

УДК 001

DOI: 10.34670/AR.2021.85.53.022

Неоориентализм и его проявления в религиозном движении Раджниша (Ошо)

Курганова Ирина Геннадьевна

Религиовед, старший лаборант,
сектор методологии междисциплинарных исследований человека,
Институт философии Российской академии наук,
119991, Российская Федерация, Москва, Ленинский пр-т., 14;
e-mail: oceania727@gmail.com

Аннотация

Автор ставит своей целью в рамках исследования морфогенеза нового религиозного движения Раджниша рассмотреть неоориенталистскую составляющую раджнишизма на культурно-историческом, философско-антропологическом и институциональном уровнях. Для этого решаются следующие задачи: представить неоориентализм как культурно-исторический и религиозный феномен и проанализировать особенности его проявления в религиозной философии и движении Раджниша (Ошо). Попытки адаптации восточной религиозной философии и мистицизма к изначально чуждым для него социокультурным условиям привели к существенным изменениям и упрощениям исходных учений. Термин «ориентализм» в большей степени описывал рецепции восточных традиций в западной культуре в контексте дихотомии «Запад и Восток». Типологическая и хронологическая модификация этого термина - «неоориентализм», - описывает процесс распространения восточных культурных и религиозных традиций на Западе в адаптированных для него вариантах в контексте синтеза «Восток и Запад». Даже без учёта взаимопроникновения религиозных культур и образования новых синкретических учений, пройдя сквозь толщу социокультурных, политических, психологических и экономических потребностей западного общества, на выходе исходные религиозные традиции Востока перестали быть аутентичными индуизму, буддизму, дзен-буддизму, даосизму. Это отразилось в терминологии: к названию традиций добавилась знаковая приставка «нео» (неоиндуизм, необуддизм). Ошо предложил новый проект сотрудничества культур Востока и Запада - «на равных». Он первым из восточных учителей кается в «восточном эго» и мессианских устремлениях и провозглашает модель «нового» человека - Зорбу-Будду, в котором Восток и Запад встретятся окончательно. В ходе исследования автор приходит к выводу о том, что преодолеть мессианские устремления Индии Раджнишу не удалось, и, что более верно, он не пытался это сделать. Для написания статьи применены основные методы религиоведческого исследования: историческая реконструкция, дескриптивный и сравнительный методы, феноменологический подход и аналитический метод философии религии.

Для цитирования в научных исследованиях

Курганова И.Г. Неоориентализм и его проявления в религиозном движении Раджниша (Ошо) // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2021. Том 10. № 3А. С. 253-265. DOI: 10.34670/AR.2021.85.53.022

Ключевые слова

Неоориентализм, неомистицизм, мистицизм, необуддизм, неоиндуизм, Раджниш, Ошо, новое религиозное движение, НРД, религиоведение, Запад и Восток.

Введение

Не будет преувеличением отметить, что среди множества новых религиозных движений наибольшей популярностью пользуются религиозно-мистические объединения восточной ориентации. Это во многом связано с распространением на Западе внеконфессиональной религиозности и поиском единых универсалистских религиозных оснований для человечества. Данный процесс оказался созвучен распространению в Европе и США неоиндуизма, реформаторского направления индуизма. Индуизм, опирающийся на индивидуальный мистический опыт, традиционно отличала высокая степень религиозной терпимости, которая в ходе реформации не просто усилилась, но и приобрела серьезное религиозно-философское обоснование. Неоиндуизм предложил свой вариант универсалистской религии, способной или, по крайней мере, способствующей консолидации индийского общества для противостояния колонизации. Примечательно, что подобный продукт реформаторских тенденций в индуизме стал по-настоящему востребован в западной культуре. Н. С. Жиртуева отмечает: «В условиях кризиса люди ищут общие духовные ценности человечества, что делает современное религиозное сознание универсальным и синкретичным. <...> Это направление лучше всего представлено неоиндуизмом, который отстаивает идеи духовного единства человечества, общности корней восточных и западных религий» [Жиртуева, 2019, 183].

Проникновение элементов восточных религиозных культур на Запад, даже без упоминания о походах Александра Македонского в Индию, имеет собственную довольно продолжительную историю. Очевидно, что противопоставление «Восток-Запад» употребляется не только и не столько в географическом контексте, сколько в культурно-историческом, духовном. Под «Западом» подразумевается современная западная цивилизация.

Поразительно точно о взаимодействии культур пишет Шпенглер: «Не «буддизм» мигрировал из Индии в Китай, а часть наследия представлений индийских буддистов была воспринята китайцами определённого направления чувствования и стала новым видом религиозного выражения, имевшим значение исключительно для китайских буддистов» [Шпенглер, 2009, 67]. При этом, как отмечает Шпенглер, значение имеет «не первоначальный смысл формы, а только сама форма, в которой действительное ощущение и понимание наблюдателя открывает возможность собственного творчества» [Там же].

Попытки адаптации восточной религиозной философии и мистицизма к изначально чуждым для него социокультурным условиям привели к существенным изменениям и упрощениям исходных религиозных учений. Даже без учёта взаимопроникновения религиозных культур и образования принципиально новых синкретических учений, пройдя сквозь толщу социальных, культурных, политических, психологических и экономических потребностей западного общества, на выходе исходные религиозные традиции Востока перестали быть аутентичными индуизму, буддизму, дзен-буддизму, даосизму. Это соответственно отразилось в терминологии: к названию традиций добавилась знаковая приставка «нео»: неоиндуизм, необуддизм. Термин «ориентализм» в большей степени описывал рецепции восточных традиций в западной культуре в контексте дихотомии «Запад и Восток». Типологическая и хронологическая модификация

этого термина - “неоориентализм”, - описывает процесс распространения восточных культурных и религиозных традиций на Западе в адаптированных для него вариантах в контексте синтеза “Восток и Запад”. В то время, как интерес исследователей из академической среды к ориентализму прослеживается с конца XVIII века, неакадемическое увлечение Востоком берёт начало с конца XIX века, точнее, с 1893 года. В 1893 году на «Всемирном парламенте» (конгрессе) религий представители Востока Свами Вивекананда и Анагарика Дхармапала официально представили Америке индуизм и буддизм, а японский монах Соён Шаку - буддийскую секту дзен. Так, буддизм, представленный Дхармапалой, был в значительной мере ориенталистским представлением о нём, сформированным в основном идеями западных научных исследователей ориентализма 19 века. В этом смысле у дзен-буддистов были явные преимущества: они представили менее адаптированное, а значит, более оригинальное, для западной мысли учение.

Несмотря на появление уже в 1930-х гг. дзенских монастырей в США, семена, посаженные «Всемирным парламентом», по-настоящему взошли в 1950-е и в 1960-е гг., когда деятельность таких исследователей и активистов, как Алан Уоттс, повлияла на американскую и западную культуру, вновь пробудив интерес к восточным религиям, которые для западного общества перестают быть элитарными. Современный новый ориентализм отличается разнородный социальный и национальный состав.

Американская исследовательница неоориентализма Т. Бартоломеуц считает, что «Парламент религий» повернул внимание Америки в сторону Индии, к «вожделенной земле», куда американцы теперь могли «путешествовать» в поисках себя [Bartholomeusz, 2008, 19]. «Парламент символизирует рождение собственно неоориентализма, когда внимание в сторону Востока переключилось от национальных потребностей к личным, хотя колониальная программа продолжалась ещё половину века», - пишет Бартоломеуц [Там же]. Таким образом, по мнению Т. Бартоломеуц, «Парламент религий», по сути, явился началом неокOLONИАЛЬНОГО периода, т. е. освоения Западом не географических пространств Востока, а пространства религиозной и философской мысли. В данном суждении присутствует изрядная доля европо-, или лучше сказать, западоцентризма, собственно, как и в терминах «ориентализм», «неоориентализм». Затрагивая культурно-цивилизационные процессы, как раз о XX веке сложно сказать, развернул ли Запад неокOLONИАЛЬНУЮ политику в отношении Востока, или Восток – в отношении Запада. Великобританию, США, континентальную Европу наводнили различные духовные учителя, мастера, представители религиозно-философских течений Востока.

Основная часть

Обращение западных духовных искателей к восточной мистике и философско-религиозным учениям имело под собой целый ряд причин. Обострение социально-экономических противоречий, вызванных развитием капитализма на Западе, и потеря надежды на их разрешение способствовали формированию идеологически оппозиционных западной цивилизации с её технократией и рационализмом настроений, течений и даже групп. Ещё в 1921 г. об этом замечательно писал Г. Флоровский: «Истоцилась сила очарования у всех слов социально-политической мудрости, притязавших быть последними. Поднялось сомнение в бывших дотоле самоочевидными догматах общественно-исторической веры. Жизненные разочарования загасили надежды на наступление «вечного мира», всеобщего благоденствия,

веру в культурное восхождение объединённого человечества» [Флоровский, 2008, 72]. Данная проблематика была широко исследована в трудах советских религиоведов, в частности Е. Г. Балагушкина [Балагушкин, 1984; Балагушкин, 1985], П. С. Гуревича [Гуревич, 1985; Гуревич, 1985], Л. Митрохина [Митрохин, 1985] и др.

Другой немаловажной причиной явилась сама религиозная ситуация на Западе, как нельзя лучше выраженная словами Ницше: «Бог умер». Секуляризация на фоне ускоренного темпа и повышенной интенсивности жизни давала очень мало утешения человеку. И западные богоискатели обратились к Востоку в поисках Бога, который ещё «жив», а значит, способен разрешить их экзистенциальные противоречия, с одной стороны. С другой - возрождение мистических устремлений на Западе встречало мало возможностей для их реализации на почве христианской религиозной жизни. Так, скажем, попытки католической церкви возродить мистические практики Игнатия Лойолы столкнулись с суровой реальностью, заключавшейся в том, что не осталось ни одного живого последователя и практика этой традиции. Переиздание трудов западных христианских мистиков, включая далёких от ортодоксии Якоба Бёме и Мейстера Экхарта, также не могло изменить положение, скорее реабилитировало христианство в глазах оппозиционеров, увлечённых восточным мистицизмом и полагавших христианскую религию бесконечно далёкой от какого-либо мистического чувства [Судзуки, 1996]. Как отмечает Т. Б. Любимова, страны Востока «гораздо дольше сохраняли связь с духовными и метафизическими принципами как в своей культуре, так и в самом образе жизни» [Любимова, 2006, 59-77]. По мнению Т. Б. Любимовой, современная западная ментальность «почти полностью охвачена метафизической глухотой, метафизические истины для неё почти не существуют» [Там же]. Конечно, это не означает, по мысли исследователя, что на Западе не достаёт великих мыслителей, мудрецов, мистиков, но к XIX-XX вв., времени научно-технического прогресса и связанного с этим развития общества потребления, становится очевидным, что крупные философы и мистики находились либо под влиянием восточных доктрин, либо были хорошо с ними знакомы [Любимова, 2006, 59-77]. Не малую роль, как нам кажется, сыграла западная научная установка, уходящая корнями в Новое время, направленная на эмпиризм. Европейская наука Нового времени формировалась в состоянии оппозиционного отношения к религии, оказав, несомненно, благотворное влияние на материально-техническое развитие западной цивилизации, она не смогла заменить собой потребность в религии как особом способе освоения действительности, но сформировала определённые мировоззренческие и методологические установки. Не удовлетворившись познанием «механики» мира природы, человек направил свои изыскания на познание «механики» духа. И хотя сферы познания здесь, несомненно, различны, однако, сходной оказалась методологическая установка на получение знаний именно эмпирическим путём, опираясь на опыт и свободную волю человека. Западному человеку в поисках сакрального смысла стало недостаточно верить, он захотел познать.

Хотя новый ориентализм преимущественно носит синкретический характер и в своём развитии прошёл серьёзный путь адаптации к западной цивилизации, можно проследить генетическое родство новых религиозных движений, возникших в его рамках, с историческими религиозными традициями. Индуистское направление нового ориентализма наиболее влиятельное и распространённое. Также как и другие восточные религиозные традиции, претерпевшие в XX в. ряд новаций, оно получило от западных исследователей заслуженную приставку «нео».

Если в рамках христианской антропологии возможность получения человеком мистических

переживаний и откровений (благодати) зависит от Бога, то индуистский мистицизм в возможностях духовного совершенствования и достижения высшего знания уравнивает человека и Бога. Как отмечает индолог А. А. Ткачёва, принцип индуистского мистицизма в лаконичной форме можно передать формулой «Тат твам аси» («То есть ты»), взятой из «Упанишад» [Ткачёва, 1989, с. 132]. Данная формула указывает на единство абсолютного духовного начала (брахмана) и индивидуальной души (атмана). Осознание данного единства и является целью культовой практики, которая способствует очищению индивидуального сознания от наслоений, которые накладывает внешний мир.

В системе индуистского мистицизма достижение высшего состояния сознания, именуемого «просветлением», «озарением», «освобождением» требует сверхчеловеческих усилий исключительно самого адепта, практикующего садхану, т. е. религиозно-мистический поиск. При этом свободная воля адепта и его наставника играют решающее значение. Махасидхов, которые самостоятельно «как носороги вошли в нирвану», было немного. Большинство практикующих мистиков опирались на методологическую базу психотехник, разрабатываемых и культивируемых на протяжении тысячелетий, а также на опыт интроспективной психологии. И здесь особую роль играет институт гуруизма, т. е. институт духовных наставников, который в новом ориентализме не просто сохраняется, но претерпевает своеобразный расцвет. Данная тенденция отчётливо прослеживается и в движении Раджниша. На определенном этапе учение Раджниша, некогда выражающее идею анти-гуруизма, превратилось в продвижение самого себя в качестве нового гуру, единственного просветлённого среди духовных авторитетов Индии.

Такова ещё одна логически обоснованная линия развёртывания процесса увлечения восточными религиозными учениями и мистицизмом.

Поскольку вербализация откровений в литературных произведениях имеет мало общего с живой религиозной традицией, ориентализм зачастую представляется именно воплощением живой традиции, способной обновить и расширить религиозный опыт человека, наполнив его мистическими переживаниями. Одной из отличительных черт ориентализма является активная культовая практика. Веками разрабатываемые психотехники восточных религий очень эффективно воздействуют на сознание и подсознание, волю и поведение практикующего их индивида, способствуя его радикальной трансформации. Это послужило причиной, того, что одними из первых на Восток, особенно в Индию, отправились практикующие западные психотерапевты в надежде усовершенствовать применяемые ими методики, а также освоить новые. Активный интерес к неоориентализму со стороны психотерапевтов также способствовал его популяризации на Западе. Знаковой фигурой в данной области стал психотерапевт Руперт Альперт, впоследствии известный как Рам Дас – автор многочисленных работ, посвящённых восточной религиозной философии и психопрактикам. Примечательно, что первыми учениками Раджниша были именно западные психотерапевты, большая часть нео-саньясинов¹ также имела образование в области психологии.

Популяризаторов нового ориентализма на Западе в XX веке можно условно разделить на пять групп. К первой группе могут быть отнесены философы и литераторы первой половины двадцатого столетия: К. Айшервуд, Р. Роллан, Н. Рерих, Р. Генон и др. В религиозных системах Востока и утончённой мифологии они во многом видели превосходство над иудео-

¹Нео-саньясы - новый вид монашества, введенный Раджнишем, который, в отличие от традиционной индуистской саньясы, не подразумевал отказ от мирской жизни и чувственных удовольствий.

христианской традицией. Но их проникновение в мистику и религиозные учения Востока было всё же попыткой переработать древние традиции, найдя созвучие западной культуре и собственным духовным исканиям. Так, Р. Генон пытался возродить западный эзотеризм на основе живого восточного эзотеризма².

Ко второй группе популяризаторов неоориентализма принадлежат Д. Т. Судзуки, А. Уоттс, Дж. Кришнамурти. Сами эти деятели не создавали новых религиозных движений, их основная роль заключалась в переносе религиозных учений и идей Востока на западную почву. При этом нельзя говорить об аутентичной передаче соответствующих традиций, в рамках которой были бы сохранены все их национальные, социо-культурные и исторические особенности. Как отмечает Е. Г. Балагушкин, «новая социальная среда воспринимает и удерживает лишь те стороны древних религий, которые могут быть ей понятны, близки, а главное – идеологически и социально значимы» [Балагушкин, 1984, с. 119]. Судзуки и Уоттс издают многочисленные исследования, посвящённые дзен-буддизму, без которых, как считают многие исследователи, нельзя было объяснить такую популярность дзен на Западе.

К третьей группе относятся писатели середины XX века, активно использовавшие в своём творчестве религиозно-мистические идеи и настроения Востока. Сюда мы отнесём Г. Гессе, Дж. Керуака, О. Хаксли, Д. Д. Сэлинджера и др. Данные авторы оказали сильнейшее воздействие на молодёжную контркультуру 50-60-х годов.

Четвёртую группу пропагандистов неоориентализма мы уже упоминали: это практикующие психотерапевты, которые видели в живой мистической традиции Востока возможность усовершенствования собственных профессиональных методик и раскрытия новых граней человеческого потенциала. Собственно, на этой волне формируется целое культурное направление, получившее говорящее название – New Age³, в рамках которого возникает популярное и сегодня Движение за развитие человеческого потенциала – Human Potential Movement. Благоприятную почву для их появления создало зародившееся в США в XIX в. движение “Новая мысль” (New Thought), имевшее схожую религиозно-философскую и антропологическую направленность, которая выражалась в освобождении от религиозного догматизма и утверждении свободной воли человека.

И наконец, пятую, самую значительную группу в истории возникновения новых религиозных движений на Западе, составили непосредственно носители восточных религиозных традиций, представители «аутентичной» религиозности, которые в изобилии стали прибывать в страны Европы и США с середины XX века. В их религиозных проповедях уже отчётливо слышны претензии на знание универсальной религиозной истины, способной коренным образом устранить все противоречия современного мира и дать рождение “новому” человеку. Здесь можно говорить о настоящем калейдоскопе новых религиозных движений. Но особенно в своих мессианских устремлениях и проповедях универсализма преуспели, конечно, представители Индии: Трансцендентальная медитация, Миссия Рамакришны, Международное общество Сознания Кришны, Сахаджа-йога, Ананда-Марга, Движения Чинмоя, Раджниша и др.

Также необходимо отметить особенности форм институализации неоориенталистских религиозных движений. Первая особенность состоит в специфических формах организации.

²Однако в итоге он полностью переходит в лоно восточной мистической традиции: в 45 лет Генон принимает ислам и становится суфием тариката Шизалийя, проведя последние 20 лет своей жизни в Каире.

³New Age (англ.) – Новая Эра.

Основными формами религиозной организации НРД неоориенталистской направленности являются такие религиозные институты как секта и культ. Мы употребляем данные термины в их научном религиоведческом значении. Оценочно нейтральные в науке, выйдя за академические рамки, они приобрели идеологическую нагрузку и устойчивую отрицательную коннотацию со стороны поборников антикультового движения и СМИ. Однако это явление вносит мало ясности в понимание самих религиозных институтов. Очевидно, то или иное религиозное объединение не назовёт себя сектой – их самоназвания отличаются разнообразием: «ашрамы», «коммуны», «ордена», «общества», «центры», «миссии», «школы», «университеты». Секты неоориентализма представляют собой объединения от сравнительно небольших до достаточно крупных⁴, в которых протекает вся жизнедеятельность их членов. Крупные коммуны сегодня являются скорее исключением, обычно сектанты проживают небольшими группами, их жизнь и религиозная практика строго регламентированы. Как отмечает Е. Г. Балагушкин, ведущий отечественный исследователь религиозных новаций, специфическим признаком секты, как религиозного института, является «представление о высоком сакральном уровне (особой духовной модальности бытия) членов этого объединения, что обусловлено ритуалами посвящения и соблюдением многочисленных запретов» [Балагушкин, 1985, с. 42]. Именно последнюю организационную черту отечественные представители антикультового движения обозначили термином «тоталитарный», очевидно заимствованным из политологии. Е. Г. Балагушкин подчёркивает соответствующую специфику секты, которая заключается в особом сакральном смысле и значении данного религиозного института, а не в способе его возникновения – путём отделения от первоначальной церковной организации. Таким образом, сектантский институт формируется на основе соответствующих религиозных установок верующих, а «не в результате их отделения от церкви (<..> это может быть следствием, но не причиной их убеждённости в своей особой близости к Богу, чистоте и праведности» [Балагушкин, 2006, с. 42]. Это очень важное замечание.

Культ является иным типом религиозного института. Американский социолог Г. Беккер определяет культ как «аморфный, слабо структурированный тип религиозных групп, последователи которых характеризуются личностными экстатическими переживаниями, гипертрофированной верой в спасение, телесное и душевное исцеление» [Кантеров, 2996, с. 560]. В отличие от секты в рамках культа не происходит непосредственной регламентации образа жизни и занятий его приверженцев, их объединение происходит на основе духовных отношений. Часто росту и распространению культа способствует наличие харизматического лидера. Примерами культов являются Общество трансцендентальной медитации, созданное Махариши Махеш Йоги, Миссия божественного света Махарая Джи, движение Ошо на начальном и современном этапах и др. Основная цель адептов религиозного культа – приобщение к основам вероучения религиозной организации, дающее возможность сакрального самосовершенствования посредством оригинальных методик религиозной практики, часто являющихся своеобразным «know how» тех или иных новых религиозных движений: это могут быть специфические медитации, особые мантры, детально разработанные йогические психотехники и т.д.

⁴ К примеру, город-коммуна Раджнишпурам, построенный последователями Раджниша в штате Орегон США, насчитывала до 5 тыс. постоянно проживающих, не считая сравнительно небольшие коммуны практически по всему миру.

Е. Г. Балагушкин обращает внимание на то, что приверженцы неоориенталистских культов практикуют, по сути, личные религии в нетрадиционном для Запада виде. В отличие от них сектанты воспроизводят «модернизированное подобие восточного монашества и монастырского уклада жизни» [Балагушкин, 2003, с. 140].

Таким образом, секта и культ представляют собой разные по степени институализации формы религиозной организации. Секта является самой высоко институализированной формой религиозной организации новых религиозных движений, культ носит среднюю степень институализации, которая способна варьироваться до низкой. И наконец, ещё одной особенностью форм институализации НРД в рамках неоориентализма является существование личных религий в чистом виде, так называемой внеконфессиональной или надконфессиональной синкретической религиозности, которую не просто характеризует пониженная степень институализации (аморфность), но часто и вовсе отсутствие таковой. Богоискательская среда является необходимым элементом появления новых религиозных движений, по сути, трамплином, откуда, однако, берут прыжок не только будущие адепты сект и культов, но и выделяются вполне самостоятельные единицы религиозного творчества. Данные индивиды с изначальной установкой не придавать своей жизни никакой регламентации извне и, не удовлетворяясь в собственном религиозном поиске в полной мере положениями ни одной религии, в том числе новых религиозных движений, предпочитают составлять религиозную картину мира из элементов различных религиозных учений, формируя своего рода мозаичную религиозную картину мира. Они самостоятельно придают своей жизни определённую религиозную модальность

Та богоискательская среда, посредством которой и через которую новое религиозное движение получает импульс к зарождению, в свою очередь воспроизводит тот или иной вероучительский дискурс, обретающий возможность на дальнейшее вполне самостоятельное существование вне устоявшихся религиозных институтов. Данная модель описывает существование НРД в форме внеконфессионального религиозного учения.

Таким образом, религиозная деятельность по структурно-функциональным характеристикам подразделяется на неинституализированную и институализированную. Сегодня считается хрестоматийной схема морфогенеза религиозных институтов, выстроенная на материале истории религий в США социологами Р. Нибуром, а позднее Г. Беккером. Они убедительно показали, что религиозные движения появляются в форме культов, носящих «еретический» характер по отношению к традиции, далее переходят в конфронтрующие с окружением секты, затем становятся деноминацией и в конце обретают мирный статус церквей, обратившись к интересам общества и найдя с ним консенсус. Данная схема подтвердила свою научную обоснованность не только в региональных, но и в мировых масштабах. Логика развития этой схемы справедлива и для религиозного движения Раджниша. Некогда религиозно-философское учение, превратившись на определённом этапе в движение, обретает черты культа и далее становится сектой, не по схеме только происходит завершающий этап развития нового религиозного движения Раджниша – умиротворение. Здесь работает ещё одна особенность морфогенеза религиозных институтов, которую очень точно формулирует Е. Г. Балагушкин: «для новых религиозных движений специфичен обратный морфогенез, упрощение строения и функций (по схеме от церкви к секте) вплоть до полного отказа от институциональных форм религиозной активности» [Балагушкин, 2003, 40]. Пройдя длинный и не простой путь институализации, включая стадию «наиболее развитого и экономически успешного эксперимента по построению религиозной коммуны в истории США» [Hugh, 2015,

101], новое религиозное движение Раджниша на последнем этапе деятельности его создателя и еще более после его смерти приходит на центральном уровне к отказу от институциональных форм. Международный фонд Ошо занимается вопросами авторского права и связанной с ними коммерции, сохранением и распространением творческого наследия Раджниша. Ашрам в Пуне превращен в Спа-курорт и центр предоставления психотерапевтических услуг. Согласно завету мастера любые атрибуты культа в нем под запретом: портреты Ошо, ношение малы (медальона с портретом гуру) и т.д. Региональные центры высказывают сожаления по этому поводу, в частности, московский центр “Ветры”, и продолжают поддержание культа на местном уровне. Но это уже маргинальные тенденции.

Заключение

Опираясь на исследования НРД Е. Г. Балагушкина, сформулируем функции, в которых наиболее ярко проявляется религиозное значение нового ориентализма [Балагушкин, 2016, 241-257]:

Во-первых, новый ориентализм (это справедливо и для большинства новых религиозных движений) включает в себе установку на социо-культурное обновление, выражает расхождение с официальной идеологией и социально-альтернативные установки участников.

Во-вторых, неоориенталистские религиозные течения и движения представляют собой радикальное обновление традиционных религиозных воззрений Запада. Сюда относятся индуистские представления о брахмане и атмане, учение о реинкарнации и великом освобождении, буддийские представления о нирване, а также его дзен-буддийские вариации о Пустоте как непроявленной основе мира. Неоориентализм предлагает Западу философию монизма, в рамках которого христианские представления о добре и зле теряют свою однозначность, а на их место заступает понятие о космической ответственности. Теряют свою актуальность догматы о первородном грехе, аде и рае – последние переходят скорее в плоскость метафор. Трансцендентная установка сменяется имманентной.

В-третьих, неоориентализм обновляет религиозный опыт человека, удовлетворяя многие религиозно-мистические потребности и разрешая экзистенциальные противоречия, которые представлялись не разрешимыми в рамках традиционных конфессий. Об этом мы говорили выше.

В-четвёртых, новый ориентализм предлагает обширный и детально разработанный арсенал культовой практики, включающий разнообразные психотехники и методы внутренней интроспекции.

Ошо, несомненно, является продолжателем начинаний предшествующих индийских религиозных деятелей по «завоеванию Запада». Как отмечает Д. Е. Фурман, он «стоит в конце очень длинной цепи, начинающейся с Вивекананды» [Фурман, 1986, с.116]. Раджниш получил докторскую степень по философии, преподавал в университете Джабалпура, поэтому не удивительно, что он осведомлен в философии различных религиозных систем, а также в идеях западных мыслителей. Сам Ошо равнялся на своего любимого мыслителя Пифагора, который у него предстаёт не как историческое лицо, а как символ вечно ищущего мистика: «Он пытался создать синтез, он пытался познать истину через все возможности, доступные человеку. Он хотел знать истину во всех её аспектах, во всех измерениях» [Ошо, 2000, с. 5].

Религиозная философия Раджниша синкретична, а неоориентальный компонент в ней является системообразующим. Также как и его предшественники, Раджниш пытался создать синтез восточной метафизики и философских идей Запада, но в отличие от них, он выходит за

пределы исключительно индийской духовности и инкорпорирует в своё учение духовные практики Китая и Японии. Если от философской мысли Запада мыслитель предпочитал брать потенциал экзистенциализма, то со стороны Востока мировоззренческой основой, по нашему мнению, в большей степени послужила философия буддизма. Потенциал, заложенный в буддизме для сближения с философской мыслью Запада, отмечал Е. Торчинов: «В лоне буддийской традиции были созданы утончённейшие философские системы .. <..> .. вполне возможно, что буддийское умозрение способно обогатить и современную философию, в выжидании стоящую на перепутье новоевропейской классики и постмодерна» [Торчинов, 2008, 6]. Близость экзистенциалистской установки «здесь и сейчас» духу буддизма подтвердил и Хайдеггер, который в итоге своего творческого пути во многом сблизился с философией дзен-буддизма [Бимель, 1998, 10-11].

За основу перехода к модернизации индуизма реформаторами XIX в. было взято представление просветителей о разуме человека как высшем критерии, о здравом смысле как методе критического подхода к религиозным догмам и обычаям. Слепая вера начинает сменяться верой, проясняемой рационалистическими рассуждениями. Религиозные догматы, таким образом, становятся объектом пересмотра и критики с просветительских позиций. С этой методологической позиции развернул свою религиозную деятельность и молодой Раджниш.

Нельзя не отметить некоторое созвучие взглядов Раджниша Ошо и французского философа конца XIX века – Жана-Мари Гюйо. По мнению Гюйо, вместо того, чтобы воспринимать христианство как «идеал, как недостижимый предел бесконечной эволюции», люди благодаря странному заблуждению представили эту «всеобщность, как нечто уже осуществившееся в системе догм, которые остаётся только усвоить, а в случае надобности навязать и другим» [Гюйо, 1909, с. 269]. Как считает Гюйо, именно это «недомыслие» обусловило собой гибель догматических религий. В будущем, по Гюйо, чувства: религиозные, метафизические и моральные, - найдут своё выражение в создании свободных ассоциаций умов, чтобы «разнохарактерные умы могли сблизиться и распределиться по группам, сохраняя при этом свою полную независимость, не стесняя свободы своих верований при совместном их проявлении» [Гюйо, 1909, 269].

Анализируя религиозно-философское учение Раджниша, нельзя не брать в расчёт его джайнское происхождение. Хотя джайнизм был задет критикой Ошо разве что чуть меньше, чем христианство, его дух пронизывал творчество Ошо на протяжении всей его жизни: это беспредельная вера в силы и возможности человека, категоричное неприятие теизма и т.д. Раджниш цитирует переписку Бертрана Рассела, в которой он признаётся другу, что хотя он и написал книгу «Почему я не христианин», подверг критике основные догматы христианства, отказался от христианского мировоззрения, но когда он задаёт себе вопрос о том, кто величайший человек в истории, то разумом Рассел понимает, что это Будда, но всё же никак не может поставить его выше Христа: «И я почувствовал, что все мои усилия оказались тщетными, и я поныне христианин <..> Христиане очень тонко, невероятно искусно воспитали во мне этот подход к жизни» [Ошо, 2004, 263]. Подобным образом, изучая философию Ошо, мы можем найти в ней много мест, имеющих далеко не случайные сходства с джайнизмом. Так, в джайнизме каждая душа (джива), находящаяся сейчас в состоянии зависимости, сможет, следуя примеру джин - высших духовных авторитетов (“победителей”), добиться совершенного знания, счастья и освобождения. В этой вере присутствует немалая доля оптимизма, вселяющего в джайниста чувство абсолютной уверенности в своих силах [Чаттерджи, Дата, 1955, 72].

Темы, затрагиваемые Ошо в лекциях, многообразны, а философские концепции синкретичны и эклектичны. Творчество Раджниша может быть названо одним из радикальных изводов реформации индуизма в постмодернистской парадигме. С английским колониальным вторжением в Индию её культура приходит в неизбежное соприкосновение с западной цивилизацией, включая философию и науку. Данный процесс привел не только к изменениям в общественно-экономической жизни страны, но во многом инициировал процессы реформации и секуляризации индуизма, как господствующей идеологии. Индуизм как базис индийской культуры не только инкорпорировал в себя многие принципы буддизма и джайнизма, но даже сами эти религиозные системы, обладающие большой внутренней силой, никогда не могли полностью отделиться от индуизма [Полонская, 1991, 11]. Как пишет исследователь модернизации индийской традиции Й. Сингх, «индуизм составляет базис культурной традиции Индии .. <..> .. он представляет особое видение мира и культуры – комплекс, на основе которого можно проанализировать трансформацию культуры» [Там же].

Ошо предлагает новый проект сотрудничества культур Востока и Запада, по его собственному выражению, «на равных». Он первым из восточных учителей кается в «восточном эго» и мессианских устремлениях Индии и провозглашает модель «нового» человека - Зорбу-Будду, в котором Восток и Запад, душа и тело встретятся окончательно. Но при внимательном рассмотрении этого человека мы поймём, что «покаяния» Ошо – всего лишь стратегический ход. Ведь его «нового» человека зовут не Чарвака-Сократ, а Зорба-Будда, т.е. от Запада (которого, согласно, разъяснениям Ошо, олицетворяет Зорба) по-прежнему требуется комфорт, свобода, материальный прогресс, а духовные приоритеты остаются за Индией (которую, по Ошо, олицетворяет Будда). К тому же основные идеологемы индийской метафизики: сансара, карма, просветление, - в религиозной философии Ошо присутствуют. Так что преодолеть мессианские устремления Индии Раджнишу не удалось, думаем, он и не пытался это сделать.

Библиография

1. Балагушкин Е. Г. Критика современных нетрадиционных религий. М.: Изд. Моск. Ун-та, 1984. 288 с.
2. Балагушкин Е. Г. Неоориентализм: религиозно-мистические культы и идейные искания Запада // Вопросы научного атеизма. 1985. Вып. 32. 332 с.
3. Балагушкин Е. Г. Нетрадиционные религии в современной России (системно-аналитический подход). Автореф. докт. диссер. М., 2006. 66 с.
4. Балагушкин Е. Г. Проблемы морфологического анализа религий. М.: ИФ РАН, 2003. 218 с.
5. Балагушкин Е. Г. Религиозные искания и социальный протест (вторая половина XX века): Очерки марксистского религиоведения. Нетрадиционные религии и молодежное движение протеста. Аспекты изучения новых религиозных движений. М.: ЛЕНАНД, 2016. С. 241-257.
6. Бимель В. Мартин Хайдеггер сам свидетельствующий о себе и своей жизни. М.: Урал LTD, 1998. 286 с.
7. Гуревич П. С. Возрождён ли мистицизм? М., 1984. 302 с.
8. Гуревич П.С. Нетрадиционные религии на Западе и восточные религиозные культы. М.: Знание, 1985. 66 с.
9. Гюйо Ж.-М. Иррелигиозность будущего. М., 1909. 383 с.
10. Жиртуева Н. С. Философско-мистические традиции мира. М.: ВУЗОВСКИЙ УЧЕБНИК: ИНФРА-М, 2019. 273 С.
11. Кантеров И. Я. Культ как тип религиозной организации // Религиоведение. Энциклопед. словарь / Под ред. Забияко А. П., Красникова А.Н., Элбакян Е.С. М.: Академ. Проект, 2006. С. 560.
12. Любимова Т. Б. Образ и подобие, центр и смещение // Ориентиры. Вып. 3. М.: ИФ РАН, 2006. С. 59-77.
13. Митрохин Л. Н. Религии «Нового века». М.: Советская Россия, 1985. 160 с.
14. Ошо. За пределами психологии. М.: Нирвана, 2004. 336 с.
15. Ошо. Философия Переннис. (Комментарии на «Золотые стихи» Пифагора). М.: Нирвана, 2000. 277 с.
16. Полонская Р. Н. Религия в политической культуре Индии // Индия: религия в политике и общественном сознании / Под ред. Клюева В. И. М.: Наука, 1991. 208 с.
17. Судзуки Д. Т. Мистицизм христианский и буддийский. К.: София, 1996. 288 с.

18. Ткачёва А. А. Неоиндуистский мистицизм // Вопросы научного мистицизма. Вып. 38. М.: Мысль, 1989. С. 128-146.
19. Торчинов Е. Краткая история буддизма. СПб.: Амфора, 2008. - 431 с.
20. Флоровский Г. В. Хитрость разума // Исход к Востоку: философия евразийства. М.: Добросвет, 2008. 196 с.
21. Фурман Д. Е. Дела и учение гуру Раджнеша // Вопросы философии. 1986. №8. С. 113-120.
22. Чаттерджи С., Дата Д. Введение в индийскую философию. М.: И. Л., 1955. - 376 с.
23. Шпенглер О. Закат Европы: очерки морфологии мировой истории. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы / Пер. с нем. С. Э. Борич. Минск: Попурри, 2009. - 704 с.
24. Bartholomeusz T. Spiritual wealth and neo-orientalism // Journal of Ecumenical Studies. Winter 98. Vol. 35 Issue 1. P.19.
25. Encyclopedia of the American Religious Experience. N.Y., 1990. Vol. I.
26. Hugh B. Urban. Zorba the Buddha: sex, spirituality, and capitalism in the global Osho movement. Oakland: University of California Press, 2015. 254 p.

Neo-orientalism and its manifestations in the Rajneesh religious movement

Irina G. Kurganova

Religious scholar, senior laboratory assistant,
Sector of methodology of interdisciplinary human research,
Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences,
119991, 14, Leninsky ave., Moscow, Russian Federation;
e-mail: oceania727@gmail.com

Abstract

The article examines the neo-orientalist component of Rajneesh (Osho) new religious movement. Attempts to adapt Eastern religious philosophy and mysticism to the initially alien socio-cultural conditions led to significant changes and simplifications of the original religious teachings. The term "orientalism" largely described the reception of Eastern traditions in Western culture in the context of the "West and East" dichotomy. Typological and chronological modification of this term - "neo-orientalism" - describes the process of spreading Eastern cultural and religious traditions in the West in adapted variants in the context of the synthesis "West and East". Even without taking into account the interpenetration of religious cultures and the formation of fundamentally new syncretic teachings, having passed through the thickness of the social, cultural, political, psychological and economic needs of Western society, at the exit the original religious traditions of the East ceased to be authentic to Hinduism, Buddhism, Zen Buddhism, Taoism. The result was accordingly reflected in the terminology: the prefix "neo" (neo-Hinduism, neo-Buddhism) was added to the name of the traditions. This article analyzes the neo-orientalist component of the new religious movement of Rajneesh at the cultural-historical, philosophical-anthropological, doctrinal and institutional levels.

For citation

Kurganova I.G. (2021) Neoorientalizm i ego proyavleniya v religioznom dvizhenii Radzhnisha (Osho) [Neo-orientalism and its manifestations in the Rajneesh religious movement]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 10 (3A), pp. 253-265. DOI: 10.34670/AR.2021.85.53.022

Keywords

Neo-orientalism, neo-mysticism, mysticism, neo-Buddhism, neo-Hinduism, Rajneesh, Osho, new religious movement, NRM, religious studies, West and East.

References

1. Balagushkin E. G. Criticism of modern non-traditional religions. Moscow: Moscow Publishing House. Un-ta, 1984. 288 p.
2. Balagushkin E. G. Neo-orientalism: religious and mystical cults and ideological searches of the West // Questions of scientific atheism. 1985. Issue 32. 332 p.
3. Balagushkin E. G. Non-traditional religions in modern Russia (a system-analytical approach). Autoref. doct. disser. M., 2006. 66 p.
4. Balagushkin E. G. Problems of morphological analysis of religions. Moscow: IF RAS, 2003. 218 p.
5. Balagushkin E. G. Religious searches and Social protest (the second half of the twentieth century): Essays of Marxist Religious Studies. Non-traditional religions and the youth protest movement. Aspects of the study of new religious movements. Moscow: LENAND, 2016. pp. 241-257.
6. Bartholomeusz T. Spiritual wealth and neo-orientalism // Journal of Ecumenical Studies. Winter 98. Vol. 35 Issue 1. P.19.
7. Bimel V. Martin Heidegger testifying about himself and his life. Moscow: Ural LTD, 1998. 286 p.
8. Chatterjee S., Date D. Introduction to Indian philosophy. Moscow: I. L., 1955. - 376 p.
9. Encyclopedia of the American Religious Experience. N.Y., 1990. Vol. I.
10. Florovsky G. V. The cunning of reason // Exodus to the East: the philosophy of Eurasianism. Moscow: Dobrosvet, 2008. 196 p.
11. Furman D. E. The deeds and teachings of Guru Rajneesh // Questions of philosophy. 1986. No. 8. pp. 113-120.
12. Gurevich P. S. Is mysticism revived? M., 1984. 302 p.
13. Gurevich P. S. Non-traditional religions in the West and Eastern religious cults. Moscow: Znanie, 1985. 66 p.
14. Guyot J.-M. Irreligiousness of the future. M., 1909. 383 p.
15. Hugh B. Urban. Zorba the Buddha: sex, spirituality, and capitalism in the global Osho movement. Oakland: University of California Press, 2015. 254 p.
16. Kanterov I. Ya. Cult as a type of religious organization // Religious Studies. Encyclopedia. dictionary / Ed. Zabayko A. P., Krasnikova A. N., Elbakyan E. S. M.: Akadem. Project, 2006. p. 560.
17. Lyubimova T. B. Image and similarity, center and displacement // Landmarks. Issue 3. Moscow: IF RAS, 2006. pp. 59-77.
18. Mitrokhin L. N. Religions of the "New Century". Moscow: Soviet Russia, 1985. 160 p.
19. Osho. Beyond psychology. Moscow: Nirvana, 2004. 336 p.
20. Osho. The philosophy of Perennis. (Comments on the " Golden Poems " of Pythagoras). Moscow: Nirvana, 2000. 277 p.
21. Polonskaya R. N. Religion in the political culture of India // India: religion in politics and public consciousness / Ed. Klyueva V. I. M.: Nauka, 1991. 208 p.
22. Spengler O. The Decline of Europe: essays on the morphology of world history. Vol. 2. World-historical perspectives / Trans. from German S. E. Borich. Minsk: Popuri, 2009. - 704 p.
23. Suzuki D. T. Christian and Buddhist Mysticism. k.: Sofia, 1996. 288 p.
24. Tkacheva A. A. Neo-Hindu mysticism // Questions of scientific mysticism. Issue 38. Moscow: Mysl, 1989. pp. 128-146.
25. Torchinov E. A brief history of Buddhism. St. Petersburg: Amphora, 2008. - 431 p.
26. Zhirtueva N. S. Philosophical and mystical traditions of the world. Moscow: UNIVERSITY TEXTBOOK: INFRA-M, 2019. 273 P.