания адаптирующихся к современным условиям религиозных движений характерны, прежде всего, для 70–80-х гг. XX века⁷. Действительно, начиная с 60-х гг. мы наблюдаем увеличение интереса к восточному мистицизму на Западе, однако, это обусловлено не экспансией индуизма, а, скорее, поиском западной мыслящей молодежью альтернативных

образов жизни. Для кого-то такой альтернативой стала божественная жизнь хиппи, а кто-то нашел «свое» в ашрамской жизни под руководством харизматического лидера. Если бы причина в популярности индуизма действительно исходила только с Востока, то тогда мы бы имели крупные очаги распространения индуизма еще в конце XIX в., когда разные ачарьи направляли своих учеников проповедовать на Запад. Уникальная ситуация подъема интереса к индуизму и неоиндуизму сложилась лишь к 60-м годам XX в., когда западная молодежная культура была охвачена аксиологическим кризисом. Особенно быстро приобрел своих последователей неоиндуизм, поскольку в нем совмещаются и претензия на мистицизм (импонирующий антиисциентистским устремлениям молодежи), и открытие внутреннего знания, совмещающееся с контртрадиционализмом и самоактуализацией.

В силу индивидуальности проповедников и учителей, подчас сложно провести разграничительную линию их отношения к традиции. Многие лидеры, видимо, сознательно не дают однозначного ответа на вопрос об их отношении к реинкарнации, карме, делению общества на варны и ашрамы, положению Бога и Вед. Так, Рамакришна в некоторых случаях говорил о том, что греховность человека есть результат дурных поступков в предыдущих рождениях, а в другом, на вопрос о том, принимает ли он доктрину переселения душ, отвечает: «Да, говорят, что-то вроде этого существует. Как можем мы понять пути Господни своим ограниченным умом?»⁸.

Более решительно Рамакришна высказывается против незыблемости авторитета священного текста. Брахман оскверняется словом, если его описывать, поэтому Веды, пураны, упанишады, тантры, классические философские системы Индии несут на себе печать осквернения. Это очень характерная черта неоиндуизма – упрощение обращения индивида к Богу, и она присутствует в учении Рамакришны⁹.

Другой посттрадиционный ход движения его мысли, не менее характерный для других реформаторов неоиндуизма, – антикастовость. Однако и здесь характер его выступления против разделения людей двойствен. Кастовые различия стираются, когда человек постигает и проникается Богом.

Последователь Рамакришны Вивекананда в большей степени «неоиндуист», нежели его учитель. Его идеи раскрепощения человека, антропоцентризма и даже некоторый сентиментализм, нехарактерны для аксиологии трансценденции Индии: «Мы слуги того Бога, которого незнающие зовут человеком», «Я не верю в Бога или религию, которые не могут утереть вдовьи слезы или дать сироте кусок хлеба»¹⁰.

Вивекананда выступает против поклонения сверхъестественным существам. Религия для него имеет идеал общественно значимый, в котором нет места таинственному и мистическому. Самопожертвование для Бога у Вивекананды понимается как служение человеку, выражающееся как альтруизм, патриотизм, борьба за мир, развитие системы образования, передовой технологии, ликвидация бедности, неграмотности (последние положения относятся особенно к Индии).

За Дж. Кришнамурти (1895–1986) закрепился образ человека, отказавшегося от роли Учителя и Мессии, вместе с тем его длительная наставническая деятельность позволяет вынести некоторые суждения о нем, как о представителе неоиндуизма. Кришнамурти был противником логического метода, системности, его

подходом являлось озарение, попытка непосредственного видения истины, он считал подчинение авторитету вредным и не видел заданных путей постижения истины. Сколько религий – столько тюремных клеток. Необходимо освободить человека от догм, условностей: «Знания, вера, убеждения, умозаключения и опыт – все это препятствия для истины»¹¹. Полнота человека – в его пустоте. Теории только создают препятствия. Есть только жизнь и реакция на нее, и это – истина. В этих суждениях ясно улавливаются постмотивы абсурдности, иррационального, бессистемного, парадоксального: «Искать истину – значит отрицать истину»¹², «Никакой идеологии – тоже идеология»¹³. Кришнамурти выступает против норм, стандартов, дисциплины, формы. Человек, пустой изнутри, ищет внешних форм – искусство, красоту и тем самым бежит от себя. В своей жизни Дж. Кришнамурти последовательно заставил своих поклонников пережить крушение их надежд, связанное с его мессианством, распустив теософский «Орден звезды», организованный для Учителя Мира А. Безант.

Вместо обоснованного ответа на философские вопросы о смысле жизни учитель предпочитает отвечать метафорически: «Жизнь... зеленый листок, и увядший листок»¹⁴. Исходя из этого и других признаков, Г.С. Померанц также приходит к выводу, что способ мышления Кришнамурти импульсивен, «не укладывается в логическую систему и с точки зрения дисциплинированного ума крайне противоречив»¹⁵.

Ошо (Бхагаван Шри Раджниш (1931–1990) – один из ярких представителей неоиндуизма и пост-культуры. Он полагал, что важную роль в познании жизни играет личный опыт индивида и его самоутверждение: «Бог... создан Вашим воображением»¹⁶. Истина – вне конкретных форм, установок, вербальных формулировок, практик, логики, а ее постижение осуществляется хаотическим, а не систематическим методом¹⁷. «Чем больше вы погружаетесь в язык, тем больше мертвым он вас делает... отбросьте все мантры, все техники. Позвольте существовать моментам без слов»¹⁸. Не только вербальная форма – вымысел и обман, конкретные традиции – это лишь временная форма, тексты – условны, в конечном счете христианин должен забыть Библию, индус свою Гиту¹⁹, последователь Ошо – то, чему учил Бхагаван: «У меня нет системы. Системы могут быть только мертвыми. Я – бессистемный, анархический поток, я даже не личность, а просто некий процесс. Я не знаю, что я говорил вам вчера»²⁰. Форма не важна как самому ученику, так и объекту, Бог у Ошо – это все, «...это то, что здесь и сейчас. Эти деревья, этот ветер, облака, это небо, вы, я – вот что такое Бог»²¹.

Нет ни формы, ни метода познания, есть только то, что есть, а все, что есть – это вымысел. Не стоит пытаться рационально осмыслить учение Ошо через призму какой-то традиции, так как оно – антирационально и антитрадиционно. Он призывает делать то, что исходит из чувства, течет из сердца: «Никогда не следуйте разуму...не руководствуйтесь принципами, этикетом, нормами поведения»²². Если раджнишизм против рационально-логического познания, может, нужна вера? Нет, вера – это тоже барьер, должна быть просто жизнь. Поэтому это направление не является и эзотерическим. Тот, кто живет, не заботится о приличии, не уважает общество, для него все естественно²³ (видимо, поэтому ашрамы Бхагавана становились объектом критики за антиобщественную деятельность: промискуитет, обвинения в правонарушениях и т. д.²⁴).

Своеобразна философия тела Раджниша. Вместо аскетике, изложенной в «Йога-сутре» Патанджали (ахимса – воздержание от насилия, сатья – правдивость, астейя – воздержание от посягательств на чужую собственность, апариграха – нестяжательство, брамачарья – сексуальное воздержание), Раджниш побуждал последователей извлекать свои низменные желания и выплескивать их наружу в любой форме. Санньяси у Раджниша – это не традиционные аскеты, отрекшиеся от мира, а половые гиганты, не испытывающие никакой вины. Высшее состояние йогического транс у Раджниша заключалось в конвульсивных содраганиях, истерии.

Что касается данных противоречивых высказываний, которые Ошо называет «совместимыми несовместимостями»²⁵, то в свете алогического подхода они не представляются чем-то необычным. Возможно, что Раджниш, еще преподавая в университете Джабалпура, напрямую познакомился с предтечами постмодернизма, и они оказали на него свое влияние. На эту мысль наводят некоторые его высказывания, имеющие оттенок философии жизни: «Не задавайте философских вопросов... На них невозможно ответить. Не задавайте метафизических вопросов. Например, на вопрос «Кто создал мир?» нельзя дать ответ. Он абсурден... Задавайте личные, интимные, экзистенциальные вопросы»²⁶. Признание важности личностного бытия, личной интерпретации, реализации собственного понимания продолжает тему самоутверждения. Ошо интересуется только то, что говорит он сам, текст он применяет только, чтобы подтвердить свою свободу выбора – «Иисус, Кришна, Будда, Лао-Цзы – я приспособляю их к себе»²⁷. Антидоктринерство оказалось близким и понятным его западным последователям, знакомым с неорганизованным, экзистенциальным познанием.

Можно говорить о свободном принятии Ошо разных элементов других учений, смешении стилей. Так, его утверждение о том, что он учит антидоктринальному, антифилософскому, антиинтеллектуальному опыту походит на сентенции дзэна: «Как быть: просто тому как быть. Тому как быть здесь и сейчас»²⁸. Не следует считать, что он дзенец, в разные времена Ошо мог доказывать преимущество христианства, суфизма, хасидизма, даосизма, дзэна, тантризма над всеми другими практиками²⁹. Сам он называл свой эксперимент по смешению религий и философией уникальным и сравнивал его с составлением букета: «...цветок груб, аромат тонок... Вот что я пытаюсь сделать – свести воедино все цветы тантры, йоги, Дао, суфизма, дзэна, хасидизма, иудаизма, мусульманства, индуизма, буддизма, джайнизма...»³⁰. Мы считаем, что эксперимент Ошо обусловлен не эвристической задачей. Скорее, это стилизация под традицию с целью подачи своего экзотического продукта – пепла былой традиции.

Ошо призывал быть открытым ко всему, в действительности же это направление неоиндуизма самое ограниченное, так как оно замкнулось на теологизации биологических потребностей. Независимая самоактуализация Дж. Кришнамурти и Ошо принадлежит современной ситуации пост-культуры и имеет все права называться неоиндуизмом. Они создают новый гуманитарный продукт, используя традицию как референцию для рекламы: «Тенденция симуляции ТК успела перекинуться и на те народы, которые к живой традиции стоят гораздо ближе, чем современные европейцы: используя наследие традиции лишь как приманку для туристов»³¹.

Таким образом, распространение профанной эзотерики есть пример псевдо-традиции и квалифицируется как явление западное по сути. Имитация полноцен-

ной традиции, использование ее в качестве коммерческой декорации – это то, что сближает посткультурное пространство Востока и Запада. Объяснение феномену унификации культурных тенденций можно найти в становлении единого информационного и смыслового поля с прозрачными границами. Образование общей семиосферы обнажило базисный утилитарный интерес к миру, что и обусловило повышенный интерес к технике, как способу обретения счастья.

Альтернативное объяснение посткультурной унификации коренится в глубинах самой традиции: направление современной цивилизации связано с особым циклом мировой истории – четвертым космическим циклом, Кали-йуга³². Первые три эпохи (Сатья, Двапара и Трета) по убыванию отходили от традиции, хотя по сравнению с нынешней ситуацией Кали-йуги, все они представляются идеальными. В эклектизме и всеядности, согласно этому объяснению, повинен не сам неоиндуизм, а эпоха, выпавшая на его долю. Следует отметить, что время в ведийской традиции – это не независимая субстанция Ньютона, не характеристика длительности состояний объектов и не атрибут массы материи Эйнштейна. Время здесь принимается активным преобразующим началом, волей Провидения³³.

Энтропия традиции вполне вписывается в естественно-научную и гуманитарную модель. Согласно второму постулату термодинамики, в закрытой системе более полезная энергия со временем превращается в менее полезную энергию. Р. Генон пишет: «...развитие всякого проявления с необходимостью предполагает все большее и большее удаление от принципа»³⁴. Р. Генон трактует современное состояние западного и восточного общества, а также его культуры как царство количества, отдаление от единого Духовного Принципа. Удаление происходит от традиционного типа культуры по направлению к состоянию, все более отклоняющему от традиционного, т. е. – пост-культуре. И неоиндуизм, и постмодернизм характеризуются контртрадиционным духом и выступают в данном случае частными процессами одной тенденции.

Примечания

¹ См.: *Halbfass W.* India and Europe. SUNY Press, 1988.

² *Ткачева А.А.* «Новые религии» Востока. М., 1991. С. 76.

³ См.: *Levy V.* Modernization and the structure of societies: A setting for international affairs. Princeton, 1960; *Bendix R.* Tradition and modernity reconsidered. Comparative studies in society and history. The Hague, 1967. Vol. 9. № 1.

⁴ См.: БГ 4.2: *evaM paramparA-prAptam...* «Так это знание передавалось из рук в руки»...

⁵ Характерно, что как обратное следствие посттрадиционализма в политической сфере – фундаментализм, декларирует возврат к исходным ценностям. Бхаратия Джаната Парти (Индийская народная партия) и Раштрия Сваям Севак Сангх (Национальный союз самослужения) – организации, выступающие за возвращение к исконным ценностям индусов, а партия Аджей Бхарат (непобедимая Индия) заявляет о себе как о подлинной носительнице ведизма.

⁶ *Gueon R.* Introduction to the Study of Hindu Doctrines. L., 1945. С.322. Цит. по: *Ткачева А.А.* Указ. соч. С. 111.

⁷ См.: *Ткачева А.А.* Индуистские мистические организации и диалог культур. М., 1989. С. 3.

⁸ *Рыбаков Р.Б.* Вступительная статья к книге Р.Роллана «Жизнь Рамакришны». Киев, 1991. С. 24.

⁹ «Рамакришна отстаивает идею упрощения и удешевления обрядов: подобно тому как рыбу удобнее есть, удалив хвост и голову, так и поклоняться Богу лучше, по его словам, в самых простых формах» *Костюченко В.С.* Свами Вивекананда: жизнь и наследие // Свами Вивекананда. Практическая Веданта: Избр. работы: пер. с англ / под ред. В. С. Костюченко. М., 1993. С. 6.

¹⁰ *Vivekananda Swami.* Address at the World's Parliament of Religions, Chicago. 1893. Sep. 15 // The Complete Works of Swami Vivekananda: 9 vols. Vol. 1. Calcutta, 1970.

- ¹¹ Кришнамурти Дж. Проблемы жизни: в 3 т. Т. 1. М., 1997.
- ¹² Кришнамурти Дж. и проблема современного нигилизма // Померанц Г.С. Выход из транса. М., 1995. С. 528.
- ¹³ Там же. С.153.
- ¹⁴ Померанц Г.С. Указ. соч. С. 339.
- ¹⁵ Померанц Г.С. Указ. соч. С. 516.
- ¹⁶ Ошо. Психология эзотерического. М., 1992. С. 10.
- ¹⁷ Там же. С. 47.
- ¹⁸ Там же. С. 18.
- ¹⁹ Ошо. Психология эзотерического. М., 1992. С. 122.
- ²⁰ Там же. С. 265.
- ²¹ Там же. С. 202.
- ²² Ошо. Дао: путь без пути. Т.1. С. 183.
- ²³ См.: там же. С. 164.
- ²⁴ См.: Баркер А. Новые религиозные движения. М., 1997. С. 40.
- ²⁵ Ошо. Психология эзотерического. С. 346.
- ²⁶ Там же. С. 136.
- ²⁷ Там же. С. 224.
- ²⁸ Ошо. Психология эзотерического. С. 112.
- ²⁹ См.: Миркина З., Померанц Г. Великие религии мира. М., 1995. С. 306.
- ³⁰ Ошо. Психология эзотерического. С. 230.
- ³¹ Сакович И. С. Указ. соч. С. 50.
- ³² См.: БП 12.2.
- ³³ В БГ 11.32 Кришна говорит: «Я есть Время, великий уничтожитель миров»
- ³⁴ Генон Р. Кризис современного мира // Человек и искусство. Антропос и поэсис. М., 1998. С. 122.

