

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ЖИТОМИРСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА**

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

МАЛЬЦЕВ ОЛЕГ ВІКТОРОВИЧ

УДК 316.61:159.9.01

ДИСЕРТАЦІЯ

**КОНЦЕПЦІЇ УДОСКОНАЛЕННЯ ПРИРОДИ ЛЮДИНИ
В НЕОРЕЛІГІЙНИХ ДОКТРИНАХ ХХ СТ.**

09.00.11 – релігієзнавство (філософські науки)

**Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських
наук**

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело
_____ Мальцев О. В.

Науковий керівник : Богачевська Ірина Вікторівна – доктор
філософських наук, професор

Житомир – 2018

АНОТАЦІЯ

Мальцев О. В. Концепції удосконалення природи людини в неорелігійних доктринах ХХ ст. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство. – Житомирський державний університет імені Івана Франка Міністерства освіти і науки України, Житомир, 2018; Житомирський державний університет імені Івана Франка Міністерства освіти і науки України, Житомир, 2018.

У дисертації здійснено філософсько-релігієзнавчий аналіз концепцій удосконалення природи людини у неорелігійних доктринах ХХ ст. на прикладі вчень О. та М. Реріхів, Р. Хаббарда і К. Кастанеди.

Об'єктом дисертаційного дослідження є неорелігійні доктрини ХХ ст. Предметом дослідження – моделі удосконалення природи людини у неорелігійних доктринах ХХ ст.

Спектр розглянутих проблем та ракурс їх постановки на перетині предметних полів релігійної філософії та богослов'я, соціальної філософії та філософської антропології з релігієзнавством зумовив застосування в дисертації полідисциплінарної методології, заснованої на методологічних принципах академічного релігієзнавства. У процесі осягнення антропологічних концепцій саєнтології та кастанедіанства застосовувалося включене спостереження як засіб аналізу пропонованих цими течіями практик трансформації свідомості людини.

Структура дисертації визначається її метою, завданнями, а також внутрішньою логікою викладу матеріалу. Дисертаційна робота складається зі вступу, трьох розділів, висновків та списку використаних джерел і літератури. Документальну базу дисертації становлять доктринальні, полемічні, богословські твори традиційних, зокрема, світових релігій, конфуціанства та даосизму, класичної йоги, іудаїзму, тексти авторів-

засновників новітніх релігійних течій, що відносяться до руху New Age (вчення О. та М. Періхів, саєнтології та діанетики Р. Хаббарда і вчення К. Кастанеди). Окремою складовою релігійних джерел постає езотерична та оккультна література, ідентифікувати яку, як належну до певної релігійної групи, досить складно.

В першому розділі дисертації обґрунтовано наукову доцільність застосування альтернативних антропологічних доктрин New Age в процесі аналізу енергійної антропології С. Хоружого, що дозволило порівнювати традиційні і новітні релігійні антропології, використовуючи поняття «антропологічної межі». Авторська методика аналізу антропологічних доктрин New Age ґрунтувалася на комплексному дослідженні їх трикомпонентної структури: установок, концептів та функціональних модулів (власне духовних практик); вона виявилася валідною щодо верифікації компаративного аналізу нерелігійних антропологічних доктрин у широкому соціокультурному контексті, дозволяє експлікувати розуміння досконалості та шляхи її досягнення.

Доведено, що неорелігійні доктрини ХХ ст. активно використовують попередній «містичний доробок людства», долаючи догматичні кордони між релігіями і традиціями; містична традиція пошуку людської досконалості в них органічно продовжується і розвивається, не зазнаючи кардинальних змін.

Проаналізовано основні антропологічні ідеї, спільні для різних шкіл New Age: «сходження» – удосконалення людини за допомогою духовних практик; «синтез» – вибір будь-яких зручних практик, незважаючи на їх належність до різних світоглядних систем; «контакт» – керівництво процесом вдосконалення людини з боку духовних сутностей, що передається через посередників (ченелінг).

Виявлено, що новітні релігійні течії на відміну від релігій одкровення та східних релігійних вчень, вимагають від своїх адептів не зміни ідентичності, а радикальної трансформації особистості, яка має привести до формування в людині нової духовної сутності, перетворити її на істоту з

новими здібностями та можливостями. Концепції удосконалення людини в антропологічних доктринах старих релігійних традицій передбачають духовний рух людини до сакрального атрактора – трансцендентної сутності найвищого порядку. Якщо в них метою життя прагнучої досконалості людини є максимальне наближення (ототожнення), до сакрального атрактора, а перетин антропологічної межі знаменує досягнення досконалості, то у доктринах New Age для людини, яка самоудосконалюється, антропологічної межі принципово не існує. Відтак межі людського удосконалення немає, а полем самореалізації трансформованої людини стає Всесвіт. Антропологія доктрин New Age є еволюційно-космічною, вписує людину в космологічний контекст альтернативної онтології як потенційно безсмертну енергетичну сутність, що безпосередньо взаємодіє з енергетичними структурами Всесвіту.

За відсутності антропологічної межі New Age пропонує своїм адептам специфічне уявлення про потойбічне життя – як життя після перетворення людської сутності на досконалішу в сенсі пізнавальних можливостей, оскільки саме пізнання вищої істини є метою розвитку особистості у New Age. Це познання не має абстрактно-раціоналістичних обмежень, а розширюється в процесі трансформації особистості.

Наголошено, що надможливості людини в доктринах New Age пов'язуються з оволодінням енергією Всесвіту, тому втрачають статус «дива» і трактуються з позицій онтології та гносеології конкретної доктрини New Age у псевдонауковому дискурсі. Трансформація особистості адепта можлива лише в доктринально-практичному полі цієї школи і без супроводу вчителя є неможливою. Будь які відхилення від нормативних для даної доктрини «технологій удосконалення» вважаються такими, що унеможливають досягнення мети самоудосконалення.

Аргументовано, що в антропологічних побудовах неорелігійних рухів виявляються риси альтернативної релігійності: еkleктичний інтертекстуальний характер джерел – від шаманізму та магії (К. Кастанеди)

до космізму (О. та М. Періхів) та психоаналізу (Р. Хаббарда); синтез містичного досвіду різних релігійних традицій з новітніми концепціями природничих наук та психології; створення технологій трансформації свідомості; апеляція лідерів цих шкіл до власного містичного досвіду та «інформації, отриманої від вищих істот». Зроблено висновок, що антропологія New Age як альтернативна біотехнологічному розвитку людської цивілізації дає надію на можливість не лише техногенного, а й духовного антропоморфозу.

Отримані в процесі дисертаційного дослідження узагальнення заповнюють наявні в дослідницькому полі вітчизняного релігієзнавства прогалини щодо розуміння людської досконалості в нетрадиційних релігійно-філософських доктринах ХХ ст. Положення та висновки дисертації можуть використовуватися в дослідницькій діяльності присвяченій проблемам формування та розвитку новітніх нетрадиційних релігійних рухів, у процесі подальших розвідок релігійної антропології, містичних практик традиційних релігій та сучасних неорелігійних течій, новітніх нетрадиційних релігійних рухів.

Практичне значення дисертаційної роботи зумовлено можливістю використання основних положень і висновків дослідження при розробці університетських курсів і спецкурсів з релігієзнавства, історії релігій, психології релігії, соціології релігії, соціальної філософії та філософії історії.

Результати дослідження можуть застосовуватися в релігієзнавчій експертизі, що здійснюється на запит органів судової або виконавчої влади, зокрема, для вирішення як загальних питань релігійного характеру, так і конкретних, пов'язаних з генезою і змістом доктрин, висунутих тим чи іншим нетрадиційним релігійним рухом.

Ключові слова: новітні релігійні рухи, новітні релігійні течії, New Age, удосконалення людини, антропологія, досконалість, антропологічна межа, преображення.

ABSTRACT

Maltsev O. V. Concepts of the perfection of human nature in the neo-religious doctrines of the XX century. – Qualifying academic paper presented as manuscript.

A Thesis for the Academic Degree of Candidate of Philosophy on specialty 09.00.11 – Religious Studies. – Zhytomyr Ivan Franko State University, Ministry of Education and Science of Ukraine, Zhytomyr, 2018; Zhytomyr Ivan Franko State University, Ministry of Education and Science of Ukraine, Zhytomyr, 2018.

A philosophical and religious analysis of the concepts of improving human nature in the neo-religious doctrines of the twentieth century based on the example of the teachings of E. and N. Roerich, R. Hubbard and K. Castaneda was made in the thesis.

The object of the dissertation research is the neo-religious doctrines of the XX century. The subject of the study is the model of the perfection of human nature in the neo-religious doctrines of the XX century.

The spectrum of the problems considered and the angle of their formulation at the intersection of the subject fields of religious philosophy and theology, social philosophy and philosophical anthropology with religious studies led to the application of a polydisciplinary methodology based on the methodological principles of academic religious studies.

In the process of review of anthropological concepts of Scientology and Castanidianism the included observation was used as a means of analyzing the practices of human consciousness transformation proposed by these trends.

The structure of the dissertation is determined by its purpose, tasks, as well as the internal logic of presentation of the material. Thesis consists of introduction, three sections, conclusions and list of references and literature.

The documentary base of the dissertation consists of doctrinal, polemical, theological works of traditional, in particular, world religions, Confucianism and

Taoism, classical yoga, Judaism, texts of the authors-founders of the newest religious movements that are related to the movement of New Age (the doctrine of O. and M. Roerich, Scientology and the dianetics of R. Hubbard and the teachings of C. Castaneda). Esoteric and occult literature appears to be a separate component of religious sources, which is difficult to identify as a one that belongs to a particular religious group.

The scientific expediency of using the energetic anthropology of S. Horuzhy in the analysis of alternative anthropological doctrines of New Age, allowing to compare traditional and newest religious anthropology, using the concept of «anthropological boundary» was grounded in the text of the thesis. The author's methodology for analyzing the anthropological doctrines of New Age provides a comprehensive study of their three-component structure: main points, concepts and functional modules (actual spiritual practices) and is valid for a verifiable comparative analysis of nonreligious anthropological doctrines in a broad socio-cultural context that allows explicating the understanding of perfection and the way to achieve it.

It is proved that the considered non-religious doctrines actively use the previous mystical experience of mankind without paying attention to the dogmatic boundaries between religions and traditions. In the new religion movements, the mystical tradition of searching for human perfection organically continues and develops without cardinal transformations.

It is revealed that, unlike religions of revelation and Eastern religions, new religion movements requires from its adepts not to change their identity, but to radically transform their personality, to form a new spiritual essence with new abilities and opportunities. Concepts of human perfection in the anthropological doctrines of the old religious traditions requires person's spiritual movement towards the sacred attractor – the transcendent essence of the highest order. The goal of life of those striving for human perfection is the maximum approximation (identification), to the sacred attractor, and the intersection of the anthropological boundary marks the achievement of perfection. In the doctrine of New Age for the

adherent of the anthropological boundary does not exist, therefore there is no limit to human perfection, and the universe becomes the field of self-realization of the transformed person. The anthropology of the examined New Age doctrines is an evolutionary-cosmic one, it inscribes a person into the cosmological context of an alternative ontology as a potentially immortal energy entity directly interacting with the energy structures of the Universe.

The features of alternative religiosity are revealed in the anthropological constructions of the considered non-religious movements: the eclectic intertextual character of sources – from shamanism and magic (K. Castaneda) to Russian cosmism (Roerichs) and psychoanalysis (R. Hubbard) – the synthesis of the mystical experience of various religious traditions with the newest doctrines and the concepts of natural sciences and psychology; creation of technologies for the transformation of consciousness, the effectiveness of which depends on their clear implementation; the appeal of the leaders of these schools to their own mystical experience and «information received from higher beings».

It is proven that the superhuman abilities in the New Age doctrines in question are associated with the mastery of the energies of the Universe, therefore they lose the status of «miracle» and are interpreted from the standpoint of ontology and epistemology of the concrete New Age doctrine in pseudoscientific discourse.

It is concluded that in the context of modern anthropological searches the considered doctrines of human perfection can be perceived positively, since they do not violate the principles of bioethics, and the anthropology of the New Age alternative to bio-technological development of civilization gives hope for the possibility of not only anthropogenic but also spiritual anthropomorphosis.

The generalizations obtained in the course of the dissertation study fill in the gaps in the field of domestic religious studies available in the field of research on the understanding of human perfection in non-traditional religious-philosophical doctrines of the twentieth century. The provisions and conclusions of the dissertation can be used in research activities devoted to the problems of the formation and development of the newest non-traditional religious movements, in

the process of further exploration of religious anthropology, mystical practices of traditional religions and modern neo-religious movements, and newest non-traditional religious movements.

The practical importance of the dissertation is due to the possibility of using the main provisions and conclusions of the study in the development of university courses and special courses in religious studies, history of religions, psychology of religion, sociology of religion, social philosophy and philosophy of history.

The results of the research can be used in religious scholarly examination carried out at the request of judicial or executive bodies, in particular, for solving both general issues of a religious nature and specific issues related to the genesis and content of the doctrines put forward by this or that non-traditional religious movement.

Key words : new religious movement, New Age, human perfection, anthropology, perfection, anthropological boundary, transformation.

СПИСОК ПРАЦЬ, ОПУБЛІКОВАНИХ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті у наукових фахових виданнях:

1. Мальцев О. В. Трансформація свідомості людини в магічному описі світу К. Кастанеди / О. В. Мальцев // Практична філософія. – № 2 (1), 2018. – С. 62–68.

2. Мальцев О. В. Шляхи та методи удосконалення природи людини в ісламі / О. В. Мальцев // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2018. – № 1–2 (29-30). – С. 139–145.

3. Мальцев О. В. Проблема удосконалення людини в релігійно-філософських концепціях ХХ ст. як предмет філософсько-релігієзнавчих досліджень / О. В. Мальцев // Гілея : науковий вісник : Збірник наукових

праць. / Гол. ред. В. М. Вашкевич. – К. : Вид-во «Гілея». – К., 2018. Вип. 124. – С. 206–210.

4. Мальцев О. В. Концепція человека Е. И. и Н. К. Рерихов : религиоведческий контекст / О. В. Мальцев // Innovative Solutions in Modern Science. Scientific Journal. – No. 10 (19). – Dubai, 2017. – P. 101–122.

5. Мальцев О. В. Шляхи й методи удосконалення природи людини в саєнтології / О. В. Мальцев // Гілея : науковий вісник : Збірник наукових праць. / Гол. ред. В. М. Вашкевич. – К. : Вид-во «Гілея». – К., 2018. Вип. 131. – С. 283–288.

Публікації в інших виданнях:

6. Мальцев О. В. Деструктивний і антирелігійний характер антисектантського руху на пострадянському просторі / О. В. Мальцев // Релігійна свобода: Релігійне життя України і світу за умов свободи релігії та віросповідань. Науковий щорічник. – № 20. За загальною редакцією проф. А. Колодного і проф. Л. Филипович. – К., 2017. – С. 32–35.

7. Мальцев О. В. Трансформація поняття удосконалення людини в релігійно-філософських доктринах New Age / О. В. Мальцев // Суспільство, держава і церква у спектрі міждисциплінарних досліджень: зб. матеріалів міжнар. наук.-практ. конф. (Хмельницький 1-2.06.2018) / за ред. Заславської О.О., Мудракова В. В., Ювсечка Я. В. – Хмельницький, 2018. – С. 80–82.

8. Мальцев О. В. Проблема удосконалення людини в нетрадиційній релігійності ХХ ст. / О. В. Мальцев // XIII Харківські студентські філософські читання: до 255-річчя Йоганна Готліба Фіхте. Матеріали міжнародної конференції 18-19.03.2017 р. – Харків : ХНУ імені В. Каразіна, 2017. – С. 101–104.

9. Мальцев О. В. Дискурс удосконалення природи людини в авраамічних релігіях / О. В. Мальцев // Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2018», 26–27 квіт. 2018 р. :

[матеріали доповідей та виступів] / редкол. : У. В. Мовчан [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2018. – Ч. 3. – С. 93–95.

10. Мальцев О. В. Протестантська концепція «народження згори» як шлях удосконалення людини / О. В. Мальцев // Людина, яка реформує та реформується. Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції, присвяченої 500-літтю Реформації [тези доповідей та виступів] / Відп. ред. Волобуєва С. В. – К. : НТУ, 2017. – С. 32–34.

ЗМІСТ

ВСТУП	13
РОЗДІЛ 1. ПРОБЛЕМА УДОСКОНАЛЕННЯ ПРИРОДИ ЛЮДИНИ ЯК ПРЕДМЕТ НАУКОВОЇ РЕФЛЕКСІЇ	22
1.1. Стан наукової розробки проблеми та джерельна база дослідження духовного удосконалення людини.....	22
1.2. Методологічні засади дослідження проблеми удосконалення людини в релігійно-антропологічному дискурсі	45
<i>Висновки до розділу 1</i>	75
РОЗДІЛ 2. РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ДИСКУРС УДОСКОНАЛЕННЯ ПРИРОДИ ЛЮДИНИ	78
2.1. Проблема удосконалення природи людини в авраамічних релігіях.....	78
2.2. Шляхи удосконалення природи людини в східних релігійних традиціях.....	99
2.3. Відповіді новітніх релігійних течій на антропологічні виклики сучасності.....	123
<i>Висновки до розділу 2</i>	139
РОЗДІЛ 3. ТЕОРІЇ ТА ПРАКТИКИ УДОСКОНАЛЕННЯ ЛЮДСЬКОЇ ПРИРОДИ У НЕОРЕЛІГІЙНИХ ДОКТРИНАХ ХХ СТ. 142	
3.1. Космічні обрії людини у вченні Живої Етики (Агні Йоги).....	142
3.2. Принципи та методи удосконалення природи людини у доктринах саєнтології.....	154
3.3. Магічна антропологічна концепція К. Кастанеди як шлях удосконалення природи людини	173
<i>Висновки до розділу 3</i>	192
ВИСНОВКИ	195
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ	202

ВСТУП

Актуальність теми дослідження зумовлена тим, що у ХХ ст. під впливом новітніх технологій розпочалася зміна атрибутів особистості, трансформація її біосоціальної природи й інтеграція у техносферу, що змінює природні та суспільні якості людини. У сучасному науковому дискурсі питання оновлення людини актуалізуються у двох площинах: удосконалення її тілесних можливостей та розвитку духовних якостей. Наука сьогодні впритул наблизилася до модифікації людини як біологічного виду. Це зробило реальною загрозу того, що *Homo sapiens*, намагаючись удосконалитися методами генної інженерії, може зникнути як біологічний вид, замінивши себе «постлюдською істотою». Іморталістські інтенції людства інформаційної доби вилилися в рух трансгуманізму. Наукова спільнота констатує ерозію гуманізму, глобалізацію та віртуалізацію людського буття, у філософію входять поняття «антропологічної кризи» та «токсичного соціального середовища», що виявляються у демографічних проблемах, зростанні «соціальних» захворювань, провокують на індивідуальному рівні психологічні зриви та стреси, а на суспільному – соціальні та етнополітичні конфлікти.

Релігійні концепції духовної досконалості та практики удосконалення людини набагато давніші, ніж раціоналістичний науковий дискурс вирішення цієї проблеми. Світові релігійні традиції мають унікальний досвід осмислення антропологічних проблем у духовному контексті сходження до Абсолюту як мети людського життя. Соціально-антропологічні концепції традиційних релігій категорично заперечують «техногенне спотворення» божественної природи людини, намагаються запропонувати морально-етичні методи її удосконалення як духовного перетворення. З ХХ ст. не лише традиційні

релігії, а й новітні релігійно-філософські вчення шукають відповіді на антропологічні «виклики часу».

Новітні релігійні течії ХХ ст. (вчення Живого етики, кастанедіанство, сасентологія та ін.) напрацювали власні антропологічні доктрини та технології покращення природи людини. Зокрема, неорелігійні рухи New Age пропонують альтернативні шляхи та методи удосконалення природи людини як рецепт виходу з антропологічної кризи. На відміну від традиційних релігій, вони вважають найдієвішим шлях психосоматичної трансформації тіла та «розширення свідомості» людини задля набуття нею паранормальних здібностей та безсмертя. Новітні релігійні течії знаходять багато послідовників у світі та в Україні, отже, мають стати предметом філософсько-релігієзнавчого аналізу.

Тема дисертації має теоретико-методологічну актуальність як в загальнофілософському контексті, оскільки ідея перетворення людини сьогодні стає методологічним засобом наукового пошуку, його регулятивним та скеровуючим фактором, так і в релігієзнавчому дискурсі вивчення нетрадиційної релігійності New Age. Зазначена проблематика традиційно використовується в популістських цілях апологетами традиційних релігій у боротьбі з новітніми релігійними течіями, а також є основою для створення в суспільній свідомості ідеологічних кліше та розгортання політичних амбіцій.

Вивчення нетрадиційних філософсько-релігійних доктрин удосконалення природи людини актуалізується як альтернатива біо-технологічному розвитку цивілізації. Вона стає полем філософського аналізу, який має порівняти імперативи удосконалення людини в традиційних релігіях із запропонованими New Age альтернативами, що дозволить зрозуміти тенденції змін природи людини, і спрогнозувати можливі варіанти не лише техногенного, а й духовного антропоморфозу.

Сьогодні як ніколи важливе осмислення прикладних аспектів втручання в природу людини й соціокультурні наслідки розширення меж розуміння людського, що передбачають не тільки наукові експерименти, а й релігійні практики, безпосередньо скеровані на її психіку. Результати трансформації природи людини як засобами науки, так і засобами релігії залежатимуть від того, в якій етичній системі вони здійснюються, враховуючи мультидисциплінарність біоетичних парадигм.

Відтак, тема дисертаційного дослідження актуальна як аналітичним аспектом, так і прогностичним спрямуванням. Для здійснення такої розвідки у вітчизняному релігієзнавстві вже існує відповідна база джерел та літератури, а також певні теоретичні та методологічні напрацювання.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертація виконана у межах наукової програми кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка «Випробування людського буття: класичний і посткласичний дискурс» (НДР № 0111U000154).

Мета дослідження обумовлена актуальністю обраної теми й полягає у здійсненні комплексного філософсько-релігієзнавчого аналізу концепцій удосконалення природи людини у неорелігійних доктринах ХХ ст. та передбачає розв'язання таких дослідницьких завдань:

- проаналізувати філософські та богословські інтерпретації проблеми духовного удосконалення людської природи в сучасному соціо-гуманітарному дискурсі;
- дослідити ортодоксально-релігійні погляди на удосконалення людської природи в авраамічних та східних традиціях;
- з'ясувати сутність еволюційно-космічних концепцій удосконалення природи людини в дискурсі нетрадиційної релігійності ХХ ст.;

- охарактеризувати особливості та механізми удосконалення природи людини у вченні Живого етики Реріхів, кастанедіанстві та саєнтології;
- виявити спільні тенденції щодо розуміння шляхів удосконалення людської природи у неорелігійних доктринах ХХ ст.;
- здійснити порівняльний аналіз шляхів удосконалення природи людини в ортодоксальних релігіях та неорелігійних доктринах ХХ ст.

Об'єктом дисертаційного дослідження є неорелігійні доктрини ХХ ст.

Предмет дослідження – моделі удосконалення природи людини у неорелігійних доктринах ХХ ст.

Методи дослідження. Спектр розглянутих проблем та ракурс їх постановки на перетині предметних полів релігійної філософії та богослов'я, соціальної філософії та філософської антропології з релігієзнавством спонукав до застосування полідисциплінарної методології.

Дослідження ґрунтується на методологічних принципах академічного релігієзнавства: об'єктивності, історизму, толерантності, конфесійної неупередженості, системне застосування яких уможливило порівняння підходів і шляхів удосконалення природи людини в традиційних та неорелігійних антропологічних концепціях у їх ідеологічно-процесуальній перспективі, визначення етапів духовного удосконалення людини, меж її тілесно-соматичних трансформацій та тенденцій подальшого розвитку антропологічних обривів. Принципи детермінізму застосовано для визначення внутрішніх та зовнішніх взаємозв'язків і причинної зумовленості досліджуваних неорелігійних доктрин, осмислення чинників формування альтернативних моделей трансформації сутності людини в контексті дискурсу їх функціонування.

Історичний підхід дозволив простежити хронологічну послідовність формування та розвитку філософсько-релігійних доктрин удосконалення

природи людини, виявити внутрішні й зовнішні зв'язки, закономірності та протиріччя означеного процесу; звернення до діалектичного методу уможливило дослідження трансформацій змісту зазначених вчень та особливості їх рефлексії від наслідування до категоричного несприйняття неортодоксальною релігійністю ХХ ст.

З метою реконструкції цілісного світосприйняття adeptів містичних практик самоудосконалення у традиційних та новітніх релігійних антропологічних концепціях застосовано методи порівняння, абстрагування, узагальнення; герменевтичний та феноменологічний методи – у дослідженні специфіки містичного способу пізнання реальності представниками нетрадиційної релігійності New Age; метод компаративістики – у дослідженні та порівнянні містичних практик. Це дозволило на основі авторського синтезу методологічного доробку філософської антропології, філософії релігії, релігійної психології, феноменології та історії релігій вибудувати міждисциплінарну методичку дисертаційної роботи.

Антропоцентристський підхід застосовано в дослідженні особливостей вдосконалення людини в доктринах New Age, зокрема при аналізі феномену нетрадиційної релігійності в контексті трансформації особистісних установок, індивідуальної інтерпретації містичного досвіду, способу життя, зміни світогляду та інших характеристик adeptів розглянутих вчень. У дослідженні документальних джерел, зокрема творів М. та О. Реріхів, Р. Хаббарда, К. Кастанеди та філософсько-релігієзнавчих і містико-езотеричних текстів традиційних релігій, використано реконструктивно-текстологічні та герменевтичні методи. У процесі осягнення антропологічних концепцій саєнтології та кастанедіанства застосовувалося включене спостереження як засіб аналізу пропонованих цими течіями практик трансформації свідомості людини.

Наукова новизна дослідження полягає у здійсненні комплексного філософсько-релігієзнавчого аналізу нетрадиційних релігійних доктрин ХХ ст. (New Age) щодо удосконалення природи людини, яке дозволило обґрунтувати низку положень, що містять елементи наукової новизни й виносяться на захист:

Уперше:

– на основі критичного аналізу філософських і богословських інтерпретацій проблеми духовного удосконалення людської природи запропоновано авторську методичку дослідження релігійних концепцій удосконалення людини, побудовану на базі їх розуміння як трьохкомпонентної структури, що складається з установок, концептів та функціональних модулів (власне духовних практик) (Є. Балагушкін), які слід аналізувати комплексно з аналітичних, а не суто дескриптивних релігієзнавчих позицій у парадигмі енергійної антропології (С. Хоружий); це дозволяє доказово виявляти мету, межі, шляхи й методи удосконалення людини як у традиційних релігіях, так і в різних напрямках New Age;

– з'ясовано, що ортодоксально-релігійні погляди на удосконалення людської природи розвиваються в езотеричних містичних напрямках авраамічних та східних традицій, які постають своєрідними «лабораторіями духовного удосконалення людини»; кінцевою метою удосконалення людини в них постає єднання з персоніфікованим або неперсоніфікованим Абсолютом, шляхом перетину Антропологічної Межі, що досягається схожими аскетично-медитативними практиками під контролем духовного наставника у межах усталеної конфесійної містичної традиції, відхід від якої сприймається як ересь. Встановлено, що містико-езотерична традиція New Age є новим етапом розвитку містичної традиції пошуку шляхів духовного удосконалення людини, який використовує накопичений попередніми традиціями практичний досвід, інтерпретуючи його відповідно

до сучасного наукового дискурсу та соціокультурного середовища й перетинає доктринальні міжрелігійні межі з метою створення найефективніших технологій духовного зростання людства;

– констатовано, що новацією концепцій удосконалення людини в дискурсі нетрадиційної релігійності New Age є формування еволюційно-космічних теорій; проаналізовані неорелігійні доктрини вписують людину в космологічний контекст альтернативної онтології, вважаючи її енергетичною сутністю, яка безпосередньо взаємодіє з енергетичними структурами Всесвіту; у такий спосіб знімається Антропологічна Межа як така, а людина отримує змогу безмежного удосконалення та трансформації своєї духовної (енергетичної) сутності, виходячи за межі земного існування у Всесвіт, а вид *Homo sapiens* постає лише етапом космічної еволюції людства. Спільні для Живої етики Реріхів, саєнтології та кастанедіанства шляхи та механізми удосконалення природи людини є частиною альтернативної космології цих учень, що передбачає контакт людини з вищими істотами як гносеологічним джерелом адекватного пізнання людством дійсності; запропонована ними картина світу дозволяє повністю трансформувати свідомість людини, що уможлиблює появу надздібностей внаслідок удосконалення сприйняття світу, ліквідації вад соціалізації та виховання, а також індивідуального життєвого досвіду.

Уточнено:

– розуміння досконалості людини в містичних традиціях авраамічних релігій та східних духовних практиках, зокрема, удосконалення як шляху сходження до Абсолюту з фіксованими етапами, ролі духовного вчителя, ставлення до виявів надможливостей тощо;

– зв'язок між філософським розумінням моральної досконалості людини та розумінням духовної досконалості в традиційних релігіях, зокрема, розуміння морального удосконалення (праведності) як доступного кожній

людині горизонту удосконалення і духовної досконалості як шляху з'єднання обраних з Богом.

Отримало подальше обтрунтування:

– положення про те, що антропологічні доктрини новітніх релігійних течій, зокрема New Age, не несуть деструктивного потенціалу і можуть розглядатися як одна з духовно-еволюційних альтернатив техногенним проектам удосконалення людини.

Теоретичне значення дослідження. Основні положення та висновки дисертації можуть використовуватися в дослідницькій діяльності присвяченій проблемам формування та розвитку новітніх нетрадиційних релігійних рухів, у процесі подальших розвідок релігійної антропології, містичних практик традиційних релігій та сучасних неорелігійних течій, новітніх нетрадиційних релігійних рухів. Отримані узагальнення заповнюють наявні в дослідницькому полі вітчизняного релігієзнавства прогалини щодо розуміння людської досконалості в нетрадиційних релігійно-філософських доктринах ХХ ст.

Практичне значення дисертаційної роботи зумовлено можливістю використання основних положень і висновків дослідження при розробці університетських курсів і спецкурсів з релігієзнавства, історії релігій, психології релігії, соціології релігії, соціальної філософії та філософії історії.

Результати дослідження можуть застосовуватися в релігієзнавчій експертизі, що здійснюється на запит органів судової або виконавчої влади, зокрема, для вирішення як загальних питань релігійного характеру, так і конкретних, пов'язаних з генезою і змістом доктрин, висунутих тим чи іншим нетрадиційним релігійним рухом.

Апробація результатів дисертації. Основні положення й результати дисертаційної роботи обговорювались на наукових семінарах та засіданнях кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана

Франка й пройшли апробацію на низці наукових конференцій, а саме : Міжнародній науково-практичній конференції «Релігійна свобода: на перехресті епох, країн та культур» (Київ, 2016); Всеукраїнському круглому столі «Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості в сучасній Україні» (Рівне, 2016); XIII Харківських студентських філософських читаннях: до 255-річчя І. Г. Фіхте (Харків, 2017); I Міжнародній міжконфесійній конференції «Роль релігійних цінностей у зміцненні соціальної стабільності та поширенні культури мирного співіснування й подолання ненависті» (Київ, 2017); Міжнародній науково-практичній конференції «Діалог культур та релігій у глобалізованому світі» (Київ, 2017); Міжнародній науково-теоретичній конференції "Глобалізований світ : випробування людського буття» (Житомир, 2017); Всеукраїнській науково-практичній конференції «Людина, що реформує та реформується» (Київ, 2017); IV Конгресі молодих дослідників релігії «Релігія в сучасній культурі» (Львів, 2017); Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету – 2018» (Київ, 2018); Міжнародній науково-практичній конференції «Суспільство, держава і церква у спектрі міждисциплінарних досліджень» (Хмельницький, 2018).

Публікації. Концептуальні положення, результати та висновки дисертаційного дослідження викладені у 10 публікаціях – 5 статтях (4 з яких надруковані у фахових виданнях України, 1 – у закордонному) та 5 тезах доповідей у збірниках наукових конференцій.

Структура дисертації визначається метою, завданнями, а також внутрішньою логікою дослідження. Дисертаційна робота складається зі вступу, трьох розділів, висновків та списку використаних джерел і літератури. Основний зміст дисертаційного дослідження викладений на 188 сторінках.

РОЗДІЛ 1.

ПРОБЛЕМА УДОСКОНАЛЕННЯ ПРИРОДИ ЛЮДИНИ ЯК ПРЕДМЕТ НАУКОВОЇ РЕФЛЕКСІЇ

1.1. Стан наукової розробки проблеми та джерельна база дослідження духовного удосконалення людини

Протягом існування людства написано безліч як суто релігійних, так і суто філософських досліджень з проблематики удосконалення природи людини. Між цими двома методологічними межами створено не менш потужний пласт так званих релігійно-філософських або ж філософсько-релігійних досліджень, ступінь приналежності яких до релігійних або філософських шкіл визначається світоглядною позицією їхніх авторів. Це цілком природньо, оскільки кожне «філософське вчення про людину включає й ідеал людини. Тим самим це вчення прагне дати образ досконалої людини (Людини з великої літери). Досконала ж людина – це не тільки така, яка максимально реалізувала повноту своєї сутності, але й така, яка її в даному разі пододала, чи розвинула далі, тобто трансцендувала її. Позитивно ж трансцендувати можна лише в напрямку до деякого безумовного і абсолютного початку» [199, с. 7]. Тому в переважній більшості духовних традицій людства проблема удосконалення людини розглядається як шлях до Абсолюту і має релігійний характер.

Оскільки осягненням трансцендентних абсолютних феноменів в історії людства традиційно займається релігія, тому природньо, що проблема удосконалення людини має найпотужнішу традицію осмислення в релігіях світу, а вже з релігійних традицій постають філософські антропологічні

інтенції людства. Саме тому більшість філософських традицій людства, залишивши трансцендування за антропологічні межі предметом теологічних пошуків та містичних практик, розвивала ідеї удосконалення людини, насамперед у морально-етичній площині.

Не маючи на меті докладно аналізувати історіографію досліджуваної проблеми, оскільки вона може бути темою окремого спеціального дослідження, окреслимо в контексті проблеми удосконалення природи людини найзначніші ідеї та концепти філософської думки, які є принциповими як для філософської антропології, так і для теологічних антропологічних студій, оскільки спираючись на них, дослідник може створити адекватну методологію філософсько-релігієзнавчого дослідження антропологічних підвалин доктрин сучасних нетрадиційних релігійних течій. Але почнемо з огляду масиву наукових досліджень, прямо чи опосередковано дотичних до теми дисертаційного дослідження.

Найдослідженішими є філософські антропологічні концепції, зокрема концепції античних філософів (Платон, Аристотель тощо), праці мислителів Просвітництва (Ж.-Ж. Руссо, Вольтер тощо), ідеї філософії життя (Ф. Ніцше), доробок ідеологів комунізму, екзистенціалістів та постмодерністів. Узагальнюючим історико-філософським дослідженням в цьому контексті постає фундаментальна праця професора філософії Австралійського національного університету Джона Пасмора «Спроможність людини до вдосконалення» [384], в якій автор простежує історію від Античності до сьогодення через детальний розгляд християнства, епохи Ренесансу, Просвітництва, дослідження ідей утопізму, комунізму, психоаналізу й еволюційних теорій людини та суспільств. Але платонічний аспект вдосконалення, висвітлений в роботі Дж. Пасмора досить поверхнево, а дослідження творів Фрідріха Ніцше, які є принциповими для філософії ХХ ст. щодо проблеми удосконалення людини історик філософії і зовсім не

робить, не зважаючи на той факт, що рефлексії над ніцшеанською концепцією надлюдини представлені у світовій філософії вражаючою кількістю досліджень.

У вітчизняній філософії проблематика, пов'язана з ідеєю вдосконалення людини, в радянський період розвивалася в руслі марксистсько-ленінської ідеології, яка публічно проголошувала своїм завданням «формування нової людини», але у СРСР поняття «вдосконалення» цілком ототожнювалось із «вихованням», що можна спостерігати у літературі того періоду (праці І. Донцова, В. Куценко, В. Татаркевич, І. Томан) та численних дискусій журналів «Філософські науки» та «Вопросы философии». І це незважаючи на наявність у російській філософії межі XIX-XX ст. потужної антропологічної традиції, яка отримала назву «філософії космізму» (П. Флоренський, В. Вернадській, К. Ціолковський, О. та М. Рерихи), і містить оригінальні ідеї щодо шляхів еволюції людства в цілому та індивідуального удосконалення окремої людини.

Найцікавішим у контексті дослідницької проблематики дисертації дослідженням останнього десятиліття виявилася колективна монографія «Досконала людина: теологія та філософія образу [222], підготовлена знаними російськими науковцями (серед яких С. Хоружий, В. Подорога та ін.). Вона стала втіленням нового погляду на досконалу людину, яка враховує традиції світових культур, а її автори запропонували продуктивні методологічні підходи, які ми поділяємо та застосовуємо в дисертації, але переважна більшість статей присвячена аналізу поглядів на досконалу людину в східних духовних традиціях та традиційних релігіях. Новітні релігійні рухи не є предметом дослідницької уваги цієї розвідки.

Значний арсенал для з'ясування концептуальних засад вдосконалення людини становлять праці філософів, у яких досліджувалася проблематика певного періоду. Для цього дисертаційного дослідження важливою

виявилася, зокрема, парадигма християнізованого неоплатонізму, яка представлена низкою розвідок закордонних та вітчизняних авторів. Серед дослідників концепцій Платона варто відзначити роботи Є. Трубецкого, П. Флоренського, які розглядають творчість мислителя крізь призму релігійно-християнського сприйняття. Також ґрунтовними є дослідження В. Асмуса, В. Віндельбанда, В. Йегера, О. Лосева, В. Нерсесянца, А. Тахо-Годі, С. Хоружого. Концептуальні основи творчості Плотіна представлені важливими роботами П. Адо, М. Владіславлева. Трактатування концепцій і авторства Псевдо-Діонісія Ареопагіта знаходить свій вияв у роботах А. Бриліантова, Ш. Нуцубідзе, Г. Флоровського. Концепція «двох градусів» Аврелія Августина досліджувалась у розвідках В. Бичкова, П. де Лоб'є, Г. Майорова, есе Д. Мережковського, Р. Штайнера.

Окрему групу досліджень, на яку ми спиралися в цієї роботі, складають розвідки, присвячені ісихазму, пробемі преображення людини в православній традиції. Тут найпродуктивнішим в контексті дисертаційного дослідження виявився доробок С. Хоружого [302;303], концепцію якого ми докладно проаналізуємо в наступному підрозділі дисертаційного дослідження.

Наступною значущою парадигмою вдосконалення людини у європейській культурі можна вважати парадигму Просвітництва, яка широко досліджувалася вітчизняними і російськими філософами, а також була у полі зору закордонних філософів. Серед таких розвідок можна відзначити роботи Т. Длугача, Е. Ільєнкова, М. Фуко, а також дослідження наукових установ, які представлені численними збірниками, статтями у провідних філософських журналах.

Подальшим кроком дослідження було вивчення концепцій критиків культури, зокрема концепцій Ф. Ніцше. Серед перших робіт, присвячених Ніцше, слід відзначити публікації В. Бітнера, В. Вересаєва, Д. Галеві, А. Ліхтенберже, Г. Рачинського, Є. Трубецкого, Г. Файгінтера, С. Франкла,

Л. Шестова, М. Шварца, особлива цікавість яких полягає у політичній незаангажованості. З-поміж закордонних досліджень творчості Ф. Ніцше варто відзначити роботи Ж. Дельоза, К. Ясперса, а також А. Ігнатова, С. Одуєва, К. Свас'яна.

На кризі сучасної культури, декларованої Ф. Ніцше, наголошували М. Гайдеггер, М. Горгаймер та Т. Адорно, Р. Гвардіні, П. Козловський. Маніпулятивні технології, які застосовуються для своєрідного «вдосконалення» людини досліджувався у роботах Г. Аренд, М. Бердяєва, К. Гаджієва, Г. Грачова та Мельника, Ю. Давидова, Г. Почепцова, К.-Г. Юнга.

Культурологічний аналіз ідеалу людини знаходимо в статтях Н. Киященко, Е. Савицької, В. Веряскіної. В. Косяк у своїх працях порівнює різноманітні культурні зразки «досконалої людини» у контексті культурологічного аналізу тілесності людини.

Більшість дослідників аналізує образ «досконалої людини» відповідно до конкретних дослідницьких завдань у парадигмальних рамках окремих галузей гуманітарної науки. Так, Т. Парсонс аналізує образ людини у сучасному соціумі з позицій соціології, Б. Братусь – у гуманістичній, моральнісній та християнській психології, А. Огурцов – досліджує постмодерністський образ людини з позицій педагогіки, В. Столяров та Р. Корольов досліджують спортивний ідеал людини. Масив таких досліджень в різних гуманітарних науках є достатньо значним.

Проблема людини широко досліджувалася вітчизняними філософами. Потужним поштовхом звернення уваги до феномену людини, її можливостей стала Київська світоглядно-антропологічна школа, заснована В. Шинкаруком та продовжена ґрунтовними дослідженнями В. Іванова, О. Яценка, В. Козловського, С. Кримського. Проблема еволюції людини та її колізій детально розглядалися сучасними вітчизняними філософами (І. Бичко, Б. Головка, В. Загороднюк, М. Култаєва, В. Табачковський, Н. Хамітов,

О. Ярош). Концепції відомих представників сучасної західної філософської антропології досліджувались в роботах В. Ляха, Я. Любивога, В. Пазенка. До висвітлення низки засадничих для досліджуваної теми проблем в контексті історії вітчизняної філософії зверталися А. Бичко, М. Кашуба, В. Лісовий, В. Нічик. М. Попович запропонував по суті інноваційну концепцію української культури, надаючи першочергове значення антропологічним аспектам національного буття.

Вплив соціально-політичних чинників на становище людини на посткомуністичному терені, досліджувалася у працях Є. Бистрицького, О. Білого. А. Єрмоленко показує значення громадськості у побудові громадянського суспільства, роль політичної модернізації суспільства на основі комунікативної раціоналізації, яка пов'язана зі створенням громадянського суспільства, переходом від тоталітарного до демократичного суспільства. Проблеми взаємовідношення духовності та буття людини знайшли своє відображення у працях С. Пролєєва. Етичні аспекти формування людини, зокрема сенсу життя та морального ставлення людини до світу, культури, фундаментально досліджувалися В. Малаховим.

За декілька останніх десятиліть проблематика вдосконалення та пошуку «вищої», «досконалої» людини була представлена низкою дисертаційних досліджень. Серед них роботи Н. Загурської, Н. Ємельянової, М. Макарця, А. Семенова, В. Тертичної.

У вітчизняному релігієзнавстві антропологічна проблематика напочатку ХХІ ст., як не дивно, відійшла дещо на периферію наукових пошуків. Після праць Б. Лобовика [133], які заклали фундамент антропологічних досліджень сучасних українських релігієзнавців, ґрунтовних досліджень з даної проблематики не було. Більшість релігієзнавців торкалися антропологічних проблем в контексті інших дослідницьких завдань. Роботи з християнської антропології П. Павленка,

Т. Гаврилюк в цілому не виходять за рамки теоретичних узагальнень Б. Лобовика та А. Колодного.

У філософсько-релігієзнавчому дослідженні антропологічної проблематики чільне місце займають і богословські джерела. Останню спробу узагальнити доробок християнської антропології знаходимо у дослідженнях Т. Гаврилюк [36].

В авраамічній релігійній традиції, зокрема у християнстві, проблема удосконалення людини повністю формулюється в добу Патристики під впливом неоплатонізму (Плотін), і розкривається у працях Псевдо-Діонісія Ареопагіта, Августина Аврелія тощо. В західному християнстві вона відображена у філософії Томи Аквінського, виходячи у площину космізму у ХХ ст. (праці Т. де Шардена). У східнохристиянській традиції ідея удосконалення людини розвивається у парадигмі ісихазму.

Зважаючи на важливість осмислення та переосмислення ідей вдосконалення людини, заснованих на класичній християнській антропології, зокрема перегляду християнського погляду на вдосконалення людини та абсолютне схвалення ідеї прогресу, а також на фальсифікацію, якої зазнала ця тематика протягом періоду домінування атеїстичної ідеології, виникає потреба комплексного дослідження основних ідей провідних представників світової думки стосовно розширення меж людини. Актуалізує вивчення запропонованих в контексті релігійних традицій світу шляхів вдосконалення людини сплеск нетрадиційної релігійності, відомий під узагальнюючою назвою New Age.

Феномен НРТ і руху New Age зокрема можна розглядати з позицій різних напрямків релігієзнавства, соціології та соціальної філософії, психології, культурології тощо. До цієї теми звертаються багато дослідників, але до сих пір цілий ряд аспектів появи та функціонування нових релігійних рухів вивчені поверхнево.

Навколо нових релігій тривають багаторічні дискусії щодо їхньої суті, причин виникнення, наслідків функціонування в суспільстві, впливу на свідомість особи і спільноти тощо. Гаряче й обговорюється в ЗМІ та експертних колах питання небезпек, які несуть нові релігійні течії (НРТ).

Поняття «нові релігійні рухи», що підкреслює їхній інноваційний характер і структурну незавершеність, запропоновано у 80-х рр. англійським релігієзнавцем Айлін Баркер [14]. «Термін «новітні релігійні рухи» вживається ... тому, що немає кращого» [61, с. 12]. В більшості робіт сучасних українських авторів (Л. Филипович, Н. Дудар, В. Єленський тощо) синонімічні поняття „новітні релігійні рухи” або „новітні релігійні течії” не мають строго наукового визначення. Термін НРТ вживається в дисертації у широкому значенні. В першу чергу, щоб позначати сукупність релігійно-містичних новотворів, що відрізняються від традиційних релігій структурою, особливостями обрядово-культової діяльності, низкою доктринальних та соціально-психологічних установок, які поширилися у світі із другої половини ХІХ ст., внаслідок глобальних інноваційних процесів (синкретизація, сциєнтизація, екуменізація). Під ним найчастіше розуміють культу, що не мають історичної наступності, виникнення яких пов'язане з активною місіонерською діяльністю закордонних проповідників [79, с. 627].

Дослідження нової форми релігійності прийнято розділяти на два напрямки – світський та конфесійний. У світському релігієзнавстві нові релігійні рухи розглядаються з позиції соціології, антропології, філософії релігії, і в філософсько-культурологічному аспекті, що розкриває характер взаємин між релігією та різними аспектами культури. Конфесійний напрям у вивченні НРТ підходить до них з позиції власних догматів і в основному з метою показу повної неспроможності останніх в духовно-моральному плані.

Дослідження нових релігійних рухів були розпочаті в західній науці з кінця 1960-х рр. і інтенсивно тривають донині. Основні особливості цих рухів

вивчалися такими вченими, як Р. Старк, Р. Елвуд, Д. Бромлі, В.С. Бейнб्राйт, Дж. Саліба [387], П. Кларк [356] тощо. Найзначущими, на нашу думку, є монографії С. Саткліфа [393], Д. Кемпа [374], П. Хіласа [370], К. Бочінгера, М. Йорка, М. Вуда, А. Поссамі. До сих пір праці більшості авторів, які пишуть на цю тему, не перекладені. Більш того, більшість з монографій названих авторів не згадуються у вітчизняних дослідженнях New Age.

Нову, або альтернативну, релігійність вважали найбільшим проявом цивілізаційного зрушення Т. Роззак [386], Е. Тоффлер [239]. Теоретичні та емпіричні дослідження, класифікація НРТ, вивчення проблем взаємодії між НРТ і соціумом проводяться такими вченими, як, Б. Вілсон, А. Баркер [14; 338], Дж. Г. Мелтон [378], Дж. Бекфорд [339] та ін.

Питання про історичні зв'язки і специфіку руху New Age успішно вирішується західними релігієзнавцями в двох напрямках – соціологічному (розкриваються особливості організаційних форм НРТ) і генетичному (виявляється історична спадкоємність ідей руху New Age). У зарубіжному релігієзнавстві прийнято присвячувати руху New Age спеціальну главу в дослідженнях нетрадиційної релігійності, глобалізації, секуляризації та сучасної культури.

Аналіз специфіки організаційної структури НРТ висвітлюється у працях релігієзнавців-соціологів. Так, американські дослідники У. Бейнбрідж і Р. Старк спробували створити всеосяжну сучасну теорію релігії [390], органічною частиною якої стали питання виникнення та еволюції нових релігійних рухів і девіантних релігійних груп. Вони запропонували методологію типологізації культів, виділивши серед них аудиторні, клієнтурні та інституційні. Також значний внесок у соціологічне вивчення, нової релігійності внес Колін Кемпбел [347;348;349;350]. Запропоноване ним поняття культового середовища (інколи його перекладають, як «оккультне середовище») активно використовується для

опису руху New Age. Фундаментальне дослідження Волтера Ханеграафа «New Age і західна культура. Езотеризм в дзеркалі світської думки» [368] розглядає основні напрямки New Age, їх зв'язок з культовим середовищем і процесами секуляризації.

Як особливий етап еволюції релігії, повернення до початкового містицизму, розглядають процес зародження НРТ дослідження Х. Кокс [358], Т. Роззак [386], М. Кілченстайн [376]. Вони вважають формування нових нетрадиційних культів в контексті основних протиріч сучасного індустріального суспільства органічним процесом релігієтворення. Жорсткої негативної оцінки зазнають нетрадиційні релігії в роботах Дж. Макдауелла і Д. Стюарта [141], М. Уолтера [247], В. Хаака [366], Т. Гавдоу [35], які розглядають НРТ як психологічно, соціально, фізіологічно і духовно небезпечні «деструктивні культи».

Протилежного підходу дотримуються класики світового релігієзнавства, зокрема М. Еліаде [330], який вбачав у релігійних новаціях зародження нової духовності, Д. Белл бачив у них зачатки нової культурної парадигми, а Е. Тоффлер у своїй славетній монографії [239] наголошував, що індустріальне суспільство переживає незворотні зміни, а нові релігії є паростками майбутнього суспільства.

Особливе коло літератури складають конфесійні та світські видання, які характеризуються негативним ставленням до досліджуваного феномену [49;50;113;124;125; 159; 169;300].

Однак, є цілий ряд робіт, опублікованих в останні роки, які мають явно апологетичний характер [69;72;115;253;254;255;256;257;260].

Проблеми нових релігійних рухів і феномена нової релігійності як такої почали активно обговорюватися у вітчизняному релігієзнавстві з кінця 80-х років ХХ ст. До теперішнього часу вироблені спільні принципи вивчення даного явища, розроблені принципи класифікації НРТ, а також накопичено й

вивчено великий емпіричний матеріал; при цьому особливий інтерес представляють дослідження, присвячені вітчизняним НРТ, виникнення і бурхливий розвиток яких прийшовся на 90-і роки ХХ ст. Це праці І. Богачевської [19], В. Грінько [43], С. Джораєвої [53], Л. Филипович [261; 262; 263; 264; 265; 266], Н. Дудар [57], В. Єленського [62], О. Сагана [63], А. Колодного [108] тощо. Досвід вивчення НРТ українськими дослідниками у ХХ ст. резюмує збірка наукових статей «Новітні релігії в сучасній Україні» за редакцією В. Бондаренка [168]. Проте, в останні 10 років інтерес до вивчення проблем НРТ у вітчизняному релігієзнавстві зменшився, про що свідчить відсутність нових значущих публікацій з цієї проблематики.

З російських релігієзнавців проблемами НРТ займалися П. Гуревич, Л. Мітрохін, С. Філатов, Є. Балагушкін, Д. Таєвській, Є. Бурлуцька, О. Воронкова тощо. Найбільш значущими в аспекті нашої дисертації є праці І. Кантерова [84], Л. Григор'євої [41], Л. Пендюріної [178] та М. Воробйової, що торкаються проблеми генези та еволюції руху New Age. Аналіз руху New Age в соціокультурному контексті представлений в працях Н. Кирилової, А. Костіної [111], Л. Іоніна, Г. Ашина.

Проте, аналіз праць російських дослідників НРТ дозволяє констатувати їх загальну більш негативну та критичну оцінку руху New Age, ніж в українському релігієзнавчому дискурсі, зумовлену особливостями державної політики в релігійній сфері та домінуючими позиціями РПЦ в суспільстві, яка очолює «хрестовий похід» проти НРТ на «власній канонічній території». Цим зумовленв велика кількість російських публікацій щодо НРТ, порівняно з українськими дослідженнями, оскільки більшість з них певною мірою виконують соціальне, а інколи й відверто державне «замовлення».

Фактичний й аналітичний матеріал для нашого дослідження надає й конфесійне релігієзнавство. Виступаючи з послідовною критикою руху New Age християнські апологети та богослови: Ф. Локхаас, У. Мартін,

А. Дворкін [49; 50], Р. Родос [385], Д. Ньюпорт [380], А. Кураєв [124;125], Дж. Макдауелл, Д. Стюарт [141] надають важливий матеріал для систематизації та аналізу співвідношення світогляду послідовників руху New Age і ортодоксальних релігійних напрямків, а також по так званому «антикультистському руху». Їхні роботи, в силу конфесійної приналежності авторів, вкрай негативно та упереджено оцінюють НРТ, але це не є причиною для виключення їх з джерельної бази дослідження.

Оскільки в якості предмету аналізу в дисертаційному дослідженні феномену удосконалення людини нами обрано три доктрини НРТ – вчення Агні Йоги (Живої Етики) О. та М. Реріхів, вчення Л. Р. Хаббарда та К. Кастанеди, розглянемо докладніше ступінь їх вивченості в науковій літературі та представленість у загальнонауковому дискурсі, як складової джерельної бази дисертації.

За радянських часів дослідження антропологічних концепцій космістів та езотерико-містичних доктрин були з ідеологічних причин неможливими, в пострадянський період інтерес до них з боку наукового співтовариства обмежується наступними факторами. Вчення Живої Етики М. та О. Реріхів завжди викликало певну обережність представників офіційної науки, оскільки вважалося езотеричною доктриною. М. Реріха позиціонували як художника і діяча культури, а О. Реріх згадувалася в наукових дослідженнях вкрай рідко і майже виключно як «дружина великого російського художника». Ускладнювало дослідження спадщини Реріхів і те, що повні без цензурних правок праці, а також архівні матеріали Реріхів стали доступні лише в останні 15-20 років. Ще одна причина існуючих лакун у дослідженні вчення Реріхів полягає в тому, що відкритий, багаторівневий характер людської природи у філософії космізму вимагав для теоретичного опису нетрадиційних для радянської науки методологічних ідей, зокрема, синергетичних, постнекласичних, а також урахування принципів

багатовимірності буття і людини, безмежності і прогресивності еволюції космосу тощо.

Проте, бібліографія російськомовних досліджень Вчення Живої Етики М. та О. Реріхів досить обширна. Назвемо праці С. Аблеева, П. Белікова, Л. Гінділіс, В. Жіготи, Е. Зоріної, С. Ключникова, Н. Самохіної, Е. Трофімової, Н. Уранова, Л. Шапошникова та ін.

Серед новітніх досліджень з питань російського космізму виділяється монографія Н. Башкової [15], яка є системним філософсько-антропологічним порівняльним дослідженням концепцій В. Вернадського, О та М. Реріхів і К. Ціолковського. Дослідниця намагається реконструювати прогресивний процес преображення людини у якісно нову космічну істоту. Людина постає багаторівневим мікрокосмом, закономірно включеним у коеволюцію людства, планети й космосу. Інтегральний процес преображення охоплює її морально-вольову, інтелектуальну, сенсорну, енергетичну та соматичну природу.

Більш радикальну альтернативну систему зміни свідомості людини в контексті розширення її потенціалу запропонував Р. Хаббард, який заснував саєнтологію й діанетику як теорію та практику «Церкви Саєнтології», діючої та забороненої в багатьох країнах світу.

Розширення свідомості людини як елемент самовдосконалення людини внаслідок проведення одитингу як процедури зміни свідомості має на меті, згідно висловлювань Хаббарда [278; 289], дати людині здатність контролювати себе й оточуючих у різних напрямках діяльності, вміти дозволяти контролювати себе вищим рівням і в якійсь мірі своєму оточенню, що сприймається вкрай негативно як теологами всіх християнських конфесій, так і антикультистськими організаціями багатьох країн, де присутня Церква Саєнтології. Тому розпочнемо аналіз літератури щодо вчення Р. Хаббарда з богословської літератури.

У працях протестантських теологів Ф. Харма [297], Е. Грасса [40] Церква Саєнтології розглядається як психологічно, соціально, фізіологічно й духовно небезпечний культ, який не несе в собі позитивних етичних норм. Г. Чернер, Г.-Х. Дидрих, Г. Штріккер кваліфікують Церкву саєнтології як світоглядно-терапевтичну групу, яка психологічно впливає на адептів і ставить їх в фінансову залежність від організації. У роботі Дж. Макдауелла і Д. Стюарта [141] робиться висновок, що саєнтологія – штучно створена релігія, яка є синкретичним поєднанням індуїзму, буддизму з сучасними психотехнологіями.

До числа світських дослідників, що стоять на позиції критики Церкви саєнтології, можна віднести росіян О. Олексіївського, Н. Кривельську [113; 114], С. Лук'янова та А. Хвилю-Олінтера [300], О. Тимошина [231]. У роботах цих авторів Церква саєнтології оцінюється як тоталітарна, деструктивна секта, яка прагне світового панування, контролю свідомості людей, жорсткої регламентації всіх сторін життя своїх адептів.

Визнаний дослідник НРТ Є. Балагушкін [9] вважає, що саєнтологія за своєю структурою нагадує секту, в якій поєднується сильно спрощений фрейдистський психоаналіз з псевдонауковою фантастикою. На його думку, саєнтологія є містифікованою психотерапією з різноманітними методами та техніками впливу на духовно-психологічну і соматичну сторону індивіда.

Негативний погляд на діанетику викладено в роботі американського філософа, психолога й соціолога Е. Фромма ««Діанетика»: шукачам сфабрикованого щастя» [269]. З точки зору Е. Фромма в поглядах Р. Хаббарда «важко знайти що-небудь оригінальне, крім нових слів для суміші погано зрозумілого й перевареного фрейдизму і експериментів по регресії доби гіпнотизму», «відомих істин, напівправд і явного абсурду». На думку Е. Фромма, для Р. Хаббарда людина – це «машина», правильність роботи якої досягається «за допомогою роботи інженера», який натискає на

кнопки комп'ютеру (людського розуму). Він вважає, що Р. Хаббард використовує всі «складові формули успіху» для задоволення потреб людей, спраглих «сфабрикованого щастя й чудодійного зцілення» [141, с. 145–149].

Іншу групу публікацій складають роботи релігієзнавців, які досліджують релігійне вчення Л. Рона Хаббарда на основі порівняння його з доктринами традиційних конфесій. Це К. Флінн [364], Б. Уїлсон [401], Р. Дерікбург [360], Д. Брайент [345], А. Фрігеріо [365], Ф. Савада [388]. Ці вчені знаходять цілий ряд спільних ознак, притаманних як традиційним релігіям, так і Церкві саєнтології. На їхню думку, саєнтологія виступає як релігія New Age, що синтезує в собі деякі риси існуючих більш ранніх релігій і несе відбиток еволюційних перетворень суспільства. В цілому ми поділяємо дану дослідницьку позицію.

Вивчаючи особливості віровчення, організаційної будови, функціонування, тенденцій розвитку саєнтології, такі дослідники як А. Баркер [14], А. Блек [343], Д. Бекфорд [340] відзначають також її своєрідність і неоднозначність. Вони вважають, що до оцінки діяльності нових релігійних рухів, в тому числі й Церкви Саєнтології, необхідно підходити з позиції права. Ми вважаємо цей підхід цілком правомірним та продуктивним як в науковому, так і в суспільно-практичному контекстах.

Вивченням Церкви Саєнтології з релігієзнавчих позицій з метою визначення наявності її деструктивного впливу на суспільство займалися російські дослідники М. Гордієнко [39], І. Кантеров [85], В. Кравчук [112], О. Мирошникова [163], Ю. Тихонравов [232], М. Трофимчук [190], Б. Фаліков [256], які вважають Церкву Саєнтології одним із феноменів НРТ з притаманними їй характерними рисами віровчення та культової практики, які використовують прагматичний характер мислення певної частини суспільства, і задовольняють їхні релігійні потреби шляхом рекламування релігійних «можливостей» вчення Р. Хаббарда.

У роботах філософів Є. Бабосова [7] (Білорусь) і В. Іванова [70] (Казахстан) поява Церкви Саєнтології розглядається як релігійна організація New Age, результатом якої набуває популярності внаслідок соціально-економічної та духовної кризи суспільства, краху соціалістичної системи, втрати авторитету традиційних конфесій. Автори вважають, що релігійна доктрина Р. Хаббарда включає елементи, що збігаються з буддистською та індуїстською концепцією самовдосконалення, реінкарнації та звільнення людини.

Спеціальні монографії та статті, що містять аналіз віровчення, культової та внекультової практики саєнтологів, належать В. Богданову [20], С. Соболеву [221], М. Сіверцеву [211], які стоять на апологетичних щодо Церкви позиціях, вважаючи саєнтологію перспективною для сучасного людства програмою духовного відродження, оздоровлення, спасіння.

Форми й методи релігійного впливу на свідомість віруючих аналізували Ф. Васілюк [29], Л. Грімак [42], М. Едді [327], В. Каган [81], І. Копилова [17], А. Скородумов [214]. Зокрема, психолог А. Скородумов вбачає в культовій практиці саєнтологів «елементи релаксаційного тренінгу, методи систематичної десенсибілізації», які створюють емоційну вразливість adeptів, програмують їх свідомість [214]. Його опонент Є. Каган, з медико-юридичного та методологічного аналізу практик саєнтологів робить висновок, що культову практику саєнтологів не можна віднести до психотерапії, оскільки вона не відповідає психотерапевтичним критеріям [81].

Експертна група українських релігієзнавців з Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України в складі Л. Филипович, В. Єленського, О. Сагана на підставі аналізу літератури, відео- та аудіоматеріалів, на прохання Церкви саєнтології провели релігієзнавчу експертизу її віровчення, культових практик та соціальних аспектів діяльності [63]. Цей експертний документ містить системний аналіз як антропологічних ідей, так і практик Церкви з

філософсько-релігієзнавчих позицій, що робить його важливим джерелом нашої дисертації. Наразі ці в українському релігієзнавстві це дослідження Церкви Саєнтології залишається найавторитетнішим.

Релігієзнавчий висновок щодо віровчення, культової практики та соціальних аспектів діяльності Церкви Саєнтології підготував 25.06.2009 р. начальник відділу науково-експертної роботи Департаменту у справах державно-конфесійних відносин та забезпечення свободи совісті Державного комітету України у справах національностей та релігій в зв'язку з проблемами щодо реєстрації цієї Церкви як релігійної організації в Україні, оскільки її громади довгий час діяли в статусі громадських організацій.

Однак, маємо констатувати, що неупереджене філософсько-релігієзнавче осмислення доктрини Р. Хаббарда в контексті антропологічної проблематики удосконалення природи людини в Україні ще не проводилося.

Найбільшу складність у науковому аналізі відчуває дослідник творчості К. Кастанеди, оскільки його концепція світу й людини є найоригінальнішою з трьох досліджуваних і однією з насамобутніших у всьому русі New Age.

Хоча К. Кастанеда є визнаним сучасним мислителем, доробок якого привернув увагу філософів, що, зокрема, засвідчують енциклопедичні статті, присвячені його творчості [46;93;229], проте, глибоких філософсько-релігієзнавчих досліджень, які б системно досліджували феномен кастанедіанства, в Східній Європі обмаль [52; 104], причому вони зроблені у своїй більшості не представниками академічної науки, а його послідовниками або представниками інших неорелігійних об'єднань [116; 117; 118;119;120;121;]. Вчені, що мають авторитет в науці, обминають цю тематику. Це, на нашу думку, викликано згаданими вище проблемами щодо верифікації свідчень К. Кастанеди, які залишаються з моменту перших публікацій його творів.

Саме тому, задля забезпечення наукової валідності нашого дослідження, ми намагалися не посилатися на дослідження кастанедіанства, автори яких не мають наукового статусу, тому найцитованішими в цієї розвідці є дисертаційні дослідження творчості К. Кастанеди.

Якщо не зважати на публікації в науково-популярній періодиці та ЗМІ [5], то доробок К. Кастанеди досліджується, здебільшого, у двох напрямках, які безпосередньо залежать від власної позиції дослідників. Якщо дослідник не довіряє К. Кастанеді або не поділяє його поглядів, то зосереджується на виявленні фактичних неточностей в його роботах. Автори, у яких К. Кастанеда викликає довіру, досліджують його вчення з нейтральних позицій, або намагаються довести правильність його висновків та теорій на власному досвіді.

Після 2000 р. в російськомовному науковому дискурсі з'явилися перші дисертації, присвячені творчості К. Кастанеди. Роботи Д. Тукмакова [241], О. Єжової [60], О. Смолікова [220] є спробами наукового осмислення місця концепцій К. Кастанеди в релігійній контркультурі ХХ ст, зокрема в психоделічному містицизмі, а також спробами вписати його творчість в рамки певних класифікацій New Age, проте, ґрунтовного аналізу власне антропології К. Кастанеди в них немає. Складається враження, що ці роботи є своєрідним вступом до дійсно філософського аналізу вчення К. Кастанеди, яке ще попереду.

Серед неакадемічних дослідників, які роблять спробу вивчення та інтерпретації філософських і релігійно-етичних поглядів К. Кастанеди, варті уваги роботи Т. Смирнова (Странника), О. Преображенського, О. Ксендзюка і С. Степанова. Терентій Смирнов (Странник) в творах «Врата сновидіння» [217], «Підводні рифи практики усвідомленого сновидіння» [218], «Прощання з доном Хуаном» [219] критично оцінює систему поглядів К. Кастанеди. Аргументуючи своє негативне ставлення, він

стверджує, що «К. Кастанеда неабияк постарався, щоб звичайну чорну магію ґрунтовно причепурити в красивий, яскравий і світлий одяг» [217]. Найбільшим практикуючим дослідником творчості К. Кастанеди в є Олексій Ксендзюк. В Україні їм видано п'ять монографій [116; 117; 118; 119; 120], присвячених знанню К. Кастанеди та його розвитку. У них О. Ксендзюк аналізує філософські та методологічні постулати К. Кастанеди, описує особистий досвід практики самотрансформації за його методиками, намагається адаптувати ці знання до сучасного світу. Цей автор вважає доробок К. Кастанеди достовірним, тому його можна назвати скоріше продовжувачем і незалежно мислячим послідовником К. Кастанеда.

Недоліком монографії О. Ксендзюка «Таємниця Карлоса Кастанеди» [121], на наш погляд, є те, що автор намагається трактувати філософсько-релігійні погляди К. Кастанеди крізь призму неясних і спірних поглядів східних та західних «гуру» і «пророків» New Age (Шрі Ауробіндо, Крішнамурті, Меррел-Вольфа, Трунгпа Чотьяма тощо), які пропонують свої «нові і справжні» інтерпретації постулатів дзен-буддизму, кришнаїзма, йоги, адвайта-веданти, християнської містики. Досить довільно, з точки зору академічної науки, оперуючи термінами з різних культурних традицій, посиланнями на даоські й буддистські трактати, дослідженнями вірувань первісних народів і даними сучасних психофізичних експериментів, О. Ксендзюк намагається вписати положення кастанедіанської філософії «в прокрустове ложе» подібного нео-окультизму» [241].

Сергій Степанов в роботі «Філософія Карлоса Кастанеди. Шлях воїна: школа гри в бісер: початок» [223] аналізує систему поглядів К. Кастанеди з позицій західноєвропейської філософії, зокрема, філософської системи Г. Гегеля. Однак, дане дослідження є суб'єктивним тлумаченням поглядів і К. Кастанеди, і Г. Гегеля. «Лекції на тему «Філософія Кастанеди»» [224] С. Степанова, на наш погляд, зовсім не розкривають кастанедіанську

філософію. Більше того, автор фактично подміняє погляди К. Кастанеди власними філософемами.

Окрім проаналізованих вище, російською мовою перекладено не більше десятка робіт з кастанедіанської тематики, зокрема, монографії В. Санчеса [202;203], «офіційна біографія» К. Кастанеди, написана його колишньою дружиною Маргарет Раньян Кастанеда [96], роботи Р. де Мілля, різноманітні дайджести [184].

Книга Віктора Санчеса «Вчення дона Карлоса» [203] є загальним оглядом практик, наведених в перших дев'яти книгах К. Кастанеди. Незважаючи на те, що ця праця не містить надмірних аналогій з індуїстськими й буддистськими духовними практиками, вона є набагато гіршою, ніж робота О. Ксендзюка. Підзаголовок книги В. Санчеса – «Практичне застосування творів Карлоса Кастанеди», проте, в ній відсутні дані, як саме В. Санчес «застосовував ці твори». Не пропонує автор і власних практик, які йшли б у руслі кастанедіанства. У другій своїй книзі, «Тольтеки нового тисячоліття» [202], В. Санчес вже не переймався науковістю і став на світоглядну позицію багатьох «вчителів життя», створивши нежиттєздатну копію концепцій К. Кастанеди.

Інтерпретатори К. Кастанеди намагаються скласти розгалужені ієрархічні системи його поглядів і уявлень, хоча сам К. Кастанеда принципово уникав «каталогізації» свого магічного вчення. На підставі чого б не проводилась інтерпретація вчення К. Кастанеди: від «Орла як бога» (С. Степанов), від «тонально-нагуального членування» (В. Санчес) або від «незбагненої нескінченності» (О. Ксендзюк), інші принципові елементи кастанедіанської магічної інтерпретації світу втрачають свій сенс. Тому завдання систематизації кастанедівського філософії й досі не вирішено.

Річард де Мілль мав на меті спростувати доктрину К. Кастанеди. На сторінках свого двотомника [161] він наводить численні «факти шахрайства»

К. Кастанеди, головним чином невідповідність біографічних даних К. Кастанеди його розповідями про себе і дат, проставлених на сторінках його перших книг. Оскільки ці звинувачення не стосуються власне філософсько-релігійних поглядів К. Кастанеди, вони не мають наукового інтересу.

Крім перерахованих матеріалів, київським видавництвом «Софія» надруковано досить потужний пласт «псевдокастанедіанської» літератури [33; 34; 100; 101; 103; 104; 128; 130; 156; 157; 158; 188; 234; 254; 307; 331; 332; 333]. До нього ми відносимо, зокрема, твори його «учениць» Флорінди Доннер і Тайши Абеляр [1; 54; 55; 57], довідник таємничого Томаса «Обіцянка Сили» [236] та купу інших «шаманських» та «воїнських» писань різного ступеня популярності. Найчастіше, автори подібних книг є безталанними наслідувачів К. Кастанеди: спочатку вони пропонують різного роду удосконалення, адаптації, нові методики, (зокрема, «тенсьогріті») та ін., а потім оголошують себе «продовжувачами справи Кастанеди», «прямих спадкоємців за толтекською лінією магів» тощо. Вони є типовими представниками «культового середовища» New Age, отже, не можуть вважатися ані інтерпретаторами, ані критиками вчення К. Кастанеди, і тому ця література не є джерелом нашого дослідження.

На цьому ненауковому тлі позитивним виключенням є доробок Майкла Харнера, автора кількох книг з етнографії південноамериканських індіанців, який сумлінно дослідив шаманські культури і застосування психотропних рослин аяхнаска і кава племенами конібо і хіваро у Східному Перу. Проаналізований ним матеріал свідчить про спорідненість магічного опису світу індіанців Центральної і Південної Америки [298].

Великий масив критичних матеріалів щодо творчості К. Кастанеди не перекладено, зокрема, монографія Джея Кортні Файкса «Карлос Кастанеда: Академічний опортунізм і психоделічні шістдесяті» [363], в якій автор намагається довести сфабрикованість книг американського антрополога,

написаних нібито не виходячи з дому, проте визнає, що дон Хуан мав реального прототипа серед індіанських чаклунів; твір Дональда Лі Вільямса «Перетини кордонів: психологічне підґрунтя «шляху знання» К. Кастанеди» [398], в якому автор зробив інтерпретацію книги К. Кастанеди «Друге кільце Сили» з позицій юнгіанства; а також збірник Деніела Ноеля «Бачення Кастанеди» [381], що містить численні рецензії з газет і журналів [361; 363; 381; 398]. Джерелом інформації про вчення К. Кастанеди, окрім його книг, є інтерв'ю, які протягом життя давав К. Кастанеда [346; 357; 394; 396], пояснюючи своє вчення.

Незважаючи на наведений досить значний список білякастанедіанської літератури, з усіх подібних досліджень жодне не стосується безпосередньо дисертаційної проблематики, а українських зовсім немає. Проаналізована література здебільшого є спробами не наукового, а квазіфілософського або літературного осмислення поглядів К. Кастанеди. Саме це спонукало нас, претендуючи на систематизацію вчення К. Кастанеди, розглянути в контексті антропології New Age його доктрину трансформації людської свідомості.

Ми окреслили лише три досить відомі та популярні доктрини удосконалення природи людини з числа багатьох, запропонованих у ХХ ст. альтернативними нетрадиційними новітніми релігійними рухами. Для філософа-релігієзнавця актуальним завданням є простеження шляхів і методів трансформації антропологічних постулатів традиційних, зокрема авраамічних, релігій у концепціях руху New Age, який, попре задекларовану більшістю його adeptів альтернативність традиційній релігійності, все ж таки активно використовує надбання традиційної авраамічної антропології, а також антропології орієнталістських релігій, зокрема ведичної традиції.

Джерельну базу дисертації складають доктринальні, полемічні, богословські твори традиційних (зокрема світових релігій, конфуціанства та даосизму, класичної йоги, іудаїзму) та в першу чергу тексти авторів-

засновників новітніх релігійних течій, що відносяться до руху New Age, (вчення О. та М. Періхів, саєнтології та діанетики Р. Хаббарда та вчення К. Кастанеди). Окремою складовою релігійних джерел постає так звана езотерична та оккультна література, ідентифікувати яку, як належну до певної релігійної групи, неможливо.

Використані в процесі написання дисертації наукові джерела можна умовно розділити на три основні типи.

По-перше, нами використовуються дані соціологічних досліджень, що надають конкретні матеріали про релігійні уявлення людей в сучасному суспільстві. По-друге, активно залучалися до аналізу дисертаційні дослідження та автореферати дисертацій українських та російськомовних дослідників, монографії вітчизняних та закордонних вчених, наукові статті, присвячені темі НРТ, руху New Age та іншим духовно-релігійним рухам.

У дисертації використано науковий доробок вітчизняних і зарубіжних дослідників релігії, тексти експертних висновків щодо віровчення і практики аналізованих нових релігійних течій.

Окремим джерелом нашого дослідження є матеріали ЗМІ та популярної літератури, які формують загальногуманітарний дискурс розгляду дисертаційної проблематики та суспільну думку щодо неї.

Виходячи з дослідницьких завдань дисертації, ми розглядаємо в контексті антропологічної проблематики в основному духовну позакультову діяльність НРТ, яка включає розробку релігійних ідей, систематизацію та інтерпретацію доктринальних положень, написання богословських творів тощо, а також культову практику adeptів нетрадиційних релігійних течій, і не розглядаємо практичну позакультову діяльність НРТ, зокрема їх суспільну діяльність.

1.2. Методологічні засади дослідження проблеми удосконалення людини в релігійно-антропологічному дискурсі

Сучасна гуманітарна наука дає всі підстави стверджувати, що закордонним і вітчизняним релігієзнавством вироблений солідний корпус методологічних підходів до вивчення еволюції релігійних систем. Проведена велика робота по вивченню феноменів нової релігійності й релігійного оновлення в різних аспектах. Проте, різноманітне релігійне життя невпинно розвивається й ставить перед наукою завдання щодо перманентного переосмислення й доповнення вже відпрацьованих та відомих підходів новими, а новий емпіричний матеріал вимагає нових способів його осмислення та аналізу.

Під філософсько-релігієзнавчим аналізом антропологічного дискурсу руху New Age в контексті дослідницьких завдань дисертації ми маємо на увазі класичне релігієзнавче дослідження, засноване на системному підході. Цей підхід включає в себе опис історичних зв'язків, основних містичних і ритуальних елементів, організаційної специфіки та соціокультурного значення конкретного НРТ в контексті уявлень про форми та методи удосконалення людини.

Як зазначалося, в якості предметного поля дослідження концепцій удосконалення природи людини в рамках руху New Age нами обрано вчення О. та М. Рерихів, Л. Р. Хаббарда та К. Кастанеди. Цей вибір зумовлено низкою причин, серед яких головними є:

- розповсюдженість цих напрямків New Age на теренах України та пострадянському просторі, що давало можливість використання дослідницьких методів включеного спостереження в громадах цих НРТ та інтерв'ю з їх практикуючими адептами;

- наявність у широкому доступі доктринальних матеріалів та перекладів їх на українську та російську мови, що уможливило проведення їх контент-аналізу та інших герменевтичних процедур щодо писемних джерел культової практики adeptів цих рухів;

- ґрунтовна розробка доктринальних положень цих вчень щодо ідеї удосконалення людини, яка дозволяє проведення порівняльного аналізу їх між собою та з іншими антропологічними вченнями New Age та містицизму традиційних релігій.

Методологічною основою авторського дослідницького підходу є загальнотеоретичні уявлення сучасного аналітичного релігієзнавства (Є. Балагушкін, І. Богачевська та інші), згідно яких основними виявами сакральної віри, є релігія, магія, містика та мантика. В сакральній вірі домінують уявлення про надприродні властивості, значення і функції реальних та уявних явищ світу, вона, на відміну від віри як профанного феномену, має специфічну предметність. Ми поділяємо думку російського релігієзнавця Є. Балагушкіна про те, що «феномени сакральної віри мають різноманітну системну будову», яку можна відобразити за допомогою певних моделей. «Вихідна модель цих феноменів відображає триланкову структуру сакральної діяльності, що включає в себе установку, концепт і функціональний модуль» [10].

Саме цей трикомпонентний принцип ми вважаємо доцільним застосувати підчас філософсько-релігієзнавчого аналізу антропологічних доктрин досліджуваних шкіл New Age. В рамках цієї моделі ми доводимо, що установкою, у відповідності до предмету розгляду, постає ідея удосконалення природи людини, яка дозволяє їй вийти за межі людського існування у весвіт Абсолюту, Нескінченності, Космосу тощо. Концептом слугують доктринально оформлені ідеї лідерів окремого виду НРТ-об'єднання щодо онтологічного, гносеологічного, аксіологічного та

праксеологічного оформлення установки. Функціональний модуль аналізованих НРТ складають конкретні культові дії та психопрактики, направлені на досягнення адептами установки НРТ.

У кожній зі шкіл НРТ ми, як і в будь-якій релігійній організації, виокремлюємо наступні функціональні блоки: віровчення, обрядовість та організацію, враховуючи те, що порівняно з традиційними релігіями, НРТ притаманна неповнота структурно-функціональної будови та певна аморфність, яка зумовлена містичною природою більшості угруповань НРТ.

Компаративний аналіз проблеми удосконалення природи людини у релігійно-філософських вченнях New Age ми вважаємо необхідним проводити на базі загальноантропологічної парадигми (стратегії), яку знаний російський антрополог С. Хоружий називає «парадигмою духовної практики», оскільки для людини ХХ ст. найпринциповішим в контексті питання про досконалість та удосконалення виявилось питання про їх практичне досягнення в рамках тої або іншої релігійної або містико-езотеричної доктрини «тут і зазав».

Методологію С. Хоружого ми вважаємо найпридатнішою для даного дослідження ще й тому, що її застосування дозволило вченому провести ряд результативних та визнаних академічною спільнотою досліджень не лише в гуманітарних науках, але й у фізиці, тобто запропоновані ним підходи є науково валідними і ніяк не можуть бути віднесеними до езотеричних, адже він за конфесійною належністю є глибоко православним мислителем.

Дослідницька антропологічна парадигма С. Хоружого застосовується ним до так званих «граничних феноменів» людського досвіду, в яких починаються зміни конститутивних ознак способу буття людини. Методологія антропологічного підходу С. Хоружого, де в центр висуваються ці граничні феномени, а базовим концептом стає поняття їх сукупної області, іменованої «Антропологічної Межею», отримала назву «синергійної

антропології» (від православного аскетико-богословського поняття синергії, згоди-співдіяння енергії людської і Божественної). Методологія С. Хоружого дозволила повністю описати топіку Антропологічної Межі: поряд з духовними практиками, туди входять стратегії Несвідомого (досліджувані в психоаналізі неврози, комплекси тощо) і віртуальні стратегії. Поєднанням та накладенням цих трьох головних видів стратегій Межі можна пояснити різноманіття гібридних форм (явища «прелесті» в аскезі, психотехніки, які продукують змінені стани свідомості тощо) традиційних та неорелігійних практик. У запропонованій дослідницькій парадигмі людина постає як ансамбль стратегій ставлення до Антропологічної Межі. Таке розуміння сенсоутворюючих рушіїв життєдіяльності людини служить ядром антропологічної моделі, що вдало поєднує досвід давнини й сучасності та відповідає новій парадигмі знання, з іншою системою взаємин дисциплінарних дискурсів [303], яка, на нашу думку, наразі є найефективнішою щодо релігієзнавчого аналізу антропологічних доктрин New Age та їх духовних практик.

С. Хоружий в своїх працях аргументовано доводить, що «можливе нове тлумачення поняття енергії, неарістотелеве, деесенціалізуюче й автономізуюче енергію; і це неарістотелеве поняття імплікує певну онтологію і певний філософський дискурс, в якому нова енергія виступає базовим початком і сенсоутворюючим принципом, замість сутності або її еквівалентів в традиційних системах європейської метафізики. Однією з відмінностей такого дискурсу є енергійна онтологія, що описує, поряд зі звичайними явищами наявної реальності, також інші, «не проявлені» події, що розділяються, в свою чергу, на «події трансцендування» і «віртуальні події». Саме ці не проявлені події і відповідають подіям і процесам на антропологічній межі» [302]. Енергійна онтологія С.Хоружого виявляється сьогодні єдиною науково валідною концепцією, що дозволяє несуперечливо

вписати енерго-інформаційні уявлення Агні-Йоги Рерихів, або поняття «сили» К. Кастанеди в сучасний науково-світоглядний дискурс і надає інструментарій для аналізу цих та подібних уявлень New Age.

Суміжними і генетично спорідненими щодо концепції С. Хоружого є феноменологія акту та афекту, розроблена М. Шелером, філософія діяльності, що розвивається в російській філософії пострадянського періоду, філософія вчинку М. Бахтіна, і особливо – «антиантропологія М. Фуко, яка методично й широко представляє всю антропологічну реальність як набір дискурсів бажання та влади, а також притаманних ним стратегій та практик. Однак, завдяки новому розумінню енергії, енергійна антропологія робить предметом вивчення «непроявлені» процеси, події містичного досвіду й духовні практики, виходи у альтернативну, дискретну темпоральність, оперує поняттям віртуальної реальності і в змозі аналізувати антропологічні сценарії сучасності, зокрема й варіантну, віртуальну реальність – тобто, розширює наукові антропологічні перспективи, є відкритою в мета-антропологічному сенсі. «З очевидністю, вона є антропологічним підходом, від початку пристосованим до дескрипції *homo religiosus*» [304].

Ми вважаємо цей підхід таким, що не має методологічних альтернатив для релігієзнавчого дослідження релігійно-філософських антропологічних доктрин New Age, оскільки для більшості з них «енергійна» концепція людини є апіорною, саме на її базі будуються антропологічні уявлення найрозповсюдженіших містико-езотеричних концепцій та духовних практик ХХ ст., які довгий час залишалися на периферії релігієзнавчих досліджень пострадянської філософсько-релігієзнавчої науки саме завдяки відсутності методологічної бази їх вивчення.

Релігійно-філософські побудови New Age, такі як Жива Етика Рерихів, Саєнтологія Р. Хаббарда, нагвалізм К. Кастанеди торкаються фундаментальних предикатів людського існування, самого роду буття

людини, запропоновані ними практики удосконалення людини спрямовані до межі горизонту людського існування і в цьому розумінні можуть бути визначеними, згідно методології С. Хоружего, як «практики антропологічної межі», оскільки вони входять в сферу містичного досвіду, є містико-езотеричними діями. Ці визначальні риси характеризують клас явищ, що отримали назву «духовні практики». Отже, це поняття в контексті дисертаційного дослідження потребує філософсько-релігійнознавчої дефініції.

Виходячи з викладеного вище, ми послуговуємося в дисертації визначенням С. Хоружего, який вважає, що «духовна практика – методично вибудований процес ауто-трансформації свідомості і всієї істоти людини, яка направляє до антропологічної межі. Такий процес зазвичай ділиться на стадії-ступені, які в строгому порядку піднімаються від вступних етапів, що передумовлюють очищення, до деякого «вищого духовного стану», який несе в собі телос всього процесу і відображає специфіку даної практики. Просування процесу здійснюється за допомогою методик, які виконують два завдання: концентрацію уваги (допоміжне завдання) і фокусування енергії, підпорядкування всіх активностей людини досягненню «вищого духовного стану» (головне завдання). Але вихід до антропологічної межі не здійснений чисто керованим шляхом, як послідовність заданих операцій; ключову роль на вищих щаблях процесу відіграють фактори спонтанності, що лежать поза контролем свідомості» [304].

Ми запропонували енергійну антропологічну парадигму в якості методології для вивчення та компаративного аналізу неорелігійних антропологічних доктрин ХХ ст., але сам С. Хоружий застосовує цю дослідницьку парадигму в процесі аналізу класичних духовних традицій (головним чином православного ісихазму).

Окрім ісихазму, її риси чітко простежуються в стародавніх школах Далекого Сходу (класична йога, тибетський буддизм, дзен тощо),

ісламському суфізмі; до неї тісно примикають деякі напрямки позаконфесійної містики, зокрема, неоплатонізм, окремі алхімічні практики; з нею частково перетинаються стародавні й сучасні психотехніки, методики продукування екстатичних та інших змінених станів свідомості.

Як ми вже зазначали, традиційна антропологія ставиться до духовних практик як до маргінальних явищ, тому що їх адекватний аналіз потребує іншої антропологічної методології, ніж класичні філософсько-антропологічні дослідницькі парадигми європейської філософії, оскільки в них першопочатково був закладений оригінальний антропологічний підхід. Людина тут розглядається як, перш за все, енергійне утворення (конфігурація, «тіло»), сукупність різноманітних енергій – морально-вольових рухів, розумових помислів, тілесних імпульсів. І щодо такого рухомого, пластичного утворення виправдана стратегія онтологічної трансформації, досягнення антропологічної межі шляхом певної специфічної перебудови енергійних конфігурацій. Отже, для енергійних антропологій, притаманних більшості духовних практик людства по удосконаленню природи людини духовна практика – центральний концепт. Тому ми застосовуємо дану антропологічну концепцію для вивчення обраних нами доктрин саєнтологів, періхівців та кастанедіанців, оскільки всі вони оперують поняттям енергії, тою чи іншою мірою вважаючи її основою існування людської істоти, правильне використання якої і є основним джерелом надздібностей та засобом трансформації людини в рамках руху New Age. Але енергійна антропологія знаходиться ще в зародку, оскільки аналіз енергійних конфігурацій в антропології вимагає прийняття науковою спільнотою нового поняття енергії, яке відповідало б «енергіям» ісіхазму, «Дхармі» йоги, космічним енергіям К. Кастанеди або Періхів тощо.

Саме тому ми використовуємо в дисертаційному дослідженні лише окремі елементи методології С. Хоружего, поєднуючи їх з методологічним

доробком вітчизняного релігієзнавства років Незалежності. Адже «енергійність» в контексті проблеми удосконалення людини є лише одним, хоча й дуже важливим, атрибутом людської природи, аналіз якого не дає вичерпних відповідей на поставлені нами дослідницькі запитання.

Українська релігієзнавча школа накопичила оригінальний методологічний доробок аналізу різних аспектів функціонування НРТ в сучасному соціумі. Дослідницьку проблематику щодо НРТ за роки Незалежності досліджували наступні вітчизняні релігієзнавці: В. Агеев, Д. Базик, Т. Беднарчик, І. Богачевська, В. Бондаренко, О. Горкуша, Н. Дудар, В. Єленський, А. Іванченко, Є. Карагодіна, С. Качурова, І. Козловський, А. Колодний, Є. Мартинюк, М. Мурашкін, Ю. Наріжний, О. Никитченко, П. Павленко, О. Пивоварський, А. Сафронов, В. Титаренко, Л. Филипович, В. Шадурський, І. Шудрик, А. Щедрін, Я. Ювсечко тощо.

В працях наразі найавторитетнішого українського дослідника НРТ – Л. Филипович сформульовано принципи класифікації сучасних НРТ, якими користується вітчизняна академічна релігієзнавча спільнота і які ми використовуємо в дисертації.

Л. Филипович, аналізуючи доробок вітчизняних вчених щодо вивчення проблем НРТ, слушно зазначає, що з самих перших статей, що з'явилися на початку 1990-х років, «всі наступні академічні дослідження, які прагнули розв'язання складних вузлів в теоретичній і практичній сфері, спрямовувалися на перенесення пропагандистського чи антикультового дискурсу в площину засвідчених соціологією, психологією, історією, герменевтикою, лінгвістикою наукових висновків, які б базувалися на власному включеному спостереженні і певною мірою навіть соціальної роботі із невідомими для українського суспільства явищами, на активному використанні всієї сукупності оцінок останнього з боку релігійних, політичних, державних, громадських діячів, а головне – експертів з релігієзнавства, права, психології, соціології,

культурології» [263]. Цей методологічний підхід, притаманний вітчизняному академічному релігієзнавству, ми вважаємо безальтернативним, і дотримуємося його в своїй розвідці.

У статтях і монографічних розвідках Л. Филипович проведено ґрунтовний аналіз сучасного стану та достовірний релігієзнавчий прогноз розвитку неорелігійного сегменту духовного життя України, окреслено проблемні моменти взаємодії українських НРТ з державою та іншими релігійними спільнотами тощо [265].

Ю. Решетніков неупереджено виділив та об'єктивно проаналізував 9 міфологем, що існують в українському суспільстві відносно НРТ та обґрунтував необхідність їх подолання [193]. Ми використали цей аналіз у формуванні власного концептуального розуміння специфіки сприйняття НРТ на українських теренах.

І. Богачевська в контексті лінгвістичного релігієзнавства ґрунтовно аналізує мову НРТ та їх текстів, класифікує сакральну лексику, спільну для неохристиянських, неоорієнталістських, теософських, неоязичницьких, сайєнтологічних та інших напрямків НРТ [19]. Підчас роботи з доктринальними текстами аналізованих напрямків НРТ ми застосовували розроблену нею «піраміду лексичних рівнів для текстів НРТ».

Специфічним релігієзнавчим методом, без застосування якого, на нашу думку, будь яке дослідження релігійних практик буде лише теоретичною схемою, що потребує верифікації, є метод включеного спостереження, який передбачає безпосереднє входження дослідника в аналізуєме ним релігійне середовище.

Про важливість для релігієзнавства емпатії, власного активного внутрішнього осягнення чужого релігійного досвіду, про неможливість проникнення у світ релігії людини, яка не відчула релігійного імпульсу, писали класики світового релігієзнавства, зокрема Н. Зедерблом, Р. Отто й

Ф. Хейлер. Як зазначав Герардус ван дер Леув: «Фізик, який вивчає певний об'єкт, цілком може обійтися тим, що буде триматися від нього на відстані, щоб точно спостерігати його, ходити навколо нього, розглядаючи з усіх боків. Але психолог та історик, почавши з того ж, скориставшись всіма перевагами часового й просторового дистанціювання, повинні зробити ще одне зусилля й зануритися в об'єкт. Це те, що називається емпатією, перенесенням себе всередину об'єкта й переживанням його у власному досвіді. При цьому, обов'язок вченого полягає не в підтвердженні причинно-наслідкових зв'язків, які жодним чином не можуть бути «пережитими», а у входженні в зв'язний потік свідомості. Останній не може бути «пізнаний» через зовнішні методи підрахунку, складання або вимірювання, але здатний бути пізнаним лише зсередини.

Вчений повинен дозволити цьому неподіленому загальному впливати на нього в усій своїй повноті. За всім цим лежить аж ніяк не критичний аналіз: розсічення на елементи, як би воно не було потрібно на попередній аналітичній стадії, є величезною шкодою для емпатії. Хто розсікає ціле – вбиває його, а ми повинні залишати йому життя» [377]. На нашу думку, це цілком стосується дослідження містичних і, в першу чергу, езотеричних рухів та практик.

Як слушно зауважив відомий феноменолог релігії Вільям Бреден Крістенсен, ми використовуємо наш власний релігійний досвід для того, щоб зрозуміти досвід інших. Ми ніколи не зможемо описати сутність релігії, якщо ми не знаємо, що таке релігія, з нашого власного досвіду. Нам не обійтися без цього досвіду навіть у найчистішому історичному дослідженні. Раціональна й систематична структури в релігії неможливі. Кожен раз обов'язкова наявність певної кількості інтуїції. За допомогою емпатії дослідник намагається оживити в своєму власному досвіді те, що «чуже» для нього і те, до чого [іншими способами] він може тільки наблизитися [372].

Як підкреслював голландський релігієзнавець Клаас Юко Блекер, «якщо говорити про методологію, то в дійсності існує лише одне загальне правило: вивчення релігійних феноменів має здійснюватися критично, неупереджено, в науковій манері, але в той же час з емпатією» [344].

Ми вважаємо цей методологічний аспект дуже важливим для даного дисертаційного дослідження, оскільки для верифікації результатів вивчення будь-якої замкнутої системи (якими є всі містико-езотеричні школи) дослідник зобов'язаний мати доступ в систему: обмежуватися лише зовнішнім описом закритої для дослідника системи не можна, оскільки її зовнішні параметри не розкривають внутрішню суть. Отже, для всебічного вивчення релігійної системи, на наше глибоке переконання, не достатньо спостерігати за її ритуалами й практиками з боку. Необхідно вжитися в неї, і навіть, якщо можливо, піддатися певній трансформації під її впливом – тобто випробувати переваги й недоліки феноменологічної емпатії. Вважається, що в останньому випадку система, яку вивчає релігієзнавець, вплине на якість і акцентуацію наукового дослідження, однак, на думку все більшої кількості сучасних релігієзнавців-практиків, після належної верифікації, отримана в ході включеного спостереження інформація, є цілком валідною в системному дослідженні релігійних феноменів.

Саме тому одним із джерел інформації в даній дисертації є практичний досвід, отриманий автором в Церкві Саєнтології різних європейських країн, авторські інтерв'ю, аудіо- та відеоматеріали, отримані у практикуючих саєнтологів, кастанедіанців та реріхівців пострадянських країн під час більш, ніж 10 років включених в ці релігійні школи польових спостережень.

Вивчення шляхів і методів удосконалення людини в релігійних доктринах вимагає визначення чіткого термінологічного апарату дослідження. Отже, дамо дефініції основних понять, якими оперуватимемо в дисертаційній роботі.

Визначення «досконалий» щодо емпіричних предметів означає те, що річ, або явище, або предикат (вміння або володіння чимось) можуть бути – добрими, відмінними, чудовими – або, нарешті, досконалими. Отже, верхньою межею удосконалення чого-небудь є «досконалість». Поняття «досконалість» має яскраво виражений ціннісний аспект: чим ближче до межі, тим повніше предмети або явища наділені бажаними, цінними якостями. Досконалість є абсолютним втіленням цих якостей.

Семантичний аналіз поняття «досконалість» дозволяє дійти висновку про його філософську природу: досконалість є ідеалом. Тому виникає питання про його досяжність і досягнення. Воно не має однозначної відповіді. «Ідеал, як відомо, допускає абстрактного кантіанського трактування, що залишає за ним лише регулятивну роль і не передбачає його досягнення; але припускає і протилежну їй гегелівську, згідно з якою він реалізується в розвитку. Відповідно, можливі й різні позиції щодо досяжності досконалості, розташовані в діапазоні між цими класичними трактуваннями» [304]. Етимологічний аналіз поняття «досконалість» показує, що грецькі терміни *τελειον* – «досконалий» і *το τελειον* – «досконалість» є похідними від *τελος* – мета, завершення. Латинські *perfectus*, *perfectio* походять від *facere* з прийменником *per*, – «зроблене, виконане до кінця».

Етимологія орієнтує на телеологічне трактування поняття: досконалість може розумітися як повна відповідність або повна здійсненність певної мети, повна завершеність, втілення деякого задуму. Це – один з головних аспектів практично всіх філософських концепцій досконалості. Так, за Арістотелем, досконалість суцього є повна досягнутість внутрішньої мети, закладеної в його природі. Ця природна мета полягає в здійсненні, актуалізації всіх можливостей суцього. «Досконале» розуміється як повністю і цілком актуалізоване. Це трактування було сприйняте європейською метафізикою і

відображене в багатьох її вченнях: (Тома Аквінський у «Великій Сумі», Спіноза в «Етиці»).

Наступним загальноновизнаним філософським підходом до тлумачення досконалості є естетичний, який простежується від піфагорійців. Естетичне розуміння досконалості пов'язує його з принципами гармонії, впорядкованості, з відповідністю будови і форми. Пройшовши через всю історію європейської думки, в Новий Час ця концепція включається в основи класичної філософської естетики Лессінга і Вінкельмана, за яким, «досконалість є піднесена і гармонійна форма» [304].

Починаючи з Платона, естетичний аспект доповнюється етичним: досконалість стверджується як Благо. Цей аспект домінує в християнську епоху, а його взаємини з естетичним ідеалом є предметом перманентної рефлексії: від повного суміщення двох принципів (в арістотелевому ідеалі калокагатии, моральної краси) до їх повного розведення і протиставлення (у романтиків, С. К'єркегора і Ф. Достоевського).

У контексті дисертаційного дослідження принциповим є питання: «Чи може поняття досконалості застосовуватися до людини?» Відповідь на нього залежить від антропологічної позиції: виходячи з уявлень про природу людини та її «призначення», вона може бути і позитивною, і негативною, а також не зводиться до цих позицій. Різні варіанти відповіді на це питання тісно пов'язані з духовними традиціями та історичними етапами розвитку людства.

Ніколи не виникало сумнівів в тому, що людині доступна технічна досконалість: вона може бути досконалим виконавцем, вищим майстром в певному ремеслі або мистецтві, професії або суспільній функції. Але ще в ранній античності виникло й розрізнення «людини, взятої в окремій функції» і «людини як такої», уявлення про особливу загальну сутність людини – зародок антропологічної концепції. «Природа людини» пов'язувалася з її

«душею». Інтуїції досконалості та вдосконалення почали застосовуватися до душі. Через ідеальний характер досконалості, досягнення її душею вважалося атрибутом взаємин людини з трансцендентним і виходило за рамки емпіричного існування, отже, набуття душею досконалості трактувалося в суто релігійний та містичний спосіб. Саме тому в дисертаційному дослідженні під «удосконаленням природи людини» ми матимемо на увазі саме духовне удосконалення людини в зазначеному вище його розумінні. Цей процес є за своєю сутністю суто індивідуальним: вдосконалення людської душі є наслідком свobodного вибору людини та результатом її наполегливої праці над собою. Містичні та езотеричні школи та напрямки на основі узагальнення індивідуального досвіду духовного зростання окремих індивідів виявили емпіричним шляхом алгоритми та етапи цього процесу в різних релігійних культурах та пропонують дотримуватися їх своїм адептам.

Ми не маємо на меті докладно аналізувати весь комплекс уявлень про досконалість людини і шляхи, який склався в європейській культурі з V ст. до н.е. Антична філософія (орфічна доктрина, піфагореїзм) заклала основи розуміння досконалості людини та шляхів її досягнення, які розвивалися в європейській філософії. Платон описує шлях до досконалості в діалозі «Теетет» [180]. У своїй концепції досконалої людини Аристотель відкидає платонівську ідею Блага, висуваючи телеологічний принцип: досконалість як здійсненність внутрішньої мети – «щастя», ευδαιμονια, «евдемонії». Згідно до класичної парадигми досконалості, сформульованої античністю, людина покликана до досконалості і може досягати її. Вдосконалюючись, вона уподібнюється богу. Шлях удосконалення передбачає розвиток і вдосконаленні розуму, пізнання, а також моральну поведінку.

Таке розуміння досконалості стає наскрізним для європейського мислення аж до початку процесів секуляризації та виникнення ідеології гумнізму. Ідеальна природа досконалості, доповнюючись повнотою її

буттєвості (яка забезпечується телеологічним аспектом), зближує ідею досконалості з сакральним початком як вищим буттєвим принципом. До атрибутів Буття Парменіда, Абсолютного Блага Платона й неоплатоників, Бога християнської схоластики й метафізики входить досконалість, хоча точний характер цієї досконалості, її форми та вияви варіюються у широких межах, і навіть можуть не експликуватися.

Першою повністю секуляризованою концепцією досконалості й досконалої людини античного та еліністичного світу є концепція епікурейців з її ідеалом атараксії. Стоїцизм висуває універсальну ідею людини, ідею загальної людської природи, не пов'язаної з національними, становими або іншими емпіричними відмінностями між людьми. Стати досконалим, на їхню думку, мудрецем однаково могла будь яка людина.

Підсумком античних уявлень про досконалість і досконалу людину можна вважати неоплатонізм. «Першоединий є вседосконалий (τελειον), так як Він нікого не шукає, не маючи ніякої потреби, ніякого бажання ... як би через край всім переповнений» [181]. Усе, що існує має одну загальну мету – знову повернутися до Єдиного (парадигма повернення, επιστροφη, споріднена парадигмі навернення). Шлях досконалості – це шлях повернення до Єдиного.

Неоплатонізм стверджує першим етапом удосконалення людини – звільнення від примату тілесного за допомогою байдужості й стриманості. На наступному етапі повернення до Єдиного душі належить пройти через сферу Розуму, (філософування). Останній етап – чисте споглядання Єдиного як містичний акт, не допускаючий раціонального уявлення й дискурсивного опису.

У поглядах Філона Александрійського наявні риси пізньоантичного синкретизму, який виражається у застосуванні ідей та методів грецької метафізики до тлумачення й осмислення різноманітних східних культів і

містичних шкіл і призводить до химерного переплетення платонічних, стоїчних та іудейських мотивів у його уявленнях про досконалість людини.

Концепція удосконалення людини Філона не є універсалістською й містить елементи езотеризму та обраності, притаманний іудаїзму (Див. підрозділ 2.1.): шлях до досконалості не відкритий для всіх, людина не вважається здатною досягти завершення шляху одними власними зусиллями. За своєю природою та суттю, досконалість – дар Бога, проте, дар надсилається лише гідним, і людина повинна прагнути стати такою.

Християнські ідеї щодо удосконалення людини, здебільшого сформульовані теологами Середньовіччя, ми розглянемо докладно у 2 Розділі дисертаційного дослідження.

Доба ж Відродження сформувала потужний гуманістичний світогляд, основою якого було прагнення людини досягнути досконалості у всіх аспектах власного життя. У контексті руху гуманізму Леонардо да Вінчі, Жаном Антуаном Кондорсе тощо висловлювалася ідея універсальної та самодостатньої людини. Саме з гуманізмом пов'язується початок процесу секуляризації розуміння досконалості людини, емансипації ідеї удосконалення людини від релігійного фундаменту, від прагнення наслідувати Божественний зразок досконалості. І вже проекти удосконалення людської природи, що створювалася енциклопедистами XVIII ст., повязали ідею технічного прогресу з очікуваннями кращого майбутнього для людства. Ідеал досконалої людини з XVIII ст. в європейській філософії формується в раціональному науковому та суспільному дискурсі, залишаючи релігійні концепції удосконалення людської природи прерогативою теології.

Погляди філософів XIX ст. (Огюст Конт, Карл Маркс, Фрідріх Ніцше) щодо прогресу, раціоналізму і продовження еволюції людини не потребують окремого аналізу в контексті досліджуваної проблематики, розвиваючи раціональну філософсько-антропологічну парадигму, засновану на ньютоні-

картезіанській картині світу, яка майже 300 років безальтернативно панувала в європейському інтелектуальному середовищі.

Апофеозом прогресистського розуміння ідеї удосконалення людини стали концепції подальшої еволюції людства через подолання обмежень людського тіла, що з'явилися наприкінці XIX ст. Таку перспективу людству пропонували, зокрема, Френсіс Віллард, а також російські релігійні філософи, М. Федоров, який пропонував проект оживлення всіх померлих, та космісти, концепції яких щодо удосконалення людини ми розглянемо далі.

Всеєдність (континуум Бога, космосу і людини), тебзіс (обожнення), софійний стан людства як Боголюдства, що веде до межі його історичного становлення, – ключові поняття російської релігійної філософії другої половини XIX – першої половини XX ст. Ці поняття і відповідні їм концепції виявляють сенс розуміння преображення як удосконалення людини, котре виходить за православні теологічні рамки. У працях російських філософів кінця XIX- початку XX ст. розкрито різні аспекти православного розуміння перспектив духовного удосконалення людини. Їх докладний аналіз зроблено російськими вченими, і не входить в завдання цього дослідження.

Для нас актуальним є те, що у нерелігійній течії російської філософії – космізмі – на межі XIX–XX ст. у філософський дискурс увійшла низка релігійних понять, переосмислених в науковому контексті. Започатковала цей процес антропологічна концепція М. Федорова, у якій «спільна справа» людства (воскресіння всіх померлих предків) мислиться як досягнення безсмертя, поступове моральне преображення й розселення по всьому Всесвіту, з метою наповнення його розумом і гармонією.

В контексті завдань дисертаційного дослідження важливим є розуміння ідеї преображення людини російськими космістами, оскільки в сучасній російській історії філософії прослідковується тенденція зараховувати О. та М. Рерихів до цього філософського напрямку початку XX ст.

Проблема преображення у доктринах російських космістів значно трансформується. У концепціях В. Вернадського та К. Ціолковського вона детеологізується, зберігаючи гуманістичне звучання. У фундаментальній праці «Етика ...» К. Ціолковський писав: «Людина ... перетвориться, і старої, грішної людини, шкуродера і вбивці вже не буде на землі. Буде її нащадок досконалий, ангелоподібний» [309]. Отже, йдеться про переведення сенсу перетворення з теологічної площини в космо-еволюційну, основою чого стали досягнення природничих наук, зокрема поширення ідей еволюціонізму в останній третині ХІХ – першій половині ХХ ст.

Філософізація терміну «преображення людини» призвела до розширення його значення, порівняно з традиційно православним його розумінням. Зокрема, К. Ціолковський поширює його не лише на окрему людську індивідуальність, а й на людство як форму вищого розумного життя на планеті. В. Вернадський надає терміну «преображення» соціально-родового характеру. Згідно В. Вернадського, преображення є ноосферним типом розвитку людства, пов'язаним з його ментальною реорганізацією й можливими суттєвими майбутніми біологічними змінами. Створюючий ноосферу розум людини «не є й не може бути кінцевою, максимальної формою прояву життя. Їм не може виявитися людський мозок. Людина не є «вінцем творіння» [32].

Ми бачимо, що практично після філософії Нового Часу у європейській традиції філософування поступово поняття про «ідеальну людину епохи» майже зникає (залишаючись суто етичною категорією), і у ХХ ст. ідея удосконалення людини остаточно відходить на маргінес науково-філософського інтелектуального пошуку людства, її традиційною нішею залишається сфера духовних практик традиційних релігій, а з середини ХХ ст. і нетрадиційних релігійних рухів (НРТ, або New Age). Хоча прагнення покращення людини ніколи не полишає коло «вічних проблем» людства.

Ідеї космістів випереджали час і виявилися початком нового «прогресистського» трактування проблеми покращення природи людини, аналіз якого дозволяє краще зрозуміти витoki синтетичних антропологічних доктрин New Age. Бурхливий розвиток науково-технічного прогресу у ХХ ст. зумовив те, що до кінці ХХ ст. популяризатори науки, футурологі та фантасти (Станіслав Лем, брати Стругацькі, Айзек Азімов, Грег Іген тощо) сформували в суспільній свідомості науково можливий і привабливий образ майбутнього, в якому людство досягає надзвичайних можливостей завдяки технологічним досягненням і вдосконаленню власних тіла й моральності в душі ідей трансгуманізму.

Біолог-еволюціоніст Джуліан Гакслі у роботі «Релігія без Апокаліпсису» [372] позиціонував трансгуманізм як нову «віру» та світогляд для людства, що входить в нову хвилю науково-технічної революції. Близькі погляди в цей же час оприлюднював генетик Дж. Б. С. Галдайн [367]. Висловлені ними ідеї, незважаючи на принципову критику збоку філософів, громадських діячів та науковців, формують той дискурс, в рамках якого розгортаються сучасні інтерпретації поняття людської досконалості та формулюються шляхи та методи її досягнення як в світських ідеологіях (трансгуманізм), так і в нетрадиційній релігійності (New Age).

Якщо узагальнити уявлення про перспективу людського розвитку, згенеровані людством до ХХ ст., можна згрупувати їх за світоглядною ознакою у наступні блоки:

1) Ортодоксально-релігійні погляди: людина в майбутньому має змінитися, але це буде моральне преображення та удосконалення. Такої думки, зокрема, дотримуються дві найрозповсюдженіші світові релігії – християнство та іслам. Буддистська доктрина реінкарнації не передбачає загальних змін людства ні вбік покращенні його природи, ані вбік його

удосконалення, оскільки визнає лише індивідуальний шлях людської душі до досконалості.

2) Ортодоксально-наукові погляди: в майбутньому можливе певне удосконалення людини – етичне, інтелектуальне та фізичне. Але *Homo sapiens* залишиться усталеним біологічним видом, що буде якісно не відрізнятися від нині існуючого, а удосконалювати кількісно основні показники розвитку, притаманні сучасній людині, природнім шляхом. Такої точки зору дотримується дарвінізм, позитивізм та марксизм.

3) Трансгуманістична (постгуманістична) концепція «покращення» людини шляхом її нескінченного вдосконалення в процесі науково-технічного прогресу, використання передових технологій для вдосконалення людських можливостей, оскільки інвалідність, хвороби, старіння та недобровільна смерть вважаються явищами, які потрібно подолати. Люди мають перетворитися в істоти з надможливостями, *Homo sapiens* замінить «постлюдина» [243]. Трансгуманісти пропонують застосовувати для покращення людини сучасні технології вирощування органів (штучні органи, кріоніка); ментальні технології (ноотропи); репродуктивні технології (засоби поліпшення репродуктивності, передімплантаційна генетична діагностика та відбір ембріонів), технології фізичного покращення людини (допінг, пластична хірургія, екзоскелет). В найближчому майбутньому вони вважають доцільним застосування генної інженерії людини, створення нейрокомп'ютерного інтерфейсу, пропонують імплантаційний апгрейд людини шляхом екзогенного втручання в організм (екзокортекс, завантаження свідомості, ізольований мозок). Внаслідок такого «удосконалення» людина стане нестаріючим безсмертним біо-кібернетичним організмом, який на власний розсуд обирає власну «фізично-розумову конфігурацію». Цей світогляд поширює однойменний міжнародний інтелектуальний та культурний рух, поєднуючий в себе політичну ідеологію

лібертаріанського трансгуманізму, комуністичний трансгуманізм (технокомунізм) та техногайянізм.

4) Еволюційно-космічна концепція: людина включена в процес постійної космічної еволюції. Існуючий вид *Homo sapiens* не є досконалим і еволюційно закінченим і має незворотно преобразитися у досконаліші духовні види розумного життя, які вже існують у Всесвіті, або мають з'явитися внаслідок еволюції людства. Такої думки дотримуються представники численних шкіл езотеричної філософії, теософії, Живої Етики, російського космізму, містичного християнства тощо.

Ця класифікація дозволяє констатувати, що для філософа-релігієзнавця в контексті завдань вивчення релігійно-філософських доктрин ХХ ст. щодо удосконалення природи людини, поле дослідницького інтересу обмежено еволюційно-космічним підходом, аналіз якого, звісно, має проводитися у порівнянні з ортодоксально-релігійними концепціями про природу людини.

Але наявність трансгуманістичного руху, зумовленого технологічним прогресом людства, незважаючи на його потужну критику збоку найавторитетніших філософів та футурологів сучасності (Ф. Фукуяма та інші), на нашу думку, постає своєрідним каталізатором формування в рамках нетрадиційної релігійності альтернативних синтетичних проєктів удосконалення природи людини, які намагаються поєднати ідеї трансгуманізму з типовими для езотеричних та містичних традицій уявленнями про духовні енергії та вищих істот. А ці концепції є перспективним об'єктом релігієзнавчого аналізу.

Одним з принципів у контексті дисертаційного дослідження є поняття «преображення», яке означає як шлях, так і метод досягнення удосконалення природи людини в християнстві. Незважаючи на його самоочевидність для ортодоксальної християнської ментальності, поняття «преображення» є термінологічно неоднозначним як у різних релігійних

традиціях та течіях, так і у філософських дослідженнях різних напрямків. В дисертаційному дослідженні ми спираємося на семантичний та етимологічний аналіз терміну «преображення», здійснений Н. Башковою [15], адже в етичному й філософських словниках визначення даного терміну відсутні. Цей факт свідчить, з одного боку, про актуальність дослідження дискурсивних і соціокультурних основ цього поняття, а з іншого, – про «невизнання преображення поняттям філософії і, зокрема, філософської антропології, віднесенням цього поняття до релігійної картини світу. Разом з тим, це показує недостатню методологічну спроможність сучасної філософії аналізувати духовні практики людства» [16].

З огляду на специфіку розуміння терміну «преображення» в традиції російського космізму, в тексті дисертації ми користуємося його філософським визначення, запропонованим Н. Башковою: «Преображення – це прогресивний цілісний процес глибинної трансформації природи людини (*Homo Sapiens*) в якісно новий її тип (вид) – космічної людини (надлюдини), пов'язаний з розвитком її внутрішніх здібностей і властивостей та можливою зміною біологічного тіла. Така людина включена в активну гармонійну взаємодію з космосом, керуючись його законами і ритмами» [15]. В цьому значенні ми використовуємо поняття «преображення» в процесі аналізу антропологічного проекту удосконалення людини М. і О. Реріхів, наголошуючи, що в російській релігійно-філософській традиції та вченні Живого Етики М. і О. Реріхів даний процес означає одухотворення людського мікрокосму й встановлення нерозривного зв'язку людини з вищою реальністю.

Оскільки предметом нашого розгляду є неорелігійні концепції удосконалення людини, запропоновані трьома доктринами – Реріхів, Хаббарда та Кастанеди –що належать до руху *New Age*, дамо визначення корпусу пов'язаних з ними термінів.

Загальноприйнятого або ж усталеного наукового визначення поняття

New Age наразі не існує. Як слушно зазначив Годфрід, кардинал Денієлс, архієпископ Брюсселю, «важко визначити, що таке New Age. Це не релігія, проте щось релігійне, це не філософія, але бачення людини і світу, а також ключ до інтерпретації реальності; не наука, хоча спирається на наукові закони, навіть якщо шукає їх в зірках. New Age – туманність, що складається з езотеризму та окультизму, щось з містичних і магічних думок на тему життєвих таємниць, а також маленька доля християнства, – і це все змішано з ідеями, виведеними з астрофізики» [38].

Термін New Age – буквальный переклад з англійської – «Нова Епоха», використовується в релігієзнавчій літературі у двох значеннях: вузькому та широкому. У широкому значенні їм позначають рух у культурі, релігії, філософії, науці ХХ ст., який розпочався в США та охопив спочатку західні країни, а у 80-х роках ХХ ст. розповсюдився і на теренах СРСР. Йому притаманні: актуалізація індивідуального світосприйняття в духовних пошуках; довільний синтез різних культурних, релігійних та наукових традицій; пропаганда неперифікованих науково знань і технологій. Як слушно визначається у дослідженні Ради Ватикану з питань культури й міжрелігійного діалогу, «New Age – не окремий однорідний рух, а скоріше мережа практикуючих людей, які воліють думати глобально, а діяти локально. Ця еkleктична структура поєднує безліч різноманітних елементів, дозволяючих людям розділяти інтереси, виражені в різному ступені і на різних рівнях» [383]. В цьому значенні в тексті дисертації ми поняття New Age практично не застосовуємо.

У цьому дослідженні ми використовуємо термін «релігії New Age» у вузькому сенсі і розуміємо під ним релігійні течії в рамках загального руху New Age. Невирішеним в релігієзнавстві є питання критеріїв, за якими визначається релігійна приналежність дуже строкатих об'єднань New Age, які претендують на статус релігійних. Навіть щодо Церкви Саентології, яка є

безпосереднім предметом нашого аналізу, це питання в багатьох країнах світу, зокрема й в Україні, було предметом не лише суспільної уваги, але й експертної оцінки професійних релігієзнавців та державного органу з питань релігій (Див. Розділ 3 дисертації).

В сучасному релігієзнавстві відсутній єдиний усталений термін для визначення розмаїття новітніх релігійних явищ. Назви на кшталт «секта», «тоталітарний» або навіть «деструктивний» культ є науково некоректними, отже ми їх принципово уникаємо. Нейтральнішими і більш усталеними в науковій літературі є терміни «нетрадиційні релігії» та «неорелігії». Як слушно зазначає А. Васьків, «сучасні українські релігієзнавці, зокрема, професор А. Колодний, пропонують використовувати в означенні новітнього релігійного феномену ті терміни, які «не несуть ніякого емоційного, відтак, упередженого ставлення». Таким оптимальним варіантом назви даного феномену є поняття «новітні релігійні течії». Даний термін є відносно нейтральним і акцентує головно на новітньому часі появи релігійних феноменів та новітності у підходах спілкування з надприроднім. Інші сутнісні характеристики новітньої релігійності видаються занадто неповними для означення даного феномену в цілому» [30]. Ми повністю поділяємо дослідницьку позицію українських релігієзнавців і дотримуємося її в дисертаційному дослідженні.

Поняття «нові релігійні рухи» [186], що підкреслює їхній інноваційний характер і структурну незавершеність, уперше було введено в науковий обіг наприкінці 1980-х років англійським релігієзнавцем Айлін Баркер [14]. Незважаючи на очевидні недоліки, як зазначає В. Еленский: «...термін новітні релігійні рухи вживається, слід нагадати, тому, що немає кращого» [61]. У більшості робіт сучасних українських авторів поняття „новітні релігійні рухи» (НРР) або «новітні релігійні течії» (НРТ) не має строго наукового визначення.

Надалі термін НРТ буде використаний автором у широкому значенні. В першу чергу, щоб позначати сукупність релігійно-містичних новотворів, що відрізняються від традиційних релігій структурою, особливостями обрядово-культової діяльності, низкою доктринальних і соціально-психологічних установок, які поширилися у світі із другої половини ХІХ ст., внаслідок глобальних інноваційних процесів (синкретизація, сциєнтизація, екуменізація). Під ним найчастіше розуміють культу, що не мають історичної наступності, виникнення яких пов'язане з активною місіонерською діяльністю закордонних проповідників [79]. В цьому контексті термін НРТ виступає синонімічним терміну «релігії New Age».

Оскільки НРТ є маргінальними явищами в релігійній сфері, означимо, що під релігійною маргінальністю ми розуміємо «стан, в якому перебуває людська особистість при частковому включенні себе у різні релігійні традиції [23]. Позаяк в дисертації мова йде про альтернативні щодо традиційних релігій шляхи удосконалення людини, принциповим для нас є поняття «релігійної ідентичності», під якою ми будемо розуміти ототожнення людиною себе з певною релігійною традицією. Структура релігійної ідентичності включає набір релігійних уявлень, цінностей, стереотипів, поведінкових схем, норм і стандартів, зокрема й несвідомих.

Як відзначає Р. Белла, у сучасній культурі вже «не релігійна організація є носієм віри, але особистість, що бере на себе функцію контролю символічних систем...» [37], а деномінаційно-об'єктивне вважається продуктом індивідуально-суб'єктивного вибору, виникають фундаментальні складності при спробі коректно й адекватно описати й пояснити сучасну релігійність [37]. Світовий процес трансформації релігійного світогляду у бік синкретичного поєднання в ньому традиційних релігійних поглядів з світоглядними компонентами, які дослідники вважають виявами «нових релігійних рухів» (Г. Керер), «квазірелігій» (Н. Смарт), «крипто релігійності»

(М. Еліаде), «секуляризації» (Т. Парсонс) ми досліджуємо, спираючись на методологічний доробок українського дослідника Я. Ювсечка [334; 335] як вияв постмодерних світоглядно-релігійних трансформацій.

Вітчизняні релігієзнавці звичайно уникають поділу релігійних об'єднань на «релігійні» й «псевдо релігійні», як це часто робиться в російських джерелах [85; 189; 190], однак іноді таке слововживання використовується для умовного поділу релігій на «традиційні», відносно усталені й визначені, і «нові», що характеризуються синкретичною та несталою догматикою й літургією [80], а часом і «ерзац»-релігійними формами корисливої експлуатації іманентної потреби особистості в ідентифікаційних символах [164]. Найрадикальнішою в цьому контексті є методологічна позиція М. Еліаде, який всі постміфологічні, «мирські» форми особистісного самовизначення кваліфікує як псевдорелігії й деформовані міфології [329]. Соціологи й релігієзнавці часом проводять різницю між власне «релігією» (християнством, язичництвом) і її «замісниками», «ерзац релігіями» або «квазірелігіями» [233]. Відзначається, поряд з феноменами «релігії» і «атеїзму», «поширення всякого роду паранаукових і паралігійних міфологем, зовсім еkleктично поєднаних друг із другом і з іншими елементами свідомості» [80]. Останні кваліфікуються як форми «нетрадиційної» релігійності, або «псевдорелігійність» [80]. Ми ж вважаємо, що більшість цих явищ цілком продуктивно аналізувати в рамках термінів «релігійність New Age», або неорелігійність.

Під терміном «езотерика» й похідними від нього в дослідженні розуміється родове щодо понять «містика» та «магія» поняття, яке вказує на втаємниченість і недоступність непосвяченим певних релігійних, магічних або квазірелігійних знань. Ми поділяємо думку українського релігієзнавця В. Хромця, який в якості головних рис езотерики виділяє:

- заснованість на таємних знаннях;

- інтенсивну практику;
- орієнтацію на реальну зміну людини відповідно до певних ідеалів [306]. У даному контексті метою містики є «злиття» людини з надприродним, а магія спрямована на привласнення людиною сили надприродного. Слушним є зауваження В. Хромця, що «релігія не вичерпується поняттям езотерика, але езотерика має жорсту кореляцію з релігією» [306]. Під езотеризмом та езотерікою ми розуміємо складний духовний комплекс, різновид духовно-практичної діяльності та форму гуманітарного позанаукового знання. Езотерична реальність як символічна реальність, вибудовується на двох діалектично взаємопов'язаних засадах – істині та вірі, які, в свою чергу, є смисложиттєвими цінностями для езотеричної особистості, що самовизначається, самореалізується та прагне виявити потенціал власного «Я».

Ми майже не використовуємо в дисертації поняття «окультизм», який в контексті дослідження постає одним з найпоширеніших і найрозробленіших у світоглядному плані езотеричних напрямків, що визнає «існування трьох світів: духовного, астрального та фізичного» [122]. Окультизм також використовує магію як власну «практику», скеровану на таку зміну людини, яка б дозволила їй увійти в духовний світ.

Явища, що включають в себе «позарелігійний містицизм», псевдонаукові «космологічні» уявлення, «псевдо екологічні» стереотипи мислення, парапсихологічні експерименти тощо, як правило, и мають езотеричну, або ж мезотеричну природу [306]. Ці прояви постмодерної релігійності християнські богослови пов'язують безпосередньо з майже повним завершенням до кінця ХХ ст. процесів секуляризації християнського світу.

Ми цілком погоджуємося з думкою харківського дослідника релігійної психології А. Сафронова, що езотеричні школи здебільшого мають

прикладний характер, розробляють конкретні методики «духовного вдосконалення» своїх адептів. Тексти цих традицій практично позбавлені теологічності та філософічності, вони психологічні й утилітарні [205].

У світовому релігієзнавстві залишається принципово невирішним питання про загальну методологію наукового дослідження НРТ. Наприклад, один із провідних світових спеціалістів по НРТ А. Баркер вважає, що методологія й «позиція залучення» не можуть не впливати на метацінності наукового вивчення неорелігій: «Неофіт дивиться на НРТ із однієї точки зору, досвідчені лідери – з іншої; сприйняття прихильників НРТ буде відрізнятися від сприйняття сторонніх рухам людей; і різні, зовнішні стосовно НРТ, групи будуть сприймати рухи у світлі своїх специфічних інтересів. Люди не тільки будуть сприймати рух з різних точок зору, вони також будуть описувати й, можливо, пояснювати рух різними способами...» [14]. Для об'єктивного наукового дослідження нових релігійних рухів, на її думку, необхідно виділяти кілька інформативних рівнів. Поза сумнівом, такий підхід є актуальним для філософсько-релігієзнавчого дослідження концепцій удосконалення людини в обраних НРТ.

У 1972 р. Колін Кемпбелл запропонував теорію, яка пояснює зростання числа НРТ існуванням «культового середовища», яке сприяє появі нових типів релігійності. Культ визначався ним як нестійка по часовим та якісним характеристикам релігійна група, в якій спостерігається постійний рух – прихід нових і вихід колишніх адептів. У зв'язку з цією нестабільністю, але великою кількістю структурних одиниць, створюється певне середовище, яке сприяє появі феномену «нетрадиційної релігійності». К. Кемпбелл говорить про існування «культового середовища», яке сприяє появі все нових і нових типів НРТ. Це середовище формується вчення, уявлення про світ, які з позиції традиційної релігійності завжди засуджувалися – віра в магію, ворожок, врочення, пристрій, НЛО, астрологію тощо. Поняття «культове середовище»

(cult milieu) іноді перекладають як «окультне середовище» [348, с. 119–136]. Однак проблема культового середовища руху New Age залишається малодослідженою, хоча саме цей феномен культури є справжнім айсбергом, від якого помітна лише верхівка в формі інституціоналізованих нових релігійних рухів. У цьому плані вельми актуальним є вивчення НРТ як цілісного явища.

Ми свідомо не торкаємось питання співвідношення понять НРТ та New Age, оскільки проблема класифікації нетрадиційної релігійності є окремою і суперечливою темою для релігієзнавчого аналізу, яка лише побічно торкається предмету цієї розвідки. Зазначимо лише, що представники руху New Age визначають його як духовну течію. Таке трактування дозволяє уникнути прямої конфронтації із іншими релігійними рухами, а також дає можливість вільно розвивати свої погляди, не обмежуючи їх усталеними релігійними канонами. Католицькі дослідники характеризують New Age як суміш, яка включає в себе елементи магічних культів Вавилону та Єгипту, індійських культів, гнози, суфізму, окультизму, спиритизму і віри в НЛО [215, с. 34]. Як маргінальне та езотеричне явище, New Age не заперечує суспільство (як це роблять маргінальні суспільні групи), а заперечує традиційну релігію як засіб обмеження людської свідомості, пропагуючи відкрите ставлення до надбань усіх релігій з метою задоволення прагнення людини не вибирати єдину назавжди віру та релігію, а отримати усе й відразу. Адже в New Age як релігійності постмодерного світу усе можливо, кожна відповідь може бути правильною та усі релігії – це насправді одна релігія.

Ми поділяємо погляди Волтера Ханеграафа, який розглядає рух New Age як культове середовище, що певною мірою осмислило себе в кінці 70-х років (після початку так званої Ери Водолія).

Методологічною основою для розуміння привабливості альтернативних методів удосконалення людини, пропонуємих НРТ для

різних соціальних груп наших сучасників, а також для адекватної оцінки місця й ролі НРТ в сучасному соціумі, на нашу думку, є концепція «релігійного ринку» Р. Старка, який трактує процес секуляризації не як загальне ослаблення релігійності, а як умову подолання обмежень на зростаючому ринку релігійних послуг, яке уможлиблює ослаблення впливу на сучасну людину традиційних релігій.

Ми повністю поділяємо думку про те, що «... різноманіття інтерпретацій, які склалися в науковому та публічному просторі з приводу природи і функцій НРТ, обумовлено не тільки реальними рисами ряду таких рухів і ідеологічними установками, а й характером соціально-філософських і теоретико-методологічних установок, прийнятих дослідниками» [27]. До їх числа відносяться:

- антиісторизм, що виявляється в ігноруванні типологічно схожих рис у формуванні як традиційних, так і нетрадиційних релігій;
- центрованість, яка виявляється у євроцентризмі;
- прогресизм, що вбачається в лінійному трактуванні процесу секуляризації;
- надмірний редукціонізм, що зводить різноманітні релігійні рухи тільки до «сект з тяжінням до закритості й деструктивними установками» [28].

Отже, формуючи дослідницьку методику дисертації, ми намагалися уникнути цих методологічних вад, орієнтуючись на кращі праці вітчизняних та закордонних релігієзнавців, оскільки їхні антропологічні концепції та підходи до вивчення НРТ, запропоновані ними, наразі не мають альтернатив в сучасному релігієзнавчому дискурсі.

Висновки до розділу 1

Історичний та проблемний аналіз джерельної бази дисертації, проведений в першому розділі дисертаційного дослідження, дозволив виявити стан розробки дисертаційної проблематики у науковому та богословському дискурсах. Його можливо узагальнити у наступних положеннях:

Проблема удосконалення людини в неорелігійних доктринах ХХ ст. ще не поставала предметом наукового аналізу, незважаючи на те, що релігійна антропологія окремо, так само, як і НРТ окремо, є достатньо вивченими як в загальнофілософському, так і в спеціальному релігієзнавчому дискурсі. В релігійному дискурсі антропологічні новації фіксуються лише в контексті розвитку містичних шкіл, а матеріали про НРТ у своїй більшості мають негативний та суто критичний характер. Український релігієзнавчий дискурс в цьому контексті вирізняється значно більшою толерантністю та незаангажованістю щодо вивчення НРТ, ніж російський, що зумовлено специфікою державно-релігійних взаємин в цих країнах.

Недостатня розробка дисертаційної проблематики в сучасному релігієзнавстві може бути пояснена методологічними складнощами вивчення неорелігійних рухів, зокрема, відсутністю (окрім дескрипції зовнішнього спостерігача) усталених методів аналізу змінених станів свідомості, духовних практик, містичних за своєю суттю, а також ідеологічною упередженістю дослідників.

Подолання цих складнощів можливо, на думку автора, шляхом застосування методології аналітичного, а не дескриптивного релігієзнавства, оскільки опис релігійних практик удосконалення людини надає лише фактологічну базу, яка має бути осмислена методами структурно-функціонального аналізу останньої з урахуванням специфіки НРТ (містицизм, езотеризм, аморфність та незавершеність організаційних

структур тощо). Разом з тим, елементи дескрипції є необхідністю присутні в будь-якому релігієзнавчому дослідженні, присвяченому опису екзотичних вірувань та релігійних практик, оскільки без дескриптивної фази дослідження аналітична фаза є неможливою.

В основу авторської методики аналізу антропологічних доктрин обраних НРТ покладено їх розуміння як трьохкомпонентної структури, яка складається з установок, концептів та функціональних модулів (власне духовних практик), які мають досліджуватися в комплексі, що дозволить виявити мету, межу, шляхи й методи удосконалення людини в НРТ. Така методика уможливує коректне та верифікуєме здійснення компаративних досліджень антропологічних доктрин НРТ та інших релігій (монотеїстичних, політеїстичних та первісних), розгляд їх в широкому соціо-культурному контексті, який дозволяє експлікувати в суперечливих та еклектичних концепціях New Age їхнє розуміння поняття досконалості.

Робочою дослідницькою гіпотезою дисертації, яку намагається довести автор, є припущення, що НРТ, на відміну від релігій одкровення та східних релігій, вимагають від своїх adeptів не зміни ідентичності, а й радикальної трансформації особистості, яка призведе до формування нової духовної істоти, з новими здібностями та можливостями. Антропологічна межа (перетин якої та злиття з Абсолютом є метою містичних шкіл, зокрема, в авраамістичних релігіях) фактично зтирається, отже зникає й межа людського удосконалення, адже полем самореалізації нової трансформованої людини стає безмежний Всесвіт.

Висновки та основні положення Розділу 1 дисертаційного дослідження оприлюднено та апробовано в наступних публікаціях автора:

1. Мальцев О. В. Проблема удосконалення людини в релігійно-філософських концепціях XX ст. як предмет філософсько-релігієзнавчих

досліджень / О. В. Мальцев // Гілея : науковий вісник : Збірник наукових праць. / Гол. ред. В. М. Вашкевич. – К. : Вид-во «Гілея». – К., 2018. Вип. 124. – С. 206–210.

2. Мальцев. О. В. Деструктивний і антирелігійний характер антисектантського руху на пострадянському просторі // Релігійна свобода: Релігійне життя України і світу за умов свободи релігії та віросповідань. Науковий щорічник № 20. За загальною редакцією проф. А. Колодного і проф. Л. Филипович. – К., 2017. – С. 32–35.

РОЗДІЛ 2. РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ДИСКУРС УДОСКОНАЛЕННЯ ПРИРОДИ ЛЮДИНИ

Ідея досконалої людини – більше, ніж філософська, або релігійна ідея. Протягом багатьох епох, у багатьох мінливих формах, це – один з рушійних мотивів і регулятивних принципів в житті найрізноманітніших релігійних традицій, духовних спільнот, культур і цивілізацій. Вона глибоко відбилася й на свідомості окремої людини, і на характері та діяльності соціальних структур. Але, її не можна вважати цілком універсальною антропологічною ідеєю і необхідною частиною уявлень людини й людства про самих себе. Історії відомі епохи та спільноти, такі напрямки людської думки, яким ця ідея була не притаманна. Такою є й наша сучасність, постмодерна секуляризована культура, в колі домінуючих ідеологем, образів, архетипів якої свідомо відсутня ідея досконалої людини і просування до неї [304].

Щоб усвідомити онтологічні та антропологічні передумови виникнення нетрадиційних релігійно-філософських доктрин по удосконаленню людини ХХ ст., нам необхідно виявити ключові ідеї та практики удосконалення, які виробила багатовікова історія духовних пошуків людства, порівняти етапи й форми, які проходить людська свідомість на шляху до досконалості в різних релігійно-містичних традиціях, виявити кінцеву мету і наслідки духовних трансформацій адептів східних та авраамічних релігій. Це й є дослідницькою метою даного розділу дисертаційного дослідження.

Вибір в якості предмета аналізу концепцій удосконалення природи людини в авраамічних релігіях зумовлений тим, що саме іудаїзм, християнство та іслам справили найпотужніший вплив на європейську філософську антропологію і на нетрадиційні релігійні течії ХХ ст., зокрема на російську філософію космізму та на вчення Живої Етики

М. та О. Рерихів. Імплицитно ідеї обоження присутні і у антропологічних ідеях Р. Хаббарда. Тому для проведення філософсько-релігієзнавчого дослідження неортодоксальних релігійних доктрин ХХ ст. необхідно проаналізувати основні аспекти інтерпретації поняття досконалості та досконалої людини в авраамічних релігіях, виявити спільні та відмінні засоби і шляхи її досягнення в кожній з них. Це буде зроблено в підрозділі 2.1. дисертаційного дослідження.

Вибір темою другого підрозділу дисертації розуміння досконалості та шляхів її досягнення в східних релігіях та релігійно-містичних практиках (класична йога, буддизм, конфуціанство та даосизм) зумовлений тим, що неортодоксальні релігійні доктрини ХХ ст., як і загалом неорелігійний рух New Age, активно використовують поняття та принципи орієнталістських духовних вчень та практик під гаслом: «Світло зі Сходу», поєднуючи інколи принципово відмінні одна від одної концепції в своїх антропологічних будовах. Розгляд трактувань поняття людської досконалості, меж і шляхів її досягнення є предметом розгляду підрозділу 2.2 дисертації.

У підрозділі 2.3. аналізуються загальні риси релігійних течій New Age як постмодерного типу релігійності, який пропонує нове бачення удосконалення людини. Досліджуються причини актуалізації антропологічних шукань НРТ, які розгортаються з середини ХХ ст. під впливом контр-культури, розглядаються відповіді новітніх релігійних течій на антропологічні виклики сучасності.

2.1. Проблема удосконалення природи людини в авраамічних релігіях

Розпочнемо розгляд уявлень авраамічних релігій про досконалість та шляхи її досягнення людиною з аналізу Біблії як фундаментального тексту авраамічної традиції.

Центральним текстом в парадигмі уявлень іудаїзму про людину є Тора. «У Талмуді в строгому сенсі немає релігійної антропології, немає епістемології і теології. ... Талмуд відкинув логос в двох проявах. По-перше, логос-науковий, логоцентричний спосіб мислення, який був в елліністичному іудаїзмі, а по-друге, логос-втілений, тобто Ісуса»[106]. За А. Ковельманом, незважаючи на те, що середньовічна єврейська філософія орієнтувалася на перипатетизм і намагалася побудувати антропологію, Маймонід нічого схожого на твори Томи Аквінського не залишив. Не було створено систематичного викладу «філософії іудаїзму». Тому сучасні дослідники, які намагаються відобразити єврейську антропологію, наводять цитати з різних талмудичних трактатів поза концептуальності та історичної правди. Прикладом такого підходу є монографія Ефраїма Урбаха «Мудреці Талмуда» [248]. Інша група дослідників, наприклад, Макс Кадушін [373], в дусі неокантіанства намагається вибудувати категоріальні схеми іудаїзму і в той же час стверджують, що категоріальна схема іудаїзму не має чистих субординованих категорій, адже вони функціонують окремо одна від одної, лише спорадично з'єднуючись. Цей шлях теж не створює цілісної картини іудейської антропології. Тому звернемося до сакрального тексту Тори.

Поняття досконалості й досконалої людини належить грецькій філософії. У Торі вони практично не вживаються. В неї є дві антропологічні категорії, що корелюються з поняттям «досконалої людини»: «обрані» та «праведники». Але поняття «обраний» принципово відрізняється від поняття досконалості. Обрання – принципово незбагнений акт Божої волі, жодним чином – ні логічно, ані етично не обґрунтований: «Той чоловік, що Господь його вибере, – він святий» (4 М. 16: 7).

Людські якості та якості «обраного» (Авраама, Соломона, Давида) можуть стосуватися, а можуть і не стосуватися чи будь-якого іншого його обрання і вибраності. Ці властивості та якості не піддаються аналізу й не підвладні жодному закону, отже, не обговорюються. «Вибрані Богом» – окрема категорія людей, які не зіставляються з іншими. Вони виділені не

завдяки певним ознакам або заслугам. Підстава для їхньої обраності – виключно вибір Бога. Це принципово розрізняє поняття обраності та досконалості. Як ми наголошували в Розділі 1, досконалість – «найвищий ступінь», тому поняття досконалої людини розкривається саме через зіставлення, співвіднесення «досконалої людини» з іншими людьми. Тому Завжди законним є питання: у чому полягає досконалість «досконалих»? У відповіді на це питання експлікується конкретна концепція досконалості. І лише стосовно поняття досконалості, але ніяк не до обраності, можливо говорити про її «досягнення» або про «шляхи» до неї. Обраність і досконалість – поняття різних семантичних рядів.

Поняття «праведник» постає досить близьким аналогом поняття «досконалої людини». Старозавітна «праведність» відсилає до правосуддя і закону: вона означає правоту, виправданість людини перед правим (істинним, справедливим) судом, що судить по Закону Бога. Тим самим, праведник (Ной, Іов) є бездоганним, досконалим виконавцем Божого Закону: досконалою старозавітною людиною. Праведність в цьому контексті постає «старозавітною досконалістю».

Головний шлях до єднання з Богом для іудея – творіння 613 міцвот, наказів, з яких 365 заборон і 248 приписів. Все життя іудея від народження до смерті охоплюється і регулюється ними. Виконувати їх і означає «ходити перед Богом і бути непорочним» (1 М 17. 1), що становить релігійно-антропологічний ідеал іудаїзму. Це ідеал праведності, який найбільш повно втілено в життях Єноха, Ноя, Авраама, Мойсея, які ходили перед Богом в непорочності.

Як бачимо, у Торі тема вдосконалення людської природи не є особливо значущою. Ця тема починає розвиватися в Талмуді й стає центральною тільки в містичному напрямку іудаїзму – Каббалі, яка все ще не є предметом глибоких досліджень вітчизняного академічного релігієзнавства. У єврейському переказі онтологічних значень в твердженні, що людина створена за образом і подобою Божою, не вбачається, адже це вказівка на

еволюційність людського буття. В івриті «Демут» походить від дієслова «дама» (уподібнюватися, бути рівним), і, як відзначають талмудисти, це дієслово подібне по звучанню до імені першої людини Адама, що свідчить про задум Бога поступово розвивати і виховувати людину.

Єврейський переказ підкреслює, що тільки після створення Адама Бог сказав про творіння «вельми добре воно» (1 М 1. 31), тобто творіння отримало повноту досконалості, вказівку на свою мету. Даний уривок першого розділу Книги Буття описує перший варіант створення Адама. У другому розділі Книги Буття наявна інша оповідь про створення людини: «І створив Господь Бог людину з пороку земного, і дихання життя вдихнув у ніздрі її, – і стала людина живою душею» (1 М 2. 7). Єврейський переказ принципово протиставляє ці два варіанти творіння людини. Згідно іудейської традиції тут описано створення двох різних істот. Перший Адам – Адам Кадмон (Давній Адам), прообраз всіх речей, істинний мікрокосм, що виник шляхом еманції з божественного світла, а другий – Адам Афар – Адам з пороку. Таке протиставлення має величезне значення для єврейської містики і Каббали, які будують на цьому протиставленні містичні концепції вдосконалення людини, осягнення Божественного на шляхах святості [323].

У чому різниця між Першим і Другим Адамами? Адам Кадмон є нерозривною єдиною жіночого і чоловічого, вільною від речових пристрастей, самодостатньою істотою і символізує дух людини, ідеальний стан людської природи. Це – духовна людина, яка володіє світом і подібна Богу. Він є явищем Божественних сферот (якостей) Бога. Будучи створеним, Адам Кадмон відображає Образ і Подобу Божу, причому Бог в даній інтерпретації постає антропоморфною істотою. Людина, яка має індивідуальне земне існування, прагне до відвічного ідеалу Адама Кадмона, в якому бачиться розгадка буття людини. У Каббалі вищим завданням людини є відновлення одвічної єдності, повернення до стану Адама Кадмона, в якому від початку творіння містилися всі душі людей.

Адам Афар складається з «дихання життя» і «пороху земного». Для іудейства характерно уявлення про поліпсихізм (множинність душ). У єврейському оригіналі Тори стоїть «дихання життів» у множині (в перекладі Біблії І. Огієнка – «і дихання життя вдихнув у ніздрі її» – (1 М 2. 7)). Після гріхопадіння Адама відбулося уречевлення його природи, отже Адам Афар є вже падшим, похідним від первинного Старого Адама створінням. Від Адама Афара походять індивідуальні людські істоти. Він той Адам, який входить в історію, в той час як першостворений Адам Кадмон є першобразом людини в тому сенсі, в якому Платон говорить про ідеї як про першообраз речей. Подробиці трансформації Адама Кадмона в Адама Афара або їх співвідношення складні і заплутані, наповнені містичними й магічними міркуваннями, що мають сенс в рамках каббалістичної традиції. Наприклад, вважається, що дерево пізнання і дерево життя являли собою божественні сфирот (якості, сфери Бога), Адам Кадмон як істота духовна був вартий їсти їх плоди, але його головна місія полягала в тому, щоб поєднати життя й знання, принести тим самим світу повноту й досконалість. Замість цього він відділив пізнання від життя й віддався поклонінню Шхіни (Слава Божа), відокремивши її від інших сфирот і, перервавши циркуляцію божественних потоків, привніс в світ дисгармонію та смерть. Виник розрив в житті світу й у життєдіяльності божественного організму.

Завданням людини в світі є відновлення його гармонії, чим і займаються євреї, виконуючи приписи Тори, духовний зміст яких незрозумілий в цьому світовому еоні, але буде відкритий в майбутньому: «Все, що робить індивідуум або громада в земній сфері, магічно відбивається у вищій реальності, що просвічує в діяннях людей» [292;323]. Кожен істинно релігійний єврей має величезну владу над небесними світами й несе відповідальність за гармонію в світі.

Уявлення про духовний шлях людини в іудаїзмі тісно пов'язане з поняттям душі, вписаним в космогонічні уявлення. Ієрархія душ в каббалі

відповідає ієрархії світів, що складають весь створений всесвіт. Так само, як світи, рівні душі розрізняються ступенем Святості, що в них виявляється.

У Торі є вказівка на три рівні душевного життя: 1) нефеш – тваринна (смертна) душа, 2) нешама – безсмертний дух, 3) руах – дух, сполучна ланка між ними. У безсмертному рівні «несама» каббалістичне вчення розрізняє ще два рівня, пов'язані з богоспілкуванням і містичним життям: 1) хайя – «жива», 2) йехіда – «єдина». «П'ять імен названі їй: нефеш, руах, нешама, хая, йехіда. Нефеш – це кров, бо сказано: «<...> бо кров – це душа (нефеш)» (Дварим, 12: 23); руах – тому що вона піднімається і спускається, як сказано: «Дух (руах) синів людини – той, що підноситься вгору» (Коелет, 3: 21). Нешама – це дихання (нешіма); Хая – тому що всі частини тіла вмирають, а вона – жива (Хая) в тілі; йехіда – бо всіх частин тіла по дві, а вона – єдина (йехіда)» (Береш раба, 14: 11). «Як автори Мидраша, так і автори Зоар (найавторитетнішого тексту каббалістичного іудаїзму – О. М.) користуються цими іменами людської душі, тільки останні представляють їх як позначення все більш і більш високих ступенів душі. Як правило, згадуються три ступені: нефеш, руах і нешама, і лише коли йдеться про найвищі світи і найпіднесеніші знання, починають з благоговінням говорити про хаю і йехіду» [Цит. за: 308].

Наявністю в людині двох видів душ – тваринної та духовної (божественної) – сучасний іудаїзм пояснює амбівалентність, внутрішнім конфліктом особистості, отже, гріховністю людини. «Якщо ж встановити відповідність між рівнями душі і рівнями створеного світу, то нефеш приходить на землю з нижчого духовного світу, світу Асія; руах – з більш високого світу Йеціра; нешама ж – зі світу Бріа (де знаходиться Трон Всевишнього)» [Цит. за: 308].

Люди грішать, так як у них є yetzer, yetzer ra і yetzer tov, поганий і добрий нахил, спонукання. Термін yetzer, «йецер», «спонукання» – ключове поняття єврейського антропологічного дискурсу. Можна сказати, що yetzer – це запозичення з грецької стоїчної філософії. Однак, в стоїцизмі очевидно:

те, що тягне людину до пороку – це погано, а те, що тягне до чесноти – добре. В іудаїзмі інакше. В іудаїзмі то, що тягне людину до пороку, дає можливість жити. Якщо немає «йецер», не буде продовження (похоті), якщо не буде користі, то не буде змагання. В іудаїзмі немає можливості створення ідеального суспільства, адже немає можливості створення людини без поганого ухилу [106]. Відповідно до єврейської традиції, гарний ухил з'являється з 13 років, коли людина стає повнолітньою і може керуватися Торою. До цього у людини – поганий нахил. Таким чином, Тора – це засіб подолання «йецер», вона очищує людину, і тому в каббалістичному іудаїзмі існує думка, що в майбутньому світі Тора буде іншою або її не буде зовсім.

Що поєднує вищі рівні душі з фізичним тілом, створеним з «пороху земного»? У відповіді на це питання можна побачити зв'язок іудейської каббали з вченням Платона про ідеї. Каббала стверджує, що весь створений світ влаштований так, що будь-яке матеріальне явище має свій «корінь» десь у вищих духовних світах. Цей корінь «проростає» зверху вниз і спускається зі сходинки на сходинку – по міріадах сходинок, – поступово «втілюючись», поки не виявляється в самому нижньому з світів матеріально, в формі конкретного явища або події. Ці велетенські «сходи», що спускаються в наш світ, правильніше уявити собі у вигляді ланцюга, кожна з ланок якого пов'язана з тою, що вище, і з тою, що нижче.

У ланцюзі верхня частина кожної ланки заходить вище нижньої частини ланки попередньої, а її нижня частина опускається нижче верхньої частини ланки наступної. Так, на стику кожних двох ланок, утворюється «посередник», що поєднує в собі низ вищої ланки і верх нижчої ланки. Весь спадаючий ланцюг можна уявити як причинно-наслідковий зв'язок (в якому кожний наслідок перетворюється на причину нового наслідку). Це відноситься і до світів, і до сфірот в кожному з них, і до душ, і до рівнів кожної окремо взятої душі. Так, нешама і руах з тілом поєднує нефеш. Для з'єднання нефеш з тілом служить нефеш іншого роду: душа, що оживляє тіло, яку називають «вітальною», або «земною», «тваринною». Вона є тим

посередником, завдяки якому вища, божественна душа отримує здатність «одягатися» в матеріальне тіло людини.

Отже, душа людини складається з п'яти рівнів, кожен з яких теж є душею, і тому Зоар нерідко говорить про те, що у людини п'ять душ. З тієї ж причини Зоар розглядає нефеш двояко: і як аспект вітальної, або тваринної душі, і в аспекті душі божественної: «Є нефеш – і нефеш. Є душа природно-вітальна: вона – колісниця для Божественної душі. Можливо, людина жива, проте, немає в неї Божественної душі: жива вона тільки завдяки своїй вітальній душі; коли ж вона удостоїться, буде випромінена в нього Божественна душа (нефеш), а якщо удостоїться ще більше – випромінять в неї Божественну нешому» [Цит. за: 308].

Є ще один посередник між духовним і матеріальним. З одного боку, він – сила тонша і духовніша, ніж вітальна душа, з іншого – більш відкрита і відчутна. Це – целем, «<Божественний> образ» (див. Береш, 1: 27). Каббала Арізаль бачить в ньому світло, що приходить з вищих ступенів Божественного. Однак, погляд раббі Моше Кордоверо ближче до буквального змісту слів Зоар. «Целем, – пише Радак, – це щось четверте: чи не нефеш, чи не руах і не нешама. Однак, він має здатність відкриватися в більшій мірі, ніж вони, аж до того, що є благочестиві люди, які отримують його ще в цьому світі» [308].

У кабалі Кордоверо целем – щось на зразок духовної матриці тіла: його духовний образ, одягається в фізичну плоть. Раббі Ішай Горовіц, автор славетної «Шней лухот ха-брит» («Дві скрижалі заповіту», 1649 р., Амстердам), прямо називає целем «духовним тілом». Це поняття змикається з тим уявленням, яке сучасні окультисти і теософи позначають поняттям «астральне тіло», адже целем – це надзвичайно тонка енергія, що несе в собі відображення будови тіла і є посередником між фізичними силами і вищею душею.

Однак, і ця відмінність є принциповою в контексті нашого дослідження, в іудаїзмі отримання того чи іншого рівня святості душі, в кінцевому підсумку,

залежить не від зусиль людини, а від волі Всевишнього удостоїти людину цим даром. Праведне життя можливе на будь-якому рівні, але перехід між ними – повністю в Божественній волі. «... у самого простого і неосвіченого єврея, що не удостоївся, згідно кабалі Рамака, ні руаха, ні нешама, ні, тим більше хаї і йехіди, можуть бути прекрасні риси характеру і здібності до осягнення глибин Тори, а головне – бітул, беззаперечне підпорядкування волі Всевишнього. ... Коли йдеться про певну людину, що удостоїлася Божественної душі нефеш (сутність якої – мова), не мається на увазі, що вона отримала лише здатність говорити. Мається на увазі, що вона – її головна якість, і саме – через мовлення вона виявляє інші сили своєї душі: і емоції, і знання, і свою мудрість, і волю. У людини ж, яка удостоїлася Руаха, головне – емоції: і мова її, і вся поведінка, і образ пізнання, і мудрість, і воля – все просякнуте емоціями. Коли ж людина удостоюється нешама, її мова, її емоції та її поведінка визначаються розумом, спрямованим на пізнання Божественного» [Цит. за:308].

Підсумовуючи роздуми про досконалу людину в іудаїзмі, єрусалимський дослідник Менахем Яглом зазначає: «... в рамках єврейського традиційного мислення поняття «досконалість» в принципі не застосовується до людини, але може бути осмислене в якості мети людського існування». Досконалість недосяжна, але і прагнення до неї зупинити не можна, бо воно притаманне природі людини. Цей трагічний парадокс знімається хасидською «хохмою» (з івриту хохма перекладається як мудрість): сама цілісна річ в світі – це розбите єврейське серце [254].

Християнство, на відміну від іудаїзму, створило найрозвинутішу антропологію. С. Хоружий виокремлює такі її загальні риси:

1) онтологічна структурованість: у християнській антропології не йдеться про єдину природу (спосіб буття). Людина визначається не тільки заданою природою, в якій вона перебуває, але також ставленням до іншої природи (Божественної). Поряд з цим, однак, має місце

2) онтологічна цілісність, холізм: людина, будучи складною в своїй сутності, – в буттєвій долі і ставленні до Бога є єдиним цілим;

3) онтологічний телеологізм і динамізм (процесуальність): християнська антропологія говорить про буттєве призначення людини, яке повинне досягатися;

4) онтологічна свобода: людина має вибір прийняти та виконувати або не виконувати буттєве призначення;

5) відкритість в мета-антропологічний (есхатологічний) горизонт: виконання буттєвого призначення тягне за собою онтологічну трансформацію, подолання кордонів наявної («занепалої») людської природи. Антропологія Православ'я передає це подолання концепцією обоження; проте конкретний образ його характеризується лише в особливому есхатологічному дискурсі, норма якого позначена в Новому Завіті: «Ще не виявилось, що ми будемо. Та знаємо, що, коли з'явиться, то будем подібні до Нього». (1 Ів. 3: 2) [304]. Принциповим для християнської антропології, побудованій на онтології, яка увібрала в себе модель онтологічної розщепленості Платона є те, що Бог може з'являтися в цьому світі, але онтологічний статус його – тварне буття, пошкоджене первородним гріхом, отже, ущербне. Досконалість в ньому неможлива і є атрибутом Бога.

Як зазначає М. Гайдеггер, «Буття як ідея тим самим відразу переміщається вгору, в надчуттєве місце. Провалля, *χωρίσμός*, розверзається між суцим тут, внизу, яке є лише видимість, і дійсним буттям десь там, вгорі, те провалля, де згодом оселяється вчення християнства, переосмисливши те, що внизу, як тварне, а те, що згори – як Творця» [294]. Наслідком такої онтологічної установки є психофізичний дуалізм тіла й душі (Платон, Р. Декарт тощо), притаманний європейській філософії.

В контексті нашого дослідження це означає, що досконалість є атрибутом лише божественної сторони буття, тому єдиним засобом досягнення людиною досконалості є «преображення» своєї емпіричної природи, або ж відмова від неї шляхом пригнічення в собі природнього, тваринного початку, та розвитку духовного.

Теологічні витoki християнського розуміння сутності перетворення сягають Халкідонського догмату (451 р.) про з'єднання в Боголюдині Ісусі Христі двох природ (Божественної і людської) в одній особі. Разом з тим, Григорій Палама відзначав в Омілії на Преображення, що в перетворенні Христа зміна відбулася саме з учнями, які благодаттю досягли «втілення почуттів» [134]. Важливим для практики удосконалення людини в християнстві є те, що перетворення тварної природи відбувається не в трансцендентному, а в земному бутті. Цілісний образ мета-антропологічної реальності, який постав при перетворенні на Фаворі, став джерелом, прикладом і орієнтиром пошуків – моральних, онтологічних, антропологічних, історіософських, – пов'язаних з передбаченням майбутньої долі людства; виявив ресурси людської природи.

Онтологія християнства зумовлює й стратегію удосконалення людини, яка передбачає, за С. Хоружим, «відмову, заперечення «мирської стихії» – звичного й загальноприйнятого укладу, життєвих правил, цілей і цінностей... Незалежно від того, пов'язується шлях Подвигу лише з чернецтвом чи ні, він завжди мислиться як виключення й виключність ... Шлях Подвигу – створення специфічного способу існування, призначеного лише для подвижників і опозиційного до звичайного, «мирського» існування» [304]. Як зазначав В. Лосський, все християнське богослов'я є лише засобом, сукупністю знань, кінцевою метою якої є «з'єднання з Богом, або обоження» [135]. У візантійському богослов'ї було розроблено «дві напутні підпори світу долішнього і вишнього: метексис і синергія. Де метексис – проникнення Божественної енергії благодаті, любові в світ у зливанні верхнього світу з природою, соціумом. Синергія – здатність людини до сприйняття божественної енергії.

Йдеться про поєднання, синтез ідеального та реального, доконечного сущого й профанного. Володіючи свободою волі, людина може реалізувати, чи занедбати даровану Богом благочинність, натомість отримуючи кару, чи корону безсмертя, торуючи свій шлях до антропоцентричного Логосу, гармонії та досконалості, де панує не страх Божий, а співдружність співмірних іпостасей

єдиного Суцього» [209]. Оскільки аналіз християнської антропології не є метою нашого дослідження, ми обмежимо розгляд дискурсу удосконалення природи людини аналізом найпотужнішої, на нашу думку, його парадигми – ісіхазму. Ідея теозису, обоження людини, розроблялася й католицизмом (зокрема, Майстером Екхардом), її можна навіть експлікувати в ранніх творах М. Лютера, але найбільшу «питому вагу» вона набула в православній традиції. Саме тому ми проаналізуємо саме ісіхастську доктрину обоження людини в контексті дослідницьких завдань дисертації.

Тезу про обоження людини чудово висловив у II ст. св. Іринеї Ліонський: «Христос Ісус став сином людським для того, щоб людина стала Сином Божим» [77]. Але у того ж Іринея в його вченні про «рекапітуляції» шлях людської природи, спокутуваний Христом, малюється у властивій платонізму циклічній парадигмі, як шлях повернення до початкового неущербного стану.

В ісіхастській традиції аскетична практика передбачає особливі вимоги, оскільки її мета і сенс є онтологічними: спрямовуючи людину до обоження, вона торкається фундаментальних предикатів людського існування, самого роду буття людини.

Хоча обоження й передбачало єднання людини з Богом, але, насамперед воно передбачало перенесення на душу таких божественних атрибутів як безсмертя, блаженство і надлюдська повнота та інтенсивність життя. Шлях до обоження лежав через:

- очищення душі від усього мирського через повне відречення від світу;
- провітлення душі божественним світлом;
- віднайдення містичної досконалості, єднання з Богом та обоження.

У східнохристиянській містиці можна виокремити три течії: споглядальну, яка через містичний гносис досягає спрощення душі та її єднання з Богом (Псевдодіонісій Ареопагіт та його послідовники); аскетичну, що акцентує на любові та відданості богу (Макарій Єгипетський та Симеон Новий Богослов), та синтетичну, представники якої поєднували в своїх

духовних пошуках дві перші течії (Григорій Нисський, Ісаак Сирін, Максим Сповідник та Григорій Палама).

Основними ісихастськими духовними практиками передбачалися:

- «розумна молитва», тобто постійне зосередження та усвідомлене повторення Ісусової молитви: «Господі, Ісусе Христе, Сине Божий, помилуй мя, грішного». Молитовному робленню обов'язково передувала «серечно-розумна» налаштованість «передочікування» іншого, нетварного стану, який є предтечею майбутнього блаженного життя. Преподобний Никифор Усамітненник, автор «Слова про три образи молитви» зауважував: «Це роблення (зберігання серця) деякі з святих отців назвали сердечним мовчанням; інші назвали його увагою; інші – тверезістю і протиріччям (помислам), інші ще – розглядом помислів і зберіганням розуму»;

- «зведення» розуму в серце: навички «стояння розумом в серці» набуваються довгою працею, але саме поєднання розуму з серцем – цілком у волі Божій, воно – дар благодаті. Розум, «влучивши місце серця», молитвою з'єднує розрізнені в людині розумові, душевні і духовні сили й здібності, «обертаючись» в серце, розум очищає серце молитвою і очищується сам, просвічується Божественною благодаттю;

- споглядання світлових феноменів (нетварного Фаворського світла, за Паламою – нетварних божественних енергій): преображення – це підтвердження і того, що Бог є Світло, і того, що Світло це, будучи трансцендентним по суті, як енергія Божа здатне зійти в іманентний світ, і того, що людина в певному стані стає здатною споглядати це нетварне світло і приймати його в себе. «Боговидіння є невід'ємним моментом від обоження, а навіть є одним з його аспектів» [134]

- активне використання методів психосоматичної регуляції (затримка дихання, специфічні пози, візуалізація, зосередження на певних ділянках тіла).

Описання психосоматичних технологій ісихазму знаходимо у настановах монаха Ксерокерського монастиря у Константинополі Симеона (XI ст.): «Зачини двері твоєї келії, сядь у кутку: відверни думку твою від

усього земного, тілесного та швидкоплинного. Потім схили підборіддя твоє на груди і спрямуй чуттєве та духовне око твоє на пупок свій; далі стисни обидві ніздрі так, щоб ледве можна було дихати і відшукай очима приблизно те місце серця, де зосереджено усі здібності душі. Спочатку ти нічого не побачиш, але коли проведеш у такому стані день і ніч, тоді, о диво, побачиш ти те, чого ніколи не бачив, побачиш доволі ясно, що довкола серця твого поширюється божественне сяйво» [Цит. за: 267].

Іоанн Лествичник писав: «Зачиняй двері келій для тіла, двері вуст – для бесід, а внутрішні двері душі для лукавих духів» [75, с. 328]. Таким чином, за преподобним Іоанном, безмовність буває трьох видів: «безмовність» тіла (усамітнення), безмовність вуст (молчальництво) і безмовність душі. Тому деякі подвижники називають Ісихій «священною безмовністю», а ченців, які творять невинну молитву, – священно-безмовствующими.

У богослов'ї Григорія Палами важливе місце займало вчення про Божественні енергії. Воно має перш за все догматичне і віронавчальне значення, але окремі висновки цього вчення прямо пов'язані з ісихастською практикою, або витікають із неї, або обґрунтовують і захищають її. Кінцеве рішення щодо концепції Григорія Палами про розрізнення між божественною сутністю та енергіями, було сформульоване на Константинопольському Соборі в 1351 р. у таких основних пунктах:

- «1. В Бозі існує розрізнення між сутністю і енергіями чи енергією.
2. Божественна енергія є несотвореною.
3. Це розрізнення між несотвореною сутністю й несотвореною енергією в жодному разі не порушує божественну простоту; немає складеності в Бозі.
4. Термін «божество» можна застосувати не лише до божественної сутності, але й до енергій.
5. Сутності належить певний пріоритет, або вищість у відношенні до енергій, в тому сенсі, що енергії походять від сутності.
6. Людина може брати участь в божественних енергіях, але не в божественній сутності.

7. Божественні енергії можуть бути досвідчені людиною у формі світла, яке може бути відчутне очима людини, і є в собі нематеріальне і несотворене» [397].

У творчості Григорія Палами простежуються три ступеня на шляху зростання людини, її Богоуподібнення: подвиг, блаженство, святість. Благодать обоження перевищує природу... і за її посередництвом Бог в усій своїй повноті переміщується у тих, хто цього достойний. Так і святі перебувають в Бозі вповні і взамін отримують найвищу нагороду – самого Бога. Він з'єднаний з ними, як душа з'єднана з тілом, вважає їх своїми власними членами і повинен мешкати в їхньому тілі через ізостатичне усиновлення, через дар і благодать Святого Духа [176].

Св. Іоанном Лествичником (VI–VII ст.) була розроблена духовна практика, яка нагадувала поступове, ніби по сходинках сходження людини до Бога, а твір, в якому вона була описана, має назву «Лествиця». Кожна з 30 глав «Лествиці» описує окрему сходинку на шляху до справжнього Богоспілкування. З тих пір ісихасти часто описують духовне сходження як поступове підняття людини ніби по драбині до Бога. Кількість сходинок не є принциповою, але подолання кожної з них знаменує конкретний етап опанування людиною власними пристрастями та певну трансформацію особистості, що має велике значення в містичній практиці ісихастів.

Ісламська релігійна антропологія не знає християнського дуалізму буття й жорсткого протиставлення Божественного та тварного. «Для ісламської культури характерна онтологія, в якій представлена модель реальності, де відношення між абсолютним трансцендентним початком і світом не є відношенням взаємовиключних протилежностей, а є відношення їх взаємної обумовленості («[Бог] – перший і останній, явний і прихований (Коран, 57: 3, К.)» [166]. Як вказує І. Насиров, «вже ранні суфії вважали, що прагнення людини вийти за межі свого буття зовсім не слід трактувати як прагнення людини «перевершити» свою «занепалу» емпіричну природу заради досягнення досконалості, або «обоження», як це розуміється в християнському аскетизмі» [166].

В ісламській релігійній антропології людина створена за образом Бога. Однак, є образ, «сура», але немає подоби, вона неможлива «... Дав вам образ і прекрасно влаштував ваші образи» (Коран 64: 3). Або в іншому місці: «О людино, що спокушає тебе в Господі твоєму щедрому, який створив тебе, вирівняв і змішав, в такому вигляді, як побажав, тебе влаштував!» (Коран 82: 6-8). В ісламі відтворюється неоплатонічна схема, тобто матерія – це результат еволюції духу. В ісламі відсутня ідея первородного гріха, Адам був прощений Богом. Це зближує іслам з іудаїзмом. Людина народжується чистою. Вона безгрішна, а шлях досконалості людини безмежний. Але в Корані є вказівка на те, що людина схильна до зла; вона не зла по своїй природі, але закон і релігія потрібні для того, щоб людина не розвивала цю схильність. Іслам, на відміну від християнства, не є «культурою провини» (guilty culture). Мусульмани відчують не вину, але «сором» (shame culture) за негідну поведінку [324].

В ісламській духовній традиції ми виділяємо три джерела експлікації ідей удосконалення людини:

- богословська, екзегетична традиція (тлумачення Корану), стандартне мусульманське богослов'я, калам;
- корпус еллінізуючих філософських текстів так званих східних перипатетиків;
- корпус містичних текстів суфіїв, представлений не тільки теоретичними трактатами, а й поезією.

Якщо в християнстві ми говоримо про теозис, боголюдство, то для ісламу можна казати про певну форму людинобожества. У мусульманській літературі це не виражено експліцитно.

Мусульманська філософія тяжіє до аристотелівської концепції раціоналістичної людини. Корпус містичних текстів містить послідовно розроблену концепцію досконалої людини (Інса аль-каміль), яка практикує пряме інтенсивне бачення Бога, людина зливається з Божеством. В ісламі існує теологія досконалої людини, яка імпліцитно простежується з IX ст. і детально розроблена в працях арабського містика з Іспанії аль-Арабі.

Згідно теології досконалої людини, існує близько 356 святих людей, які поділяються на 7 розрядів. Найголовніший – це перший розряд. Якщо імена 355 можуть бути відомі, то ім'я досконалої людини невідомо нікому. Якщо хтось із попереднього розряду вмирає, то з іншого розряду вибирається людина, що його замінює. Досконала людина всеведуща, не пов'язана з матеріальними обмеженнями, вона пересувається як птах, думка і світло. Вона повідомлена про задуми Бога, оскільки постійно перебуває в Бозі. У той же час вона безсила, адже нічого в цьому світі змінити не може. Вона – спостерігач. Богослов'я досконалої людини говорить про те, що досконала людина і є сенсом творіння. Бог створив людину для служіння, це кінцевий плід всього творіння. Світ створений для забезпечення життя людства, а людство створене для того, щоб забезпечувати існування досконалої людини. Досконала людина виконує кінцеву функцію людини: споглядає, любить Бога і знаходиться всередині Бога [324].

Східні перипатетики аль-Кінді, аль-Фарабі, Ібн-Сіна (Авіценна), Ібн Туфейль, Аверроес, які сприйняли й розвинули античні уявлення про морально досконалу особистість, «виробили глибоко раціоналістичний образ духовної досконалості, розуміння його як системоутворюючого елемента творіння – як сили, що зв'язує мікро- і макрокосм» [65, 215]. Східні перипатетики вплинули й на розвиток суфізму. Відомий дослідник арабомусульманського Сходу Є. Фролова небезпідставно стверджує, що східний перипатетизм є певною мірою світською, відмінною від релігійної думки філософією, «фалсафа» [268, с. 142]. «Зі східно-перипатетической думкою пов'язаний пошук суспільного ідеалу, здатного вирішити основні соціальні та інші суперечності епохи, уявити раціоналістичний ідеал устрою держави, заснованої на засадах морального вдосконалення, справедливості й загального блага» [208, с. 186].

Н. Сейтахметова зазначає, що «ідея досконалості включається в поняття інсанійя – людяності і набуває значення морального вдосконалення. У містичному вченні Сходу – суфізмі, з'являється термін ал-Інса-ал-Каміл – досконала людина. У фальсафа – «доброчесна людина». У філософській

ліриці Сходу: «людина-стоїк», «людина-скептик», досконалість якої полягала в трагічній мудрості» [208, с. 195–196]. В арабо-мусульманській філософії «досконала людина» – Інса ал-камил, в суфізмі досконалу людину ще називають «ідеальний юнак» – адаб.

Якими ж якостями повинен володіти ал-Інса-ал-Каміл щоб досягти цього звання?

На середньовічному арабо-мусульманському Сході людина готувала себе до вічних радощів, заслужених за добрі дії в цьому світі. «Земне життя – лише гра й забава, майбутнє житло краще для тих, які богобоязливі», – вчить Коран» [204, с. 83]. Поняття загробного воздаяння створює в арабській культурі основу для становлення індивідуальної свідомості. Це відображено в деяких аспектах вчення суфіїв, які проповідували ідею внутрішньої свободи людини, володіння якою є підставою для розвитку самосвідомості й особистості. Досконала людина, вважали східні перипатетики, буде завжди творити милосердя, добро, справедливість, навіть тоді, коли це може завдати їй тимчасовий збиток. Головний сенс життя досконалої людини полягає в гідній підготовці до зустрічі з Аллахом, адже тільки він може дати людині справжню винагороду за благочестиве земне життя. Найважливішими якостями досконалої людини повинні бути: милосердя й благородство, добротність і справедливість, смиренність й терпимість, відповідальність, старанність та чуйність.

Розвиток особистості людини проходить два етапи: смертний і безсмертний. Основою смертної особистості людини є її смертний розум – ментальне тіло людини, яке припиняє існування разом з фізичним тілом. Основою безсмертної особистості людини є Душа – безсмертний розум людини. Основа її безсмертя формується спільною дією людини та її Вчителя. Основне та єдине важливе завдання людини в її земному житті – формування своєї безсмертної Душі й переведення своєї особистості в безсмертя. Вершиною вдосконалення безсмертної особистості людини є досягнення можливості індивідуального спілкування з Першосущім.

На думку Дж. Трімінгема, спочатку суфізм, при всіх відмінностях між його адептами, був практикою прямого спілкування з Богом [240, с. 5]. Один зі стовпів раннього суфізму, Абуль-Касім аль-Джунайд говорив, що «суфізм полягає в тому, щоб ти був із Богом без сполучної ланки ...» [71, с. 231]. Складність феномена суфізму (тасаввуф) в тому, що він є сукупністю численних релігійно-філософських та етичних вчень і практик. Основа суфійського світогляду – ідея про містичне пізнання Бога та особлива концепція морального вдосконалення людини, пов'язана з проповіддю аскетизму й відмови від мирських благ. Суфійським філософом ал-Кунаві трактується вчення про «п'ять рівнів» буття, які він об'єднує в три фундаментальні страти: невидиме – Бог, видиме – світ, людина і онтологічні рівні: рівень прихованого – Батін, рівень явного – Захір, між цими двома рівнями існує середній рівень, що синтезує обидві сторони, їм є досконала людина [68, с. 95–96].

Незмінні теоретичні установки, притаманні суфійському рухові: це – концепція шляху (Тарік), і поняття святості (вілайя). Уже в XIV–XV ст. сформувалися жорстко організовані містичні ордени (таріка), відносини в яких будувалися на зв'язку між наставником (Шайх, Муршід) і послухником (муріди – «мюрід»). Ієрархія всередині суфізму базувалася на підпорядкуванні наставникам-шейхам учнів. Головне тут – те, що проходження шляху здійснюється муріди власними зусиллями за допомогою Муршід-наставника. Це – шлях безперервного вдосконалення й покращення себе, шлях руху до Першосущого і осягнення таємної істини, шлях загальної єдності-таухід і духовного безсмертя. У рамках проблеми вдосконалення з'являється теорія «му'алім ва таліб» – «Учитель – Учень». Ця проблема виникає з священних текстів Корану, де заклик: «читай» до пророка Мухаммеда вже спочатку визначав відносини «Учитель – Бог, Учень – людина». Суфії розвинули це вчення в рамках ірраціонального мислення. Досконалість розумілася як набуте, повне знання про все суще, і, більш того, досконала людина володіла таємним знанням, недоступним звичайній людині (статусом «каміл» володів, наприклад, суфійській учитель)» [208, с. 211].

Щоб стати досконалим, потрібно побачити Істину і, отже, наблизитися до Першосущого. Тому за допомогою духовного шляху – таріката – відбувається трансформація чуттєвого й мислячого «Я» в щось Божественне: «Мета суфізму – культивування Досконалих істот, які є дзеркалами, що відображують Божественні Імена та Атрибути» [171, с. 14]. Адже в суфізмі тільки той, хто подолав тарикат повністю і є досконалою людиною. Як стверджує І. Шах в книзі «Суфізм»: «... будучи свідомою й живою діяльністю, суфізм не пов'язаний із застарілими або безплідними традиціями. Будь-який з нині живих суфіїв уособлює всіх суфіїв минулого й майбутнього. Певна кількість бараки є в наявності завжди, і безсмертна традиція не збільшує цю кількість, яка залишається постійною» [322, с. 109]. Термін «барака» спочатку позначав «зустріч», але барака має й містичне значення, яке допомагає проникати в справжню суть речей, передану безпосередньо Учителем Учневі – для опису цього стану більш підходять поняття гіпнозу й телепатичного контакту. Слід також зазначити, що барака не піддається впливу неосвічених і неписьменних людей.

На духовному шляху суфія розрізняються два типи містичних станів: більш стійкий, стабільний, що досягається зусиллями самого мюрида-суфія і контрольована ним – макам (стоянка) – це якраз те, що потрібно знайти. «Перш ніж учень спіткає сенс вчення, він повинен з особливим терпінням знайти сенс кожної маками. Маками виступали як шлях відкриття в собі, прояснення для свідомості несвідомих онтологічних структур, з яких народжується самосвідомість» [208, с. 72–73].

Джерелом Істини ставав наставник, який в ідеалі був Досконалою людиною – втіленим пророком Мухаммадом. І звернення до Істини означало звернення до наставника. Таким чином, Мухаммад удостоюється споглядання лику Первосущого. Три вищих таріката утворюють щабель фана – перша стоянка над Брамою; друга – стоянка досконалої людини, набуття всією своєю душею статусу досконалої людини, що означає вихід на рівень Мухаммада і, нарешті, третя стоянка – це передуюча всьому духовна реальність [171, с. 91–96].

У концепції досконалої людини Ібн-Арабі здійснена мета творіння, «світ перебуватиме завжди, поки в ньому є досконала людина», вважав філософ, а також він допускав, що святі досконалі люди можуть отримувати одкровення, що не містяться в Корані. На вершині ієрархії святих стоїть досконалий містик, в якому повністю проявлена реальність Мухаммада. Шлях до досконалості, за Ібн-Арабі, охоплює три подорожі людини:

- від Першосущого через різні світи в світ земний, його роблять всі люди без винятку;
- духовну подорож до Першосущого;
- нескінченну мандрівку в самому Першосущому, що не має кінця, вічну мандрівку, яку дано досягнути лише досконалий людині [216, с. 124].

Вільям К. Чіттік вказує: «Практична або діяльна (амалі) сторона суфізму цілком орієнтована на реалізацію стану одвічної досконалості, який дан тільки досконалий людині» [353, с. 138].

Як слушно зазначає Ю. Семчук, порівнюючи практики ісихазму та суфізму, «накопичений духовний досвід релігійних містиків знайшов символічний вираз у трьох основних спрямуваннях до Останньої Реальності: «вічного мандрівника», «стражденного обранця», «знеможеного боголюбця». У першому випадку шлях містика зведений на безвік прощі, у другому – жаданого очищення через життєві незгоди, в останньому – солодкій млості любовних поривань єднання з Суцим» [209]. Уявлення про досконалу людину і шляхи удосконалення людської природи авраамічних релігій є базою для формування альтернативних щодо них антропологічних побудов New Age, адже вони є основою антропологічних уявлень європейської цивілізації.

2.2. Шляхи удосконалення природи людини в східних релігійних традиціях

Індійська релігійно-філософська традиція розробила класичні системи духовних практик удосконалення людини. Поставивши собі за мету пошук

шляхів звільнення людини від вічного перебування в «колесі перероджень» (сансара), представники різних шкіл класичної індійської філософії розробили різні способи звільнення людини з полону тілесності. Розглянемо найвідоміші з них, що вплинули на формування сучасних неортодоксальних концепцій удосконалення людини в антропологічних доктринах New Age.

Філософська система санкх'я і заснована на ній філософська система санкх'я-йога, незважаючи на досить співзвучне світорозуміння, по-різному уявляли метод звільнення духу. Санкх'я таким методом вважала духовне пізнання. Однак класична індійська йога, тобто санкх'я-йога Патанджалі-Вьяси, вважала методом звільнення практику активних духовних зусиль і зосередження (дисципліни) свідомості. Ідеологія звільнення санкх'ї отримала своє подальше відображення в системі Джнани-йога («йоги пізнання»). А ідеологія і принципи звільнення санкх'я-йоги є основою класичної індійської раджа-йоги («царственої йоги»). Ми вважаємо, що не слід занадто протиставляти ці два методи звільнення, так як вони насправді пов'язані між собою тісніше, ніж це здається на перший погляд. Разом з тим, в теоретичних цілях слід враховувати, що класичні санкх'я-йога і раджа-йога в якості методу звільнення припускають духовну практику дисципліни свідомості, в той час як системи санкх'я і Джнани-йога роблять ставку на духовне знання.

Звільнення свідомості (духу) в класичній індійській йозі сприймалося в якості головної духовної мети, сенсу життя і морального обов'язку людини. Цій меті повністю була підпорядкована як філософська доктрина, так і практика класичної санкх'я-йоги. Головне в досягненні звільнення – це позбавлення від «насіння афектів свідомості». При усуненні афектів знищується корінь карми, роз'яснює Вьяса, і мудрець досягає звільнення ще за життя [105, с. 197]. У майбутньому він уже не буде пов'язаний зі світом матеріальних форм, адже позбавив свою свідомість від помилкових ідей та уподобань, що формують карму.

У головному трактаті цієї філософської школи – «Йога-сутрі», проблема звільнення є наскрізною і досягає кульмінації в заключній

четвертій частині манускрипту Патанджалі. У відомому трактаті середньовічного філософа Вьяси «Йога-бхаш'я» тези Патанджали роз'яснюються й коментуються.

Суб'єктом звільнення в класичній йозі є зовсім не особиста людська свідомість, а її трансцендентне джерело – Вселенська Свідомість або Світовий Дух (Пуруша). Він позбавляється матеріальної залежності й зв'язку з особистими людськими свідомостями (індивідуальними душами), які в матеріальному світі виступають знаряддями отримання життєвого досвіду Вселенської Свідомості. Звільнення досягається через усунення афектів свідомості та їх психічних слідів, які (якщо вони є) формують карму.

Способами усунення афектів свідомості та їх психічних слідів є духовне знання, йогічна практика й безпристрасність. Головними етапами духовної практики класичної йоги, або сан'яма вважаються:

- концентрація, або фіксація свідомості на зовнішньому об'єкті або тілесному, можливо, внутрішньому, локусі:

- сфокусованість свідомості на спогляданні, або власне споглядання, дх'яна;

- йогічне зосередження, самадхі: «коли споглядання виявляється лише як форма споглядаємого, будучи як би позбавленим власної форми ... і досягаючи повного розчинення у внутрішній сутності споглядаємого» [105].

У самадхи у адепта «досконалі» або паранормальні засоби сприйняття.

Людина, яка не досягла провітлення й не знає своєї сутності, завжди розрізняє світ «Я» і світ «не-Я» та вірить в існування своєї неповторної індивідуальності. Людина ж, яка пізнала атман, стає єдиною з абсолютним, і будь-яке уявлення про себе як про его назавжди покидає її. Шанкара пише про це так: «Як [приймають іноді] пень за людину, так в омані бачать в Брахмані [індивідуальну] дживу; коли ж виявлений справжній образ дживи, в цьому [Брахмані джива] зникає. Знання, що виникло від розуміння природи дійсного, миттєво кладе кінець незнанню, [що корениться в поняттях] «я» і «моє», як [сонце, що зійшло] – пошукам дороги та іншим [блуканням]. Всепостигаючий

йогін бачить оком знання весь світ в собі, і все – як єдиний атман. Воістину, весь цей світ – атман; немає [нічого], відмінного від атмана; подібно до того як горщики та інше [начиння] суть глина, [просвітлений] бачить все, як власний атман. Звільнена джива, знає це, залишає властивості колишніх упадхі і стає по природі буттям, думкою, блаженством» [321, с. 580–581].

Отже, класична йога розуміє звільнення як досягнення повної відокремленості духовної свідомості Вищого Я від свідомості особистого его – тобто Нижчого Я. Вище Я – це Вселенська Свідомість або трансцендентний Глядач. Розуміння відмінності між ним і особистою свідомістю, вважали філософи-йоги, відокремлює Дух зі світу матеріальних форм і особистих его. Індивідуальна свідомість, стверджує Патанджалі, існує не для себе, а для Вселенської Свідомості – для Її життєвого досвіду і для Її звільнення. Коли йог у результаті практики й духовних роздумів починає усвідомлювати цю істину, він перестає думати про себе як про певну відокремлену живу істоту, що володіє тілом, почуттями, думками й особистою свідомістю. Він розуміє, що суб'єктом досвіду та звільнення є Світовий Дух – Вселенська Свідомість, а його особиста свідомість (Нижче Я) виступає лише засобом або проміжною ланкою в великому космічному бутті Світового Духа [105, с. 195–196]. Індивідуальна свідомість у філософії йоги має суб'єктно-об'єктну природу – діалектичну подвійність, феноменальну властивість подвійного духовного дзеркала, яке дозволяє Вселенській Надсвідомості встановлювати зв'язок з природною реальністю і, разом з тим, не розчинятися в ній.

Коли розумна істота усвідомлює цю таємницю свідомості і ціною духовних зусиль відокремлює надособистісний аспект свідомості від особистого, – тоді пута матеріальної залежності починають слабшати, і людський дух спрямовується до абсолютного інобуття. Це і є велике звільнення – позбавлення від замкнутості індивідуальної свідомості, від ланцюгів карми та ілюзій мінливого матеріального існування. Звільнення свідомості в класичній йозі – це шлях духу в іншу реальність, яка існує поза

часом і простором обмеженого природного світу. Це повернення до витоків Абсолютного духовного Буття.

Вказуючи «істинне знання» як засіб звільнення, Вьяса не стає на філософські позиції системи санх'я. «Істинне знання» їм розуміється як «непохитне осягнення, що розрізняє», тобто знання про відмінності особистої та Вселенської свідомості – об'єкту і суб'єкту досвіду [105, с. 134]. Але таке знання з'являється не саме по собі, а в процесі усунення «нечистоти свідомості» (тобто її недосконалості) допоміжними засобами йоги [105, с. 135]. Для Патанджалі, Вьяси та їх послідовників очевидно, що особливий стан свідомості, який веде людський дух до звільнення, є наслідком наполегливої практики йоги.

Допоміжними засобами на шляху вдосконалення людини вважаються вісім ступенів практичної йоги, які є спільними для більшості шкіл Ведичної та індуїстської думки й практики, вони згадуються ще в «Пуранах» і «Махабхараті». Патанджалі дав класичне формулювання восьмеричної (аштанга) системи йоги, надаючи особливого значення інтегральному духовному розвитку, що складається з дисциплін етики (Яма та Ніяма), пози (Асана), дихальних вправ (Пранаяма), контролю почуттів (Прат'яхара), концентрації (Дхарана), медитації (Дхіана), і осягнення (самадхі). Перші п'ять з них називаються бахіранга і є «зовнішніми засобами» йоги. Наступні три називаються антаранга і є «внутрішніми засобами» йоги. Перші п'ять лише побічно сприяють цілям йоги. Вони виконують підготовчі функції етичного, фізичного й психофізичного характеру. Останні три – це прямі засоби або фактори здійснення цілей йоги. Їх об'єктом виступає те, що є головним об'єктом йоги – свідомість або психічний світ.

Внутрішні засоби йоги допомагають розвинути зосередження (дисципліну) свідомості. Воно підпорядковується контролю духу й стає його інструментом. Припинення безладної діяльності свідомості через практику й безпристрасність в йозі називається свідомим зосередженням. Тому що воно, на думку давніх йогів, супроводжується такими аспектами свідомості, як

вибірковість, рефлексія, блаженство й самосвідомість [105, с. 94]. Крім свідомого, існує більш високий вид зосередження – несвідоме зосередження. Воно передбачає повну зупинку діяльності свідомості, коли залишаються тільки несвідомі психічні імпульси (санскари). Вьяса пояснює, що методом досягнення несвідомого зосередження є вища безпристрасність. Психотехнічна практика роботи свідомості з об'єктом в якості опори свідомості тут вже не може допомогти. Опорою несвідомого зосередження не може бути об'єкт, що має предметні властивості. Це може бути тільки причина зупинки діяльності свідомості, в якій немає ніякої предметності.

Метод досягнення несвідомого зосередження в класичній йозі спирається на п'ять основних елементів – віру, енергію, пам'ять, споглядання і мудрість. Віра, що розуміється як ментальна визначеність або ясність, породжує внутрішню силу – психічну енергію. Розвиток психічної енергії дає зміцнення пам'яті про об'єкти. Пам'ять про об'єкти породжує незворушність і сконцентрованість свідомості. Сконцентрованість свідомості відкриває світ вищої мудрості. Таким чином, застосовуючи зазначені елементи методу й прямуючи до безпристрасності як цілі, йоги розвивають несвідоме зосередження [105, с. 95]. Одним з найзагадковіших питань практики йоги, як і протягом багатьох століть, залишається питання про так звані сиддхи – паранормальні сили, які в трактатах класиків йогичеської філософії Патанджалі і Вьяси називаються «набутими здібностями».

Репертуар «досконалих здібностей» в йозі вражає обсягом, декларованою всебічною повнотою подолання пут тілесності й простору-часу. Зі сприйняттями тут пов'язані не лише названі здібності. Стверджується, скажімо, і екстеріорізація перцепцій: «Внаслідок осягнення образу дії своєї свідомості, йогін, «вилучаючи» свідомість з власного тіла, «поміщає» його в інші тіла, а за «переміщеною» свідомістю слідує і органи чуття.

Подібно тому, як бджоли летять слідом за маткою й сідають, коли сідає вона, так і органи чуття слідує за свідомістю, коли вона входить в інші

тіла » [105]. Підкреслимо, що «досконалі, або паранормальні здібності виникають на основі звичайних здібностей органів почуттів» [174], але, все ж «залишається неясним, що таке здібності «божественного дотику» і т.п. – чи це чуттєве осягнення божественних космічних сфер (тобто п'ятерічніе небесного світу), чи набуття точного чуттєвого апарату, який уподібнює йогіна богам» [174].

Проте, для авторитетів філософії йоги та знаних науковців від легендарних Аватара Крішні й ріші Патанджалі до філософів-реформаторів Рамакрішні і Вівекананди володіння паранормальними силами ніколи не розглядалося як спеціальна мета практики йоги, заради якої і застосовується весь арсенал методів духовного саморозвитку. Зокрема, Патанджалі в «Йога-сутрі» та Вьяса у «Йога-бхашья» описують і коментують «досконалі здібності» лише остільки, оскільки це необхідно йогу, який природним чином, в практиці стикається з проявом невідомих для нього сил і можливостей. Прикладне їх використання в класичній індійській йозі регулюється етичними принципами і, в підсумку, спрямоване на звільнення як вищу духовну мету йоги або, в крайньому випадку, на необхідну допомогу живим істотам. Демонстрація сіддхи на публіку в класичній та буддійській йозі не заохочувалася, більш того засуджувалася. «Не показуйте перед мирянами, – закликав Будда своїх послідовників-ченців, надприродну владу сіддхи. Ті, хто роблять це, винні в злому вчинку» (Віная, II, 112). Для цього є ряд причин.

Поява сіддхи в процесі духовної практики зовсім не означає досягнення звільнення як надзавдання, хоча й вказує на ослаблення влади матерії. Однак, якщо подвижник спокушається набутою новою здатністю, то він ризикує ухилитися від духовного шляху в сторону різних побічних феноменів. У цьому полягає підступність сіддхи – ілюзія переваги над звичайними людьми може відвести йога від звільнення на стежку пересічного факірства. Подібні ухилення в історії йоги добре відомі. Друга причина, ймовірно, полягала в можливості отримання деяких сіддхи без будь-якого духовного вдосконалення в силу певних (медіумічних, психічних) особливостей

організму або технік штучної стимуляції чакр. Отже, над-здібності не гарантують людині досконалості, а постають спокусою на шляху духовного самовдосконалення практикуючого йога.

Йога і буддизм є спорідненими традиціями, що еволюціонували в рамках духовної культури Індії. Вони користуються однаковими філософськими термінами й слідують схожим принципам і практикам. Однак, існують відмінності між цими двома системами духовного вдосконалення людини, які історично завжди зберігали їх окремо як різні духовно-практичні традиції.

Основні відмінності між цими двома системами полягають в їх концептуальних побудовах і в способі практики. Йога стоїть на таких фундаментальних положеннях, як уявлення про вічне, незмінне Я (Пуруша), про Творця (Ішвара), і Верховний Брахман. Буддизм заперечує ці онтологічні принципи, вважаючи їх лише творіннями самого розуму. В цьому відношенні школа йоги є більш ідеалістичною, а школа буддизму – більш феноменологічною [312]. Якщо абстрагуватися від цих онтологічних відмінностей, і йога, і буддизм поділяють однакові базові етичні цінності

Звільнення (просвітлення) є основною, кінцевою метою духовної практики цих шкіл. Однак, ставлення до звільнення в йозі й буддизмі є різним. Буддизм розглядає просвітлення як нірвану, або загасання існування, і розчинення в істинній порожнечі. У йозі звільнення – реалізація нескінченного і вічного Я, справжнє звільнення, або мокша. І обидві ці системи стверджують, що зазначена істина перевершує рамки всіх умоглядних концепцій.

Шляхи вдосконалення людини, запропоновані розглядаємими духовно-філософськими напрямками, мають багато схожих рис. Особливо це стосується останніх стадій Благородного восьмеричного шляху в буддизмі і шляху абсолютного звільнення в йозі, який теж включає вісім ступенів. Останні стадії (стадії споглядання (дх'яни) і зосередження (самадхі) в йозі і стадії правильного мислення й правильного зосередження в буддизмі) ведуть

людину до розвитку її вищих інтуїтивних здібностей, що дозволяють їй безпосередньо споглядати істину й відкрити для себе можливість виходу з колеса сансари. Якщо ж говорити про перші шість ступенів шляхів вдосконалення людини в йозі й буддизмі, то їх головна й очевидна відмінність полягає в тому, що в йозі присутній великий комплекс фізичних і дихальних вправ (третя (асана) й четверта (пранаяма) стадії), які в буддизмі не виділено в якості окремих ступенів удосконалення людини.

Неминучий етап очищення й концентрації свідомості відрефлектовано в буддизмі до виразної концепції «пасивної активності». «Цей так званий пасивний стан вимагає величезних зусиль і обмеження всіх чуттєвих імпульсів з метою нейтралізації їх активності. Цю «пасивну активність» можна назвати «бідністю духу»» [395].

Можна вважати хінаяну, параміту і тантру трьомв формами буддистського Шляху, кожна з яких є вищою за попередню. Дискурс паранормальних здібностей детально розробляється у тибетському тантричному буддизмі. Ці здібності поділяються на два класи: «ступені сіддхі й ріддхі» [47], через які проходить кожний шукач удосконалення задля здійснення повної тілесної трансформації і досягнення «стану Будди» й «тіла Будди» [259].

У чань-буддизмі та дзен-буддизмі, порівняно з іншими буддистськими традиціями, відбувається перехід від домінування онтології та метафізики до більш прагматичного позитивистського світогляду. При чому, як слушно зазначає С. Хоружий, зберігається загальна схема Шляху та практики, її головні цілі й поняття, але їх зміст втрачає онтологічне трактування та інтерпретується не онтологічно, а в рамках емпіричного буття й природних процесів [304]. Буддистське просвітління позначається в школі Дзен японським терміном «саторі» і не божественної трансцендентної природи. «Дзен хоче звільнитися навіть від бога» [227]. К. Секіда досить радикально стверджує, що дзен – не філософія й не містика, а практика перебудови

нервової діяльності, яка, відновлює нормальні функції в розбалансованій нервовій системі [98].

Д. Судзукі, однак, підкреслює, що буддизм далеко не тотожний позитивізму [227, с. 107], адже трансформація свідомості в традиції дзен вимагає позбавлення від індивідуального «Я», адже воно протистоїть навколишньому світу й заважає встановленню нерозривної єдності з буттям. Гармонічні взаємини людини й природи можливі за умови усвідомлення людиною себе як її частини. Д. Судзукі, зокрема, трактує медитацію як необхідний етап формування у послідовників дзен-буддизму саторі (просвітлення), як інтуїтивного розуміння сутності світу й людини. Характеризуючи «просвітлення», Д. Судзукі виділяє наступні його особливості:

- воно ірраціонально, недоступно інтелектуальному аналізу й невимовно словами;

- воно інтуїтивно, тобто досягається шляхом раптового «осяяння»; через саторі людина проникає в таємницю трансцендентного;

- «просвітлення» включає подолання залежності людини від навколишнього світу, його обмеженості;

- саторі приходить раптово, несподівано для віруючого [227, с. 672].

Найважливішою специфічною рисою дзен-буддизму є концепція досягнення стану саторі шляхом раптового перевороту свідомості. Концепція спонтанного просвітління визначає всю практику дзен: щоб підвести людину до трансформації свідомості, моделюються нестандартні, апорійні та тупикові ситуації (зокрема, особливий жанр парадоксальних задач – коанів).

Практика дзен набуває витончено інтелектуалістського характеру, оскільки його послідовники відкидають понятійне мислення, адже при його застосуванні предмети й явища матеріального світу ототожнюються з поняттями, що їх позначають. Слово може зафіксувати якусь одну сторону предмета або явища, що само по собі встановлює для світу, що має нескінченну кількість рівнів і аспектів розгляду, жорсткі рамки, які мають деформуючий характер. Слово не може проникнути в сутність речей хоча б

тому, що адекватно не відображає всю повноту інформації, що надходить в мозок у вигляді зорових, кінетичних, слухових, нюхових чи тактильних відчуттів. Тому досягнення чистоти й безтурботності свідомості можливо тільки завдяки беспонятійному мисленню.

Величезний внесок у розвиток уявлень про вдосконалення людини внесла китайська філософська традиція та невіддільні від неї духовні практики. «У центрі уваги китайської філософії знаходиться людина з її проблемами етичного й аксіологічного порядку. Звідси – і яскраво виражений аксіологізм і прагматизм китайської філософії» [320, с. 30]. «Загальною характеристикою китайської думки є її спрямованість на антропоцентричний прагматизм, і даосизм аж ніяк не є винятком» [375, с. 11]. Даосська духовна традиція також мала величезний вплив на формування антропологічних доктрин багатьох напрямків New Age.

«В основі китайської філософії лежить визнання двох способів існування Універсуму – проявленого й непроявленого. ... При цьому непроявлений Універсум, згідно з цією думкою, споконвічний і за своєю суттю первинний і вічний. В старокитайській традиції він іменується: Велика порожнеча, Безмежне, Небуття, Відсутність, Таємне, Хаос (Хунь дунь). Проявлений же Універсум вторинний, кінцевий, не вічний» [395, с. 29]. Можна вважати, що Небо бачилося джоусцям як космічна універсальна людина, з якою у людей, що живуть в Піднебесній, є зв'язок, обумовлений тим, якою мірою людина за життя може здійснити самореалізацію, яка дозволить її душі злитися з цим універсальним початком. На Небо може впливати «велика людина» (да жень): «Велика людина передує Небу, і Небо не може не послухатися; підепослідує Небу і приймає від Неба час (ши)». (Сі ци, I, 9).

«Стародавні, – йдеться в «Шогуа чжуань», – встановили Шлях Неба, а саме: Темряву й Світло; вони встановили Шлях Землі, а саме: Піддатливість і Напругу; вони встановили Шлях Людини, а саме: Любов (жень) і Обов'язок (і). Вони поєднували ці три потенції й визнали їх подвійними» [326, с. 105]. У

конфуціанстві досконала людина – це «шляхетний муж» – цзюнь-цзи, в трактаті «І-цзин» досконала людина позначається терміном – юань фу.

«Згідно Конфуція, олюднює людину ні що інше, як здатність осмислити своє життя, судити самого себе, вдосконалюватися в усьому – здатність, дана людині від природи і все ж реалізована нами через невпинне і багатотрудне зусилля. У ній сходяться і приводять до рівноваги, взаємообумовлюючись, природне й культивоване, знання й дія» [182, с. 158]. Кінцева мета такого вдосконалення – вироблення самостійного вміння стримувати себе. Головним в цьому процесі є вміння тренувати й ставити в потрібні рамки ту саму життєву силу, енергетичну частку – ци, завдяки якій живе все живе.

«Мистецтво приборкувати свої ци і тренувати розум зводиться до наступного: якщо у вас буйна вдача, пом'якшіть її гармонією; якщо ви надто енергійні, компенсуйте це ввічливістю; якщо ви дуже квапливі, дійте обережно; якщо ваш розум обмежений, розширюйте свій кругозір; якщо ви надмірно щирі й прямі, стримувати свої ци ритуалом і музикою. В умінні виховувати свої ци і свій розум немає нічого більш важливого, ніж дотримуватися ритуал – лі ... це і називається мистецтвом приборкувати свої ци і тренувати розум» [228, с. 384]. Практичне завдання вчення конфуціанців про людину полягало в тому, щоб, в контроверзу ідеї даосів, повернути людей до духовного вдосконалення особистості. Тому вони критикували даосів за неправдивість та обмеженість їх теорії. Перш за все, конфуціанці підкреслювали відмінність кінцевої мети. Ця різниця визначається співвідношенням феноменального світу й Абсолюту, оскільки вчення даосизму про Абсолют веде до заперечення дійсного світу. Навпаки, у конфуціанців всепроникний Абсолют – принцип лі – підвищує цінність явищ навколишнього світу тим, що присутній в кожному.

Небо (Тянь) і для даосів і для конфуціанців – це вище, безособове божество, або духовна реальність. Даоси вважали, що в кожній людині приховане небесне Дао, яке й є суттю її природи. Людина, щира перед собою,

стає досконалою людиною. Досконала людина грає для інших людей роль ідеалу, моделі вдосконалення. Будучи вірною своєму обов'язку, така людина «залишається пильною навіть на самоті». Удосконалення – процес внутрішній, так що неважливо, є навколо люди чи ні.

Однак, людина так влаштована, що в оточенні сторонніх вона діє інакше, ніж коли перебуває на самоті, і злегка послаблює прагнення до вдосконалення, таким чином, стати досконалою людиною може тільки той, хто і на самоті наполегливо прямує шляхом вдосконалення. Досконала людина живе серед звичайних людей, вона встановлює гармонійні відносини з сім'єю – як з батьківською, так і з власною, дружиною й дітьми. Її називають досконалою людиною, тому що вона володіє досконалим моральним чуттям і її вчинки відповідають Шляху. У суспільстві вона може займати будь-яке положення. Якщо воно досить високе, вона веде себе відповідно, однак, не зневажає тих, хто нижчий за неї. Перебуваючи в скрутному становищі, вона теж поводить себе відповідно.

У небезпеці вона поводить себе так, як належить поводитися, перебуваючи в небезпеці. Незалежно від ситуації, вона бажає максимум можливого. Подібно стрільцю, який, промахнувшись, шукає причину невдачі тільки в самому собі, досконала людина не нарікає на долю і не засуджує Небо або оточуючих. Досконала людина завжди відчуває себе невимушено і прямує за своєю долею. Такою є особистість, яка відповідає серединному Шляху «Чжун юн» [137, с. 248].

Досконала людина, раз досягнувши гармонії, не відхиляється від неї, не відходить від серединного Шляху. Інакше кажучи, така людина наділена неординарною силою духу. Конфуцій говорив з цього приводу: «Досконала людина встановлює гармонію і не відхиляється від неї. Її дух непохитний! Вона займає серединне положення і не відхиляється ні в яку сторону. Її дух непохитний! Коли в державі домінує Дао, вона не відхиляється від своїх звичок. Її дух непохитний! Коли в державі немає Дао, вона не змінюється навіть під загрозою смерті. Її дух непохитний!» [110, с. 382]. Різниця між

досконалою людиною і звичайною людиною полягає в тому, що перша йде серединним Шляхом, друга ж постійно ухиляється від нього.

Конфуцій висловив думку, що головне в житті, те, чого повинна прагнути людина, не замикається на досягненні особистої гармонії з природою, а включає в себе, перш за все, досягнення гармонії з самим собою і гармонії з суспільством. Саме Конфуцій першим на Сході висловив думку про те, що головне для людини – гармонія «з собі подібними». Він пов'язав воедино абсолютно різні до нього ланки людської духовної діяльності – держава, суспільство і саму людину. Три його вчення пов'язані єдиними поняттями, що переходять з одного вчення в інше і набувають в кожному вченні нових властивостей. На відміну від даоських практик, послідовники Конфуція основну увагу приділяли тому, що ми сьогодні називаємо моральним удосконаленням людини, яка не виходить за межі соціуму і в ньому реалізується.

Даоське ж вчення і практики, спрямовані на досягнення тілесного безсмертя і злиття з Дао, є більш містичним і виводять людину за рамки соціуму в космічні виміри всього суцього. На відміну від даоської практики, воно ставило перед собою і намагалось вирішувати, головним чином, соціальні завдання, готуючи цзюнь-цзи до активної і творчої діяльності, до більш ефективного виконання свого громадського обов'язку, але аж ніяк не до переходу в трансцендентальний стан. Тому ідеї конфуціанства виявилися, на нашу думку, менш привабливими для adeptів New Age.

Оскільки ідеал конфуціанського цзюнь-цзи (шляхетний чоловік) видавався дуже важко здійснюваним, а людські слабкості – різноманітними і, нерідко, більш «сильними», ніж всі його благі наміри, практика морального вдосконалення могла перетворитися в дуже важку, безперервну й тривалу працю, непосильну для людей зі слабкою волею. Цзюнь-цзи постійно прогресує в своєму моральному розвитку, безперервно підвищуючи рівень вимогливості до себе, а сяо-жень (його протилежність), навпаки, постійно деградує, піддаючись руйнівній стихії власних пристрастей. «Шляхетний

чоловік не може не самовдосконалюватися», оскільки той, хто «знає, як здійснювати самовдосконалення, знає, як керувати іншими людьми», а той, хто «знає, як керувати іншими людьми, знає, як керувати Піднебесною й державою», – йдеться в трактаті «Чжун-юн» [126; 127; 137]. У конфуціанстві традиція розглядалася як один з головних критеріїв істини, за допомогою якого знання приводилися у відповідність з дією, а, разом з тим, і з ідеальним образом досконалої людини, «шляхетного чоловіка» (цзюнь-цзи), як би збираючи в єдине ціле його думки, почуття та вчинки. Ритуали й церемоніал, що їх супроводжував, тим самим мали важливе організуюче й дисциплінуюче значення.

У контексті дослідницьких завдань дисертаційного дослідження вчення і особливо духовні практики даосів щодо вдосконалення природи людини виявилися більш продуктивними, отже, розглянемо їх докладніше.

Не можна не погодитися з твердженням американського дослідника Мішеля Лафарга, що «Дао-де-цзин» виник з потреби зафіксувати досвід духовної практики, а метафізика і політична програма даосів – плід пізнішого розвитку. На його думку, вислови даоського канону спочатку мали ходіння в вузькому колі освічених людей, яких М. Лафарг іменує «лаоїстами». Лаоїсти мали відношення або до практики особистого вдосконалення, або до полеміки з ворожими школами думки [152, с. 37]. Основні ідеї даосизму можна коротко сформулювати таким чином:

- в світі немає нічого постійного і незмінного, адже все знаходиться в дорозі, все рухається й змінюється, розвивається й перетворюється;

- все в світі взаємопов'язане, немає жодної речі або явища, які не були б пов'язані з іншими речами та явищами;

- речі постійно переходять в свою протилежність відповідно до принципів інь і ян – своєрідних сил, які знаходяться в єдності, але, в той же час, взаємодіють і протиборствують. Якщо порушується природний закон Дао, то трапляються нещастя;

- світовий порядок непорушний і не залежить від волі людини, тому людина повинна прагнути не до дії, а до спокою;

- діяльність людини веде до протиріччя її зі світом, а тому Лао-цзи виводить принцип у-вей (не-діяння), споглядальне ставлення до дійсності: все повинно йти саме по собі; не треба боротися, а треба повернутися до простого, природного життя;

- пізнати Дао можна лише через повне дотримання законів даосизму [152, с. 76–77].

Радянській сінолог В. Алексєєв слушно стверджував, порівнюючи конфуціанство та даосизм: «Якщо конфуціанство вирізнялося конкретністю, прагненням до чіткого визначення людської природи, постійного уточнення характеристик шляхетного чоловіка, до оцінки вчинків, відмінностей досконалих мудрих від шляхетних мужів, шляхетних мужів – від простолюдинів, до кодифікації ритуалів з тим, щоб дати вичерпні рекомендації по самовихованню, то вчення даосизму можна охарактеризувати як вчення про граничну синтезу, в якій все певне, обмежене, конкретне втрачає чіткість обрисів, дрібніє, перетворюється в зникаючий і невловимий момент «вселенського процесу безперервних змін» [4, с. 259]. Бути даосом – означає втілювати Дао (Шлях): невпинно і свідомо йти вперед, отже, удосконалювати себе. Даосизм за своєю суттю є і релігійно-філософським вченням, і, в першу чергу, – духовною практикою, шляхом внутрішньої роботи. Якщо конфуціанці оперували, головним чином, поняттями буттєвої і знаючої людини, то в даоській традиції ми зустрічаємо набагато детальнішу класифікацію рівнів і якостей людської досконалості. Так, в першому розділі «Чжуан-цзи» говориться: «Досконала людина не має нічого свого. Духовна людина не має заслуг. Мудра людина не має імені». Таким чином, вчення про досконалу людину у Чжуан-цзи (IV-III ст. до н. е.) мають кілька аспектів. Досконала людина має:

- дотримуватися принципу недіяння (у-вей);
- не розрізняти добро та зло;

- слідувати Дао (Шляху), природності (цзи Жань) і досягненню безсмертя [153,с. 67]. Проаналізуємо ці аспекти докладніше.

Досконала людина у даосів виникає в умовах спокою, порожнечі й уподібнюється, в підсумку, Дао. Найповніше цей аспект представлений в розділах 36, 37, 49 «Гуань-цзи»: люди прагнуть до мудрості, вважали даоси, але це не зовсім правильний вибір, адже потрібно спочатку зробити своє серце чистим і порожнім, забезпечити йому спокій, і тільки тоді прийде мудрість. Вся суєта земного життя буде усунена, якщо до всього ставитися спокійно. Порожнеча – це основа серця, тому людина не повинна прагнути до знань і чогось нового.

У главі 20 легістського трактату «Хань Фей-цзи» сказано, що той, у кого розум не обмежений, може досягнути стану Порожнечі і бути здатним здійснювати практики не-діяння і вдосконалюватися. Про порожнє, спокійне і досконале серце йдеться і в 49 главі енциклопедії «Ней-є» – «Внутрішні справи», де підкреслюється, що таке серце сприяє вдосконаленню і гармонії в тілі, яке веде до накопичення в організмі ци і цзин, які вдихають в людину життя. Вони сприяють спокою, мудрості й досконалості, в результаті чого людина знаходить Дао [44, с. 223, 269–272, 273].

Справжньою метою людського існування даосизм проголошує досягнення людиною стану повної ідентичності з сутністю світу, що досягається через розчинення своєї сутності в природі й через самозлиття з Дао як універсальною першоосновою буття. Це й є даоський принцип «природності» (цзі Жань). Головним методом досягнення стану «природності» є «не-діяння» (у-вей), тобто відмова від будь-якої цілеспрямованої діяльності, адже вона свідомо не узгоджується зі спонтанністю Дао. Для досягнення такого стану в даосизмі пропонуються спеціальні практики психотренінгу і психічної саморегуляції, спрямовані на виявлення спочатку закладених в людській природі «космічних зачатків» і на підпорядкування психофізіологічних процесів універсальним космічним

закономірностям, з тим, щоб усунути всі перешкоди для природного та повнокровного самовияву на мікроскопічному рівні.

Вчення про таємниче (сюань Сюе) виявляється в тлумаченні внутрішньої свободи людини, «набутті самого себе»:

Досконала людина цінує себе,
Височиною почуттів вона подібна до неба і хмар,
Вона піклується про долю світу,
Але не дає мирській вульгарності заплямувати себе ...

Сє Лін'юнь (385–433).

В. Малявін так коментує цей вірш: «Очевидно, що ... цей ідеал виглядає приблизно так: справжня звільненість від світу нерозривна з перебуванням в світі, свобода від світу є свобода для світу. Одне як би шукає себе в іншому, підтримується їм, і тому і те, і інше однаковою мірою є умовою здійснення вищої волі» [153, с. 24]. Концепцію нерозділення добра і зла Жуан Цзи пояснює в своїх філософських есе через так зване почуття «вітру і потоку» – фен лю. Історик III–IV ст. Юань Хун дає таке пояснення концепції «вітру і потоку»: «Слідувати своїй безмежності називається «вітром». Вміти знаходити в ній порядок називається «потокком». Якщо дивитися з точки зору «вітру», тоді однакове й різне можна знайти й побачити. А якщо дивитися з точки зору «потокку», тоді добрі і злі помисли будуть відокремлені один від одного ...» [153, с. 125].

Мислитель і алхімік Ге Хун, автор твору «Мудрець, що осягає первісну простоту» (Баопу-цзи) (Ця праця – своєрідна даоська енциклопедія – займає почесне місце в даоської каноні «Дао Цзан» [237, с. 155–168]) стверджував, що за своєю природою людина безсмертна, і лише ухилення від проходження Дао, порушення істинного світопорядку приводить до аномалій, хвороби й смерті. Ге Хун, як і інші даоси, має на увазі тілесне безсмертя, оскільки роз'єднання тіла й душі є смерть. Якщо людина не знайшла безсмертя за життя, то, як особистість, вона гине, а її ци дає початок іншій істоті. Кругообіг, вічні зміни в природі розуміються з принципу єдиного початку

всіх речей. Початковою умовою набуття безсмертя є моральне вдосконалення людини. Вимоги дотримуватися моральних приписів Ге Хун підкріплював міркуванням про дух, який віддячує людям продовженням або скороченням життя за добрі або злі справи.

Дао є досяжне лише для тих, хто, звільнившись від умовностей, опанує простим і тонким мистецтвом «не-діяння». Не можна сказати, що шлях даосів легше, не вимагає зусиль, але він інший – шлях простоти і природності (цзи Жань); щоб переконатися в цьому, досить прочитати формулу: «Нічого не робити – і не залишиться нічого, що не було б зроблено» (Лао-цзи, 37, 38) [129, с. 446]. Формула означає не тільки те, що «не-діяння» не виключає ефективності, але, і це особливо важливо, що лише нічого не роблячи, можна найкращим чином досягти бажаного результату. Будь-яке діяння щоразу супроводжується не-діянням. У міру розчарування дії, посилюється розкол між зробленим і не зробленим, частина дії завжди неминуче відкладається «на потім», але в майбутньому її неможливо надолужити, «не-діяння» не тільки прямо пропорційно діянню; воно перешкоджає реалізації діяння, готує його «провал», «руйнує» діяння (Лао-цзи, 64) [129, с. 446]. Відчуженість, споглядальність і не-діяння характеризували ідеал даоської «природної людини», необтяженої виконанням соціальних нормативів. Тому, хто розвиває своє діяння, і тому, хто виконує свій намір, доводиться неминуче відчувати як зацікавленість, так і розчарування [153, с. 29]. Коли ми придушуємо в собі бажання діяти, в нас розкривається здатність дати всьому траплятися своїм ходом (Дао-де-цзин, 47) [129, с. 446], отже, з'являється розуміння того, що світ здатний «перетворюватися сам собою» (Дао-де-цзин, 37) [129]. Теорія «не-діяння» допомагає всім тим, хто хоче домогтися успіху в житті. «Мудрець своїм «не-діянням» досягає того, що називають «чеснотою» [258, с. 690]. Можливість досягнення безсмертя багато в чому обумовлює специфіку ставлення до життя як цінності не тільки в даосизмі, але й в народній китайській культурі. Основною передумовою ідеї психофізичного безсмертя була відсутність в

китайській культурі цілісного уявлення про безсмертя душі, відокремленої від смертного тіла. Ідеї «духовного» безсмертя присутні в давньокитайських текстах і в народних віруваннях, але, скоріше, в тому вигляді, який підкріплює даоську доктрину психофізичного безсмертя.

Глибину й радикальність трансформації засвідчують тексти, що описують радикально інші властивості нових перцепцій. Відбувається синтез усіх почуттів: «Через дев'ять років ... коли я дійшов до межі всього, що було всередині й зовні мене, мій зір став подібним моєму слуху, мій слух – подібним моєму нюху, мій нюх – подібним смаковим відчуттям. Моя свідомість зібралася воедино, а тіло – стало розслабленим, плоть і кістки зрослися воедино ... я поневірявся разом з вітром на захід і на схід, подібно листку, зірваногому з дерева або сухий полові, і навіть не знав, чи то вітер жене мене, чи я підганяю вітер [313]. «Даосські автори наполягають на сприйнятті людського організму як єдиного цілого, аж до нерозрізнення в ньому окремих органів. Дао-людина спостерігає не вухами (а так само бачить не очима, відчуває не шкірою тощо), а «всім єством», вона і думає, і відчуває всім тілом, відмовляючись використовувати органи чуття у будь-якої конкретної функції» [313]. Як бачимо, дискурс паранормальних здібностей присутній і в даосизмі, незважаючи на відсутність ідеї онтологічного трансцензуса.

Шлях до безсмертя, відповідно до даоської традиції, потребує від адепта практикування складних методів специфічного психофізичного тренування, що складалося з двох аспектів: вдосконалення духу (медитація, споглядання Дао, єдності світу і єдності зі світом і з Дао практикуючого) і вдосконалення тіла (специфічні гімнастичні й дихальні вправи, своєрідна сексуальна гігієна (для підтримки енергетичного балансу організму) і заняття алхімією). «Внутрішня алхімія» вважалася праксисом досягнення безсмертя. Сексуальна практика – лише один шлях; індивідуальна психофізична практика очищення і вдосконалення цзин і з'єднання її з ци і шень – інший шлях» [295, с. 46].

Знаменитий лікар і даоський учитель VII ст. Сунь Симяо виділяв п'ять ступенів зосередженості духу, які створюють умови для сходження по семи східцях духовної досконалості людини. На цьому шляху, згідно Сунь Симяо, подвижник Дао проходить стани «небожителя», який вміє «літати по повітрю і ступати по туманному серпанку», «справжньої людини», яка «володіє секретами життя й смерті та випромінює світло», «духовної людини», якій «підвладні всі перетворення світу», і, нарешті, «досконалої людини», яка «духом злилася з божественною силою світобудови і не має стійкого вигляду». Вищому ж ступіню досконалості у Сунь Симяо відповідає «досягнення межі», і цей стан знаменує проникнення до кінця «в глибини перетворень і природу речей» [155, с. 164–165]. Тобто, ми бачимо, що антропологічна межа в даосизмі відносно авраамічних релігій здвинута з земного буття людини практично у неосяжність буття Всесвіту. Отже, вдосконалення в Дао всеосяжне: його потрібно практикувати одночасно на всіх рівнях, в усіх вимірах фізичного і духовного буття людини.

Тіло служило для даосів найближчим прообразом буття Дао, що пояснюється декількома причинами:

1. Тіло є заданим нашому досвіду: ми народжуємося і усвідомлюємо себе, вже володіючи тілом. Тіло і є наш «початковий вигляд», який, за словами Чжуан-цзи, «існує до нашої появи на світ». Це – внутрішнє, ноуменальне, чисто символічне тіло.

2. Тіло мислиться в даосизмі як згусток життєвої енергії або світового дихання (ци). Практикуючий Дао, взаємодіє з іншими істотами в просторі єдиного енергетичного тіла. Як тіло втілює появи свідомості, так і даоський мудрець має здатність передбачати думки та почуття оточуючих, оскільки він осягає «насіння речей».

3. Тіло втілює і цілісність (будучи в цьому відношенні прототипом Порожнечі), і різноманіття нашого сприйняття: єдність тілесної інтуїції таїться всередині хаосу наших відчуттів [155, с. 122–123]. Отже, тіло, згідно даоської традиції, виявляється найближчим прообразом Порожнечі й Хаосу:

воно перевершує протиставлення внутрішнього і зовнішнього, фізичного і духовного. Повернення до вічно відсутньої повноти буття завжди було головною метою даоського вдосконалення. Однак, досягнення цієї мети не могло бути одноразовим актом. Прийти до незмінно мінливого Хаосу можна лише через осягнення всього багатства різноманітності життя, тому провідними полярними початками світобудови в китайській традиції були сили інь і ян.

Зв'язок відкриття Порожнечі з трансформацією сприйняття розкриває даоський концепт «пост серця»: «Що таке пост серця? ... Не слухай вухами, а слухай серцем, не слухай серцем, а слухай духовними струмами ци ... Нехай життєвий дух в тобі перебуватиме порожній ... Шлях сходиться в порожнечі. Пустота і є постом серця» [313].

У фрагменті з глави 14 «Хуайнань-цзи» наголошується: «Якщо ми розглянемо Давній Великий Першопочаток, то побачимо, що людина походить з відсутності і отримує тілесну оформленість завдяки наявності. Наділене оформленою тілесністю керується іншими речами. Але той, хто здатен повернутися до того, що його породило, і знову знайти безформність, називається досконалою людиною. Досконала людина – та, яка не відділена від Великого Єдиного» [313]. У найзагальнішому вигляді даоська практика внутрішнього вдосконалення охоплює безліч найрізноманітніших методик, тому дати короткий аналітичний компендіум даоських шляхів вдосконалення практично можливо. Подібно до інших великих духовних традицій, даосизм вчить, що вдосконалення є процес послідовного самовосполнення людської природи. Акт заповнення за визначенням не може бути «об'єктивованим», представленим спостерігачу; його не можна ні пережити, ні зрозуміти, їм неможливо володіти. Мудрий, за уявленнями даосів, «все залишає таким, як воно є», тобто надає усьому суцільному свободу бути.

Чжуан-цзи стверджував, що подвижник Дао повинен спочатку «навчитися бути поза світом», потім – «бути поза речей» і, нарешті – «поза життям». «Хто зможе бути поза життям, той стане ясним, як ранкова зоря. А,

ставши «ясним», як ранкова зоря, він побачить самотнє. Прозрівши «самотнє», він зможе бути поза минулого й сьогодення. Тоді він увійде туди, де немає життя і смерті, де вбивство не позбавляє життя, а народження нічого до нього не додає. Він буде непорушним серед вічного руху ...» [313].

Тому даоси трактували свій шлях вдосконалення як повернення до пренатального, внутрішньоутробного стану. Якщо фізичний світ підкоряється законам еволюції, то даоський подвижник керується принципом інволюції: він вбирає світ в себе, зводить кожну річ до її витoku, повертає кожен паросток до його коріння. Цим пояснюється даоська містика «внутрішньої людини», «внутрішнього діяння». Людина Дао живе навпаки, і кожну мить приховує себе від світу.

Всупереч відмові від метафізичного і мета-антропологічного дискурсу, всупереч деонтологізації даоської практики, в цій духовній практиці розгорнуто й детально представлена тема кардинальної трансформації сприйняття і засобів сприйняття людини в контексті даоської антропологічної стратегії устремління до Великої Порожнечі, емпіризованого аналогу Нірвани. Людський досвід повинен відкрити порожнечу за всіма стихіями, явищами, речами світу – і для такого відкриття потрібні інші почуття.

Справжній даоський безсмертний (сянь) в русі по шляху безсмертя радикально трансформував власне тіло, яке набувало надприродної сили і здібності: вміння літати по повітрю, ставати невидимим, одночасно знаходитися в декількох місцях і навіть стискати час. Але основна трансформація на шляху Дао – духовна: безсмертний в повній мірі відчував і переживав даоську картину світу, реалізуючи ідеал єдності з усім суцим і з Дао – як таємничої першооснови світу.

Даосизм забезпечував наступність між елітарною мудрістю Дао та віруваннями простого люду, принципами внутрішнього вдосконалення і всім життєвим укладом китайців. Першим кроком на великому шляху до безсмертя були чесноти загальнолюдські, оскільки безсмертними, як вважали даоси, ставали люди смертні, які досягали цього в результаті

терплячої і тривалої праці. І, перш за все, вони повинні були бути добродішними й гідними, вірними й гуманними, шанобливими й щирими. Даоси вірили, що здійснення добрих справ подовжує життя, вчинення же злих – наближає смерть [158].

Для даосів небожителем є не Бог, але людина, яка високо піднялася власними зусиллями: «Якщо Небо обділить мене щастям, я заповню це величчю своєї чесноти. Якщо Небо змусить мене до знемоги працювати, я протиставлю цьому височину свого серця. Якщо Небо не дасть мені удачі, я проб'юся до неї своїм шляхом. Що може Небо вдіяти зі мною?» (Дао-де-цзин, 15) [158]. Доктрина вдосконалення людини в даосизмі видається глибшою, ніж дзен-буддизм, однак, споконвічний анти-онтологізм китайської думки проявляється і тут. Шлях людини, досягнення Досконалості, інтерпретується як повернення до «небесного витoku» людської природи та життя, і це аж ніяк не означає трансцендування поцейбічного буття, або перехід через антропологічну межу: «У давніх даосів небо зовсім не є трансцендентною, божественною реальністю ... повернення людини до Неба є просто відновленням людиною повноти своєї природи – акт абсолютно природний» [154]. Конфуціанська досконала людина – «досконаломудра» (шен жень) – здійснює свої функції щодо впорядкування життя соціуму та земної природи до своєї кончини, фізично залишаючись в сфері «породжуючих породжень», гармонізує цю сферу, поширюючи на неї «благу силу» (де) Неба, якою проникнута її особистість. Безсмертя для неї не існує.

Даосский же «святій» – «безсмертний» (Шень сянь), що з'єднався з Дао, знаходить його всемогутність і вічність, а «безсмертні», які досягли найвищих щаблів святості, залишають цей світ і можуть виступати в якості керівних початків природних сил – «небесних чиновників». Відповідно, в даосській системі цінностей життя як «породжуючі породження», навіть гармонізоване з «небесним» зразком, стоїть нижче сакрального «наджиття», до якого й прагне долучитися адепт.

Отже, розглянувши досвід релігійних традицій людства щодо удосконалення людини, який був накопиченим в різних духовних традиціях до середини ХХ ст., ми бачимо в них деякі спільні моменти та специфічні риси, які стали основою для формування «клаптикової» релігійної свідомості доктрин New Age та їх концепцій удосконалення людини, які ми докладно розглянемо в наступному розділі дисертаційного дослідження.

2.3. Відповіді новітніх релігійних течій на антропологічні виклики сучасності

Нові релігійні рухи з'являлися на всіх без виключення етапах суспільного розвитку, їх існування в різних культурних ареалах свідчить про існування загальних причини їх появи. В історії релігій простежуються стійкі історичні традиції альтернативної релігійності, спадкоємність ідей і уявлень релігійного радикалізму, які здебільшого мають виражену містичну або синкретичну складові, сектантські форми організації, що протистоять офіційним і панівним релігійним інститутам.

Вже в стародавній та середньовічній герметичній філософії, що сягає давньоєгипетської культури, ми знаходимо багаторівневе, тонко-енергійне уявлення про людину, перетворення якої виявляється можливим шляхом управління їй своїми ментально-психічними процесами [15]. Духовно-філософські вчення містико-езотеричної орієнтації (герметизм, неоплатонізм, алхімічна філософія, розенкрейцерство, теософія тощо) надавали вкрай важливого значення удосконаленню людського духу й пропонували свої філософські та практичні рішення проблеми трансформації природи людини.

Друга половина ХХ ст. в релігійному житті людства ознаменувалася новою хвилею розгортання новітніх релігійних рухів, що отримали узагальнюючу назву New Age. Вони ламали межі традиційної релігійності, утворюючи різноманітні «мікси» старих та нових релігійних доктрин Сходу

та Заходу, поєднували в своїх релігійних конструкціях риси містико-окультних та езотеричних рухів Європи з шаманізмом, пошуками позаземних істот чи загиблї Атлантиди тощо. Більшість з них розробляли власні практики удосконалення людини, намагаючись розширити антропологічні горизонти людства в свій, інколи досить екзотичний спосіб.

НРТ вважаються основними агентами і суб'єктами формування релігійності нового типу – постмодерністської релігійності. Як слушно зазначає Я. Ювсечко, «найвагомим результатом постмодерних трансформацій у релігійному процесі є поява синтетичних неорелігій, у яких відбувається поєднання елементів східних і західних традицій, давніх та сучасних культур, філософських, езотеричних і релігійних учень» [334]. НРТ звинувачують в таких «родимих плямах» постмодернізму, як деструкція та деконструкція, релятивізм, радикальний плюралізм, тотальний суб'єктивізм тощо, які найяскравіше виявляються в їх антропологічних концепціях.

Рух New Age синкретично поєднує та модифікує елементи онтологічних, антропологічних, етичних і есхатологічних ідей різних релігійних традицій та філософських шкіл, містичних і психотехнічних практик, а також досягнень психології та теорій сучасної фізики. Через вкрай різноманітні ідейні джерела іноді складно виділити загальні догматичні положення шкіл New Age.

Центральними антропологічними ідеями, що об'єднують різні групи ньюейджерів є:

- ідея «сходження» – удосконалення людини за допомогою духовних практик;
- ідея «синтезу» – вибір будь-яких зручних практик, незважаючи на їх належність до різних світоглядних систем;
- ідея «контакту» – керівництво процесом вдосконалення людини з боку духовних сутностей, що передається через посередників-«ченнелерів» [187].

Я. Ювсечко вбачає «спільність сучасних новітніх релігій у тому, що вони прагнуть осмислити й інтерпретувати події суспільного життя відповідно до ситуації, що склалась на цей проміжок часу». На його думку, віровченнева догматика та діяльність синкретичних неорелігій відображає постмодерністичні принципи: заперечення абсолютних цінностей; недовіри до трансцендентного; переваги «динамічної зміни» перед «статичною істиною»; спраги релігійного плюралізму – бажання спасіння для всього людства; приниження авторитету Бога; атмосферу толерантності до послідовників інших віросповідань [334]. Всі зазначені особливості різною мірою представлені в обраних нами для аналізу школах New Age, філософсько-релігієзнавчий аналіз концепцій удосконалення людини в яких і є завданням даного розділу дисертації.

З початку 90-х років ХХ ст. релігієзнавці (Є. Балагушкін, В. Бондаренко, В. Єленський та В. Перебенесюк [64], Л. Филипович тощо) констатують масштабне розгортання на пострадянському просторі НРТ, представлених різного роду езотеричними вченнями, окультизмом та містикією. Цьому сприяла низка об'єктивних причин.

Соціокультурні процеси, викликані розпадом тоталітарної атеїстичної держави, суттєво вплинули на зміну світоглядних і моральних установок людей та суспільства в цілому. Різка зміна екзистенціальної ситуації й пов'язаної з нею системи духовних цінностей призвела до того, що людина опинилася в екстремальній ситуації, яка показала нежиттєздатність її життєвих стратегій. Самовідчуження індивідів, фрагментація людського буття, релятивізм, втрата ідентичності та ціннісних орієнтацій, аномічний стан, розрив соціальних зв'язків, апатія, девальвація «великих» цілей та цінностей, споживацтво, нарцисизм і гедонізм, дезадаптація набули масового характеру [28]. Великі групи людей на пострадянському просторі, включаючи українців, у зв'язку з цим усвідомили кінцевість і безглуздість свого існування, необхідність пошуку нового сенсу життя.

Результатом цих екзистенціальних пошуків стало посилення громадського інтересу до ірраціонального як способу відходу від видимої реальності, засобу створення альтернативних атеїстичному матеріалістичному світогляду смисложиттєвих концепцій. Відповіддю на ці шукання стала постмодерна релігійність New Age, однією з принципів якої Я. Ювсечко називає людиноцентризм, оскільки віровчення синтетичних неорелігій спрямоване на задоволення потреб людини, яка в ситуації постмодерну зважає передусім на власні бажання та прагнення. «Подолання старого, аналіз деформації принципів розуміння людського життя, зміна сутності, якою керувався раніше гуманізм, пошук нових моральних регуляторів і їхнє нове обґрунтування» [334] – такі антропологічні завдання ставив постмодернізм, саме на них орієнтуються ідеологічні конструкти New Age.

Як свідчать результати міжнародного проекту «Пам'ять, історія та ідентичність в колишньому СРСР» [2, с. 19–27], в середині 90-х років ХХ ст. державницька та етнічна ідентичність населення України відійшла на другий план. Люди почали ідентифікувати себе з більш дрібними соціальними групами, зокрема релігійними. Тлом для розповсюдження НРТ в Україні стало також загальне зниження легітимності більшості суспільних інститутів.

Входженню НРТ в український релігійний простір сприяли міжконфесійні конфлікти та політизованість релігійних громад, що відштовхує тих, хто прагне власне релігійного життя. У країні спостерігався один з найбільш гострих конфліктів усередині православної церкви, традиційне православно-католицьке протистояння, активне місіонерство протестантських конфесій. Втрата традиційними церквами домінуючої ролі в суспільстві, нерозробленість та невіднайдення традиційними релігіями методів та форм діяльності з «новими» віруючими, які не мали раніше релігійної практики, багато в чому обумовила успіх релігійно-містичних ідей, не властивих автохтонним традиціям.

Розповсюдженню нетрадиційних релігійно-світоглядних вчень сприяла висока активність іноземних місій, засоби агітаційно-пропагандистської роботи

з неофітами та фінансові можливості яких значно перевищували ті, якими оперують традиційні церкви. Цим користувалися закордонні місіонери, які використовують популярні гасла східної мудрості, оздоровчих практик, підвищення освіти, навчання іноземним мовам тощо. Суттєву роль зіграла пропаганда нових духовно-ціннісних орієнтирів і способів самореалізації.

Як зазначає С. Преображенський, «найпривабливішими для українців постають у таких світоглядних новоутвореннях езотеричні психосоматичні практики, які пропагуються адептами нетрадиційної релігійності як панацея від усіх негараздів життя сучасної людини, надія на швидке отримання індивідуального містичного досвіду, таємниці самопізнання у змінених станах свідомості тощо» [183].

Існують й більш загальні причини звернення до новітніх релігій та світоглядно-філософських вчень: невідповідність «мови» проповідей традиційних релігій сьогodнішньому культурологічному контексту; немобільність традиційних церков, криза традиційних суспільних інститутів – таких, як сім'я, школа тощо; конфлікт поколінь. Поява НРТ змусила історичні церкви об'єднатися проти НРТ, зробивши боротьбу з ними загальнонаціональним завданням. Це підштовхує НРТ до самоізоляції.

В українського народу історично сформувався певний світоглядний плюралізм, терпиме ставлення до інакомислення, що, як правило, збігається з орієнтаціями новітніх релігій. Ідеї поєднання Сходу та Заходу через синтез усіх релігій дістали підтримку не лише в неорелігійних настроях, а й трансформувались у релігійних традиціоналістів у бажання подолати „розірваність” християнства в Україні. За умов міжконфесійних конфліктів, коли політизованість впливає на втрату ознак релігійної духовності суб'єктів конфлікту, синкретизм і універсальність неорелігій виконують миротворчу функцію, що приваблює віруючих «нетрадиціоналістів».

Вітчизняні НРТ мають риси, які притаманні НРТ загалом: універсалізм, синкретизм, мобільність, орієнтація на спільний містичний досвід, відкритість послідовникам різних релігій і релігійно-філософських систем

тощо. Разом з тим, українські НРТ мають певні специфічні ознаки, які докладно аналізує в своїх працях Л. Филипович:

– Вони з'явилися не за умов послаблення традиційної релігійності, занепаду авторитету традиційних церков, як це відбувалося на Заході, а в період релігійного відродження, тому їх появу можна розцінювати одночасно і як наслідок слабкості традиційних релігій, і як прояв плюралізації релігійного життя [266, 62]. Цим можна пояснити відносну повільність поширення неорухів на Україні порівняно з іншими країнами.

– Майже всі неорухи прийшли в Україну через посередників: не з батьківщини релігійного руху від гуру (учителя), а з інших країн через послідовників. Тому можна говорити про дещо менше харизматичне навантаження цих релігійних течій в Україні.

– В Україні «не прижилася» практика створення громадами НРТ різних виробничих одиниць у промисловості, торгівлі, сільському господарстві, яка досить широко впроваджувалася неорелігійними організаціями Заходу.

НРТ привносять в суспільну свідомість ряд абсолютно нових для світогляду радянської людини антропологічних установок:

- концепцію нового, досконалого і вільного індивіда, щасливого тут і зараз;
- розуміння людей свого покоління як нового витка еволюційного процесу;
- відчуження особистості від неприйнятною для неї соціокультурної реальності;
- досвід побудови «духовних» комун з установками на сексуальну розкутість;
- інтенцію до реалізації творчого потенціалу особистості (саморозкриття), вільної від соціального тиску.

Разом з тим, не можна зводити популярність ідей НРТ на пострадянському просторі виключно до світоглядного краху 90-х років.

Ситуація постмодерну, яка виникає в світовій культурі наприкінці 50-х років ХХ ст., супроводжується «процесом індивідуалізації», автономізацією особистості, все повнішим вивільненням індивіда з мережі стійких соціальних зв'язків, яке має як позитивні (зростання свободи вибору, соціальної мобільності, рефлексивності) так і негативні (відчуження, дезорієнтація, криза ідентичності тощо) наслідки, що впливають на зміни в релігійності сучасної людини.

Загальносвітові глобалізаційні процеси, спроби переосмислення значення розвитку техногенної цивілізації, процесів омасовління, стандартизації способу життя сучасного суспільства та дегуманізації особистості, що відбуваються в загальносвітовому масштабі, також стали сприятливими факторами для закріплення в світовій релігійній системі позицій НРТ.

В епоху постсучасності (кінець ХХ – початок ХХІ ст.), сформувалася тенденція до усвідомлення значущості та часткової реабілітації міфологічного мислення, що відобразилося в зазначеному деякими дослідниками феномені «десекуляризації», зростаючому інтересі до проблем духовності. В області наукового та філософського знання ця тенденція проявляється у виникненні концепцій, які прагнуть подолати спрощений «матеріалізм» світогляду класичного модерну, враховувати «духовний» аспект реальності, повернути світогляду цілісність, втрачену в результаті глибокої культурної диференціації. На рівні масової свідомості тенденція до відтворення цілісного світогляду виражається в появі інтересу до внутрішнього світу особистості, «духовного зростання», пошуку шляхів для реалізації цієї мети (в сучасній культурі фактично відсутніх), у виникненні руху «New Age» тощо [158].

Реакція індивіда на ускладнення соціального середовища, «хаотизацію» культурних змістів, відчуження, втрату сенсу особистісного існування й фрагментацію внутрішнього світу нерідко виявляється в феномени кризової свідомості та альтернативної духовності, окультизмі та містицизмі, нових релігійних рухах [158]. Для нового типу релігійності характерні

індивідуалізація релігійного досвіду, відсутність чіткої релігійної доктрини і деяка архаїзація вірувань (магізм, віра в безліч міфічних істот, ослаблення моральної проблематики тощо).

Саме тому рух New Age на пострадянському просторі поширюється як в інституціоналізованому вигляді (чітка організація у саєнтологів), так і в формі більш м'яких, так званих «клієнтурних» форм організації (товариство Реріхів), в також і у вигляді «аудиторних» культів (кастанедіанство), коли прихильники напряму New Age практично ніяк не фіксують організаційно свою належність до певної духовної школи або напряму.

«Повороту до нової духовності» сприяло, як це не парадоксально, становлення суспільства споживацтва, яке культивує індивідуалістичні настрої, створює нові індивідуалізовані стилі споживання та перетворює «духовність» на масовий товар, що стимулює попит та інтерес. Відповідно, «нова духовність» суспільства споживання нерідко має «родові риси» цього суспільства (гедонізм, гіпертрофований індивідуалізм, волонтаризм, позаморальність тощо) [158]. НРТ виникли та функціонують в новому соціальному середовищі, яке описують за допомогою різних термінів (кінець модерну, новий осьовий час, постмодерн і т.п.). Будучи індикатором більш глобальних процесів, що відбуваються як в релігійній, так соціально-культурній сфері, вони в той же час не тільки найяскравіше втілюють нові тенденції суспільства, а й сприяють їх формуванню.

Існуючі сьогодні НРТ можна кваліфікувати як транснаціональні глобальні релігійні інститути, що привносять нову якість і в розвиток традиційних релігійних інститутів. Це стосується і антропологічних систем Реріхів, Кастанеди та Хаббарда, які постають предметом дисертаційного аналізу. Їх можна розглядати як яскравий прояв глобалізації в релігійній сфері. Подібно до того, як промотором економічної глобалізації є великі транснаціональні корпорації, глобальні НРТ можна вважати провідниками та суб'єктами релігійної глобалізації [83]. У даний час їх кількість, роль і вплив у світовому релігійному та суспільному житті зростає.

Релігійні практики приватизуються, відбувається зміщення акцентів з колективних практик на індивідуальні, виникає «невидима релігійність», в НРТ формується «духовна» еклектичність, релігійні авторитети перестають відігравати важливу роль або практично відсутні (за винятком рухів ХІХ ст. та деяких видів НРТ, в яких наявні сильні ідеаціональні тенденції), починає домінувати релігійний прагматизм і світоорієнтованість, пов'язані зі споживанням релігійних благ для мирських цілей [28]. Відбувається зміна релігійної ідентичності, яка стає поштовхом до виникнення релігійної маргінальності, через що маргінальність може бути ознакою кризового світогляду [213, с. 185] та наслідком зміни ідентичності. Хоча New Age не позиціонує себе як релігійну течію, він формує, подібно до традиційних релігій, власну досить структуровану космологію, яка дозволяє стерти антропологічну межу та потенційно подовжити існування людини у просторі та часі практично до Безмежності. У неї входить і абстрактне розуміння Бога, яке кожне з відгалужень течії трактує індивідуально, і віра в ангелів, демонів, фей, духів, привидів та Духовних Провідників, які наставляють людину на шлях духовного розвитку, якщо вона їм це дозволить.

У зв'язку з відсутністю антропологічної межі New Age пропонує специфічне уявлення про потойбічне життя – як життя після перетворення людської сутності в іншу, більш досконалу в сенсі пізнавальних можливостей, адже саме пізнання вищої істини є основною ціллю розвитку людської особистості у New Age. Причому це пізнання також не обмежене абстрактно-раціоналістичними рамками, як було раніше, а трансформується та розширюється в процесі трансформації людини (магічне пряме бачення світу у К. Кастанеди, «поле почуття-знання» (чувствознание – рос.) у Рерихів, «оперуючий тетан» у Р. Хаббарда тощо), яка відбувається завдяки духовним практикам. На думку прихильників New Age, лише з приходом Ери Водоля, яка розпочалась із 1960-х років і характеризується розквітом пізнавальних можливостей людини у сфері науки, можна було розпочати не обмежений релігійними рамками духовний розвиток людства [23]. Для

України процес входження НРТ в релігійне середовище у ХХ ст. відбувався в 2 етапи. Перша хвиля езотеричних і містичних духовних течій, що сформувалася в Європі і Російській імперії наприкінці ХІХ - ХХ ст., була пов'язана з теософією й антропософією і з іменами О. Блаватської, Р. Штейнера, Л. Андрєєва, Г. Гурджієва, П. Успенського та інших.

Езотеричні вчення кінця ХІХ - початку ХХ ст. створювалися протягом тривалого періоду, вбираючи в себе елементи як релігійно-містичних вірувань, так і наукових ідей рубежа століть, відображаючи рівень розвитку суспільного життя та конкретно-історичні уявлення людей про світ. У Росії на початку ХХ ст. сформувалася позацерковна духовна культура, частиною якої стало так зване «культове середовище», яке сприяло створенню авторських езотеричних вчень про шляхи та цілі людського життя, які мали індивідуальний характер, відбиваючи особистий містичний досвід їх авторів. До таких вчень відноситься, зокрема, розглянута в дисертації доктрина О. і М. Реріхів – Агні Йога (Жива Етика).

Тому особливістю езотеричної культури «другої хвилі» на пострадянському просторі є поєднання історичних традицій автохтонного «культового середовища» (російського езотеризму) та ідеологічних установок руху New Age. Вона пропонує сучасному суспільству життєві цінності й ідеали, соціальні орієнтації та стандарти поведінки, які в умовах крайньої соціальної нестабільності і системної економічної кризи можуть забезпечити самовизначення особистості та виконувати на рівні індивідуального буття світоглядну, аксіологічну, телеологічну, компенсаторну, організаційно-архітектонічну функції. Саме цим антропологічні доктрини НРТ приваблюють своїх послідовників. Друга, потужніша хвиля НРТ, в яку влилися й течії першої хвилі, зародившись на Заході в середовищі контркультури 50-х – 70-х років ХХ ст., ввібрала в себе ідеї західноєвропейської філософії ХІХ–ХХ ст.: філософії життя, екзистенціалізму, психоаналітичної філософії і неофрейдизму, персоналізму.

Концепція нового, досконалого та вільного індивіда, сформована в рамках контркультури 50-х – 70-х років ХХ ст., по-різному переінтерпретувала ідею надлюдини Фрідріха Ніцше. Розуміння молодіжної течії хіппі як нового витка еволюційного процесу дослідники пов'язують з аналізом творчої еволюції Анрі Бергсона. Передумовою відчуження контркультури від панівної соціокультурної ситуації стали ідеї французького екзистенціалізму. Досвід побудови комун з ідеєю «сексуальної революції» спирається на уявлення класичного психоаналізу та неофрейдизму про придушення культурою й цивілізацією інстинктивної природи людини. Концепція прояву творчого потенціалу особистості, вільної від соціального тиску, ґрунтується на ідеях Еммануеля Муньє.

Однак, для формування НРТ і пов'язаних з ними нових квазірелігійних антропологічних проектів філософських підстав було мало. Нові релігійні течії з необхідністю включали в свої концепції наукові ідеї, які їм вдавалося з тим або іншим ступенем успішності вписувати в свої здебільшого еkleктичні доктринальні установки. Сучасний езотеризм будується на ідеях загального енергоінформаційного обміну, глобального еволюціонізму, використовує найсучасніші фізичні теорії будови Всесвіту (зокрема у К. Кастанеди знаходимо прямий переказ «теорії струн») тощо.

НРТ поширюються, пропонуючи людині навіть не свободу релігійного вибору (адже поняття релігійного вибору взагалі як таке зникається), а можливість конструювати свою релігійність з найрізноманітніших уявлень про світ і своє місце в ньому, а також доступ до духовних і соціальних ресурсів. Вони надають індивідам альтернативні способи адаптації до реалій світу, що перманентно трансформується, не вважаючи зміну релігійних поглядів відступництвом чи зрадою духовного ідеалу.

Навернення індивіда в новий релігійний рух, на нашу думку, сприяють наступні соціальні чинники:

- незадовільний стан соціальних зв'язків індивіда;
- невдалий досвід в рамках традиційних релігій;

- невідповідність між цінностями індивіда та соціальних груп, в яких він функціонує;
- неадекватність реаліям життя цінностей, що їх підносили в суспільстві, як домінуючі;
- особливості статусних і демографічних характеристик тощо.

Принциповою ознакою релігійної свідомості представників всіх груп New Age є маргінальність, як стан людської особистості, коли вона перебуває на межі різних систем цінностей, лише частково приймаючи кожен з них [24, с. 12]. Основою релігійної маргінальності New Age є аксіологічний плюралізм. Езотерична реальність як символічна реальність, вибудовується на двох діалектично взаємопов'язаних засадах істини та віри, які, в свою чергу, є смисложиттєвими цінностями для езотеричної особистості, яка самовизначається, самореалізується і прагне виявити потенціал власного «Я».

В умовах соціальної фрустрації, переоцінки суспільних цінностей людина відчуває потребу в адекватному самовизначенні. Езотерика стає можливою ланкою самовизначення особистості, яке здійснюється в процесі формування персоніцентричної самосвідомості адепта певної школи New Age. Езотеричне самовизначення особистості передбачає побудову власної ціннісно-сміслової сфери, а простір езотеричної культури надає людині змістовно-сміслову основу її формування. У процесі самовизначення такої особистості важливу роль починають грати цінності езотеричної традиції та віра, які дають можливість розкрити потенціал і побудувати власний образ «Я». Формування власної ціннісно-сміслової сфери відбувається на основі актуалізації притаманних обраному адептом напряму НРТ цінностей езотеричної культури.

Аналіз присутності НРТ на пострадянському просторі дозволив узагальнити основні організаційні форми езотеричних рухів:

- езотеричні духовні центри, що визнають всі релігії, як «різні шляхи до єдиної Істини», котрі пропонують довільний синтез сучасних езотеричних вчень, окультизму, ідей Теософського і Антропософського товариств,

східних духовних практик, елементів популярних психологічних та філософських теорій;

- філософсько-езотеричні спільноти, учасники яких обговорюють актуальні питання філософського та релігійного характеру в формі дискусій;

- неідеологізовані «магічні» групи, в яких вивчаються теоретичні основи буддизму і езотеричних течій, практикується медитація, а також інші практики саморозкриття та самоудосконалення;

- глибинні практики, пов'язані з цілительством (наприклад, Рейкі, Тибетська та аюрведична медицина, голковколівання тощо);

- духовні практики Сходу, в рамках яких практикуються східні бойові мистецтва;

- парapsихологічні школи, до яких відносяться біоенергетика, психологічні тренінги, трансперсональна психологія;

- мантика – це окультна, натуральна і теургічна магія, шаманізм, гадання та передбачення майбутнього і т.п.

У рамках руху New Age можна виділити два рівня – перший, який є різновидом НРТ, послідовники якого поділяють специфічні релігійно забарвлені світоглядні позиції, які визначаються нами як центральні ідеї New Age і так чи інакше об'єднані організаційно. І другий, який є видом особливої синкретичної субкультури, що об'єднує певну сукупність людей, котрі відносяться до конкретного сегменту сучасного культової середовища, які поділяють ті ж світоглядні позиції.

Адепти релігійних об'єднань, яких можна з повною підставою віднести до руху New Age, дотримуються світоглядних позицій, які неусвідомлено і еkleктично, поділяються людьми, що входять в культове середовище і так звані «аудиторні культи» – тими людьми, які утворюють область синкретичної субкультури руху New Age [187]. Характерна для сучасності екзотеризація езотеризму веде до посилення ціннісного характеру езотеричної культури в Україні та світі, актуалізує аксіологічний та праксеологічний його аспекти.

Відбувається інтенсивний розвиток різних синтезованих вчень і прийняття людьми цінностей різних езотеричних практик.

Виявом кризи секуляризації можна вважати характерну рису НРТ – їх орієнтацію на перетворення суспільства та пошук нової картини світу. Яскравим прикладом альтернативної картини світу є «магічний опис світу» К. Кастанеди. Р. Хаббард пропонує своїм adeptам моделі не лише власної трансформації, але й трансформації всіх складових своєї суспільної діяльності, побудови свого життя та бізнесу за законами саєнтології як прообраз досконалого суспільного устрою [276; 292]. Модель майбутнього суспільства – це, перш за все, спроба показати adeptам історичну перспективу розвитку НРТ та позначити його соціальні ідеали. НРТ конструюють власну модель людини та світу, засновану на критичному ставленні до соціально-політичної, економічної та культурної ситуації сучасності.

Синкретизму НРТ властива нерозчленованість зачатків релігійного та нерелігійного, сакрального й профанного, однак, на відміну від синкретизму, наприклад, первісної релігійності, НРТ часто дорікають в механічному штучному з'єднанні даних елементів. «Якщо первинний синкретизм є предрелігійним утворенням, то сучасний еkleктизм – свого роду «пострелігійним»» [83]. Езотерична культура New Age, пропонуючи людині найрізноманітніші альтернативні шляхи самоудосконалення, задає життєві цінності та ідеали, соціальні орієнтації й стандарти поведінки, забезпечує самовизначення особистості. Можна узагальнити на систематизувати найважливіші функції, які вона виконує на рівні буття індивіда:

- світоглядну, яка відображає те, що будь-яка езотерична система знань спрямована на формування світогляду особистості, на її духовне (езотеричне) самовизначення (розуміння власного сенсу життя та покликання);
- аксіологічну, яка відповідає головним чином на потребу ціннісного самовизначення людини і соціальної спільноти, частиною якої вона себе ідентифікує;

- телеологічну, що пов'язана з визначенням цілей і смислів життя людства, його діяльності та історії;
- праксеологічну, що передбачає творчу активність людини, побудовану на освоєнні езотеричної практики, в напрямку певного духовного орієнтира, маючого високу значимість у формуванні внутрішнього (індивідуального) і зовнішнього (суспільного і природного) буття адепта НРТ;
- комунікативну, яка чітко проявляється в сучасній культурі New Age, поєднуючи елементи спиритизму, гностицизму, гіпнотизму, східних і єгипетських міфів, окультних прийомів і методів, астрології та езотеричної антропології, а також елементи східних релігій;
- компенсаторну, яка реалізує через езотеричні вчення ті потреби, які не з якихось причин не є реально задоволеними;
- організаційно-архітектонічну, яка реалізується як спосіб соціального зв'язку людей, форма організації, надихаюча соціальну групу на досягнення цілей оптимізації свого існування.

В умовах постійних суспільних трансформацій простір New Age все частіше виступає змістовною основою формування світогляду людини. У зв'язку з цим актуалізується проблема самовизначення особистості в просторі езотеричної культури. Езотеричне самовизначення відбувається за допомогою присвоєння інноваційного потенціалу езотеричної культури. Будучи сферою ідеального, езотерична культура надає можливість самореалізації людської сутності, яка, як відомо, найповніше виявляється у сфері духовності, саме тут людина знаходить ту свободу, якої немає в інших сферах суспільної практики. Так, бізнесмени найчастіше орієнтуються у своєму виборі на саєнтологію; люди, які вважають себе засновниками, але не бажають особисто брати участь в заснованій нами діяльності – своєрідні «шукачі таємної влади» – спираються на ідеї Карлоса Кастанеди, а більшість людей з технічною освітою тяжіють до причетності до «духовних» субкультур різного роду (зокрема, Агні-Йога).

Кожна із субкультур має сьогодні свої засоби масової інформації, міжнародні зв'язки, організаційні структури, ідеологічні концепції й волю до самоствердження, які породжують світоглядний плюралізм, напруженість різновекторних духовних шукань, взаємну критику, іноді й самокритику, а разом з тим – пошук шляхів для діалогу. Тим самим вони цілком наочно набувають об'єктивно-надособистісного характеру, створюючи надзвичайне різноманіття й багатство локальних, регіональних, національних і континентальних культур, які, в свою чергу також впливають на формування світоглядних позицій особистості [183]. Езотеричне самовизначення особистості в русі New Age може розглядатися як процес і результат засвоєння, закріплення та виявлення ціннісно-сміслових особистісних утворень, її життєвих позицій та установок, критеріїв особистого ставлення до подій та явищ життя, стратегій поведінки в типових та кризових ситуаціях.

Радикальність установок альтернативних шляхів удосконалення людини в різних напрямках New Age різна, одні з них проповідують спірітуальним трансформацію земного світу в якості кінцевої мети глобального історичного процесу, який увійшов нині в рішучу стадію свого розвитку. Як зазначає відомий російський дослідник НРТ Євген Балагушкін [12], частина з них, зокрема широко розповсюджені аскетичні та фізіопсіхотерапевтичні культи, техніки інтелектуального розвитку, характеризується соціально-антропологічним перфекціонізмом. У них психосоматичне вдосконалення людини вважається панацеєю для спасіння сучасної цивілізації від загрожуючої їй загибелі. Для третіх ця заповітна мрія вже здійснена у вузькому колі обраних, по шляху яких має йти все людство. Названі тут типи релігійних новацій є тільки теоретичні моделі релігійних явищ і фактично проявляються у вигляді домінуючих тенденцій. Практичні ж форми та методи удосконалення людини, які демонструють обрані нами для аналізу напрямки New Age, ми розглянемо у наступних підрозділах дисертаційного дослідження.

Висновки до розділу 2

Проведений у Розділі 2 філософсько-релігієзнавчий аналіз концепцій удосконалення людини в авраамічних та східних релігіях дозволив сформулювати наступні висновки:

1. Концепції удосконалення людини є невід'ємною частиною антропологічних доктрин всіх розглянутих релігійних традицій, як монотеїстичних, так і політеїстичних, як новітніх, так і таких, що мають тисячолітню історію. Вони передбачають духовний рух адепту релігії до сакрального атрактора, яким постає трансцендентна сутність найвищого порядку: Абсолют, Першосуще, Дао, Бог тощо. Метою життя людини, яка прагне досконалості, є максимальне наближення, аж до ототожнення, до сакрального атрактора, яке передбачає перетин антропологічної межі, знаменуючий досягнення досконалості.

2. Проходження етапів духовного зростання неможливе у більшості традиційних релігій без волі Абсолюту. Саме він, в кінцевому підсумку, дозволяє людині розпочати цей процес і визначає межі та успішність її просування по ньому. В іудаїзмі й дещо в ісламі, без волі Бога всі зусилля людини залишаються в межах «праведності», а досягнення досконалості можливе лише для обраних Богом, тобто є атрибутом «обраності».

3. Більшість віруючих в «старих» релігійних традиціях намагається дотримуватися приписів власної релігії і метою свого життя вважає досягнення «праведності», не претендуючи на духовну досконалість. Шлях самоудосконалення обирають за покликанням одиниці віруючих, які, як правило, об'єднуються у містичні школи (закриті ордени тощо). Їхні практики мають містико-езотеричний характер і є маловідомими непосвяченому загалу віруючих.

4. В процесі самоудосконалення людина отримує певні надможливості (бачення божественного світла, самадхі, дар пророцтва, зцілення тощо), але

вони можуть трактуватися як побічні небажані ефекти («прелесті»), і у всіх розглянутих традиціях не вважаються самоціллю духовного зростання практикуючого. Коли ж людина перейшла антропологічну межу, вона отримує певні атрибути та безмежні можливості Абсолюту, частково або повністю ототожнюється з ним, як правило, втрачаючи тілесність, або ж (як у даосизмі) стає безсмертною в людському тілі.

5. Духовне удосконалення у всіх розглянутих релігійних традиціях практикується в рамках містичних напрямків (кабала, ісихазм, суфізм, тантра тощо) і сприймається як шлях, скерований вгору. Містики описують його як драбину, сходинки якої є чітко фіксованими етапами духовного удосконалення людини.

6. Цього удосконалення людина може досягнути лише самостійно, це процес самоудосконалення, самотрансформації особистості, який має не лише духовну, але й психо-соматичну (тілесну) складову та передбачає роки важкої щоденної практики.

7. У тих традиціях, де такої жорсткої детермінації можливості удосконалення людини немає, обов'язковою є наявність учителя або керівника, який допомагає та підтримує учня на складному шляху самоудосконалення, передаючи йому містичні техніки та контролюючи дотримання практик в межах конкретної релігійної традиції, з метою унеможливлення відхилень від визначеного шляху удосконалення віруючого, які вважаються ересю й засуджуються.

Висновки та основні положення Розділу 2 дисертаційного дослідження оприлюднено та апробовано в наступних публікаціях автора:

1. Мальцев О. В. Дискурс удосконалення природи людини в авраамічних релігіях // «Дні науки філософського факультету – 2018», Міжн. наук. конф. (2018; Київ). Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2018», 26-27 квіт. 2018 р. : [матеріали доповідей

та виступів] / редкол.: У. В. Мовчан [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2018. – Ч. 3. – С. 93–95.

2. Мальцев О. В. Трансформація поняття удосконалення людини в релігійно-філософських доктринах New Age // Суспільство, держава і церква у спектрі міждисциплінарних досліджень: зб. матеріалів міжнар. наук.-практ. конф. (Хмельницький 1-2. 06. 2018) / за ред. Заславської О.О., Мудракова В.В., Ювсечка Я. В. – Хмельницький, 2018. – С. 80–82.

3. Мальцев О. В. Шляхи та методи удосконалення природи людини в ісламі // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці : Рута, 2012. – № 2 (25). – С. 115–120.

РОЗДІЛ 3.

ТЕОРІЇ ТА ПРАКТИКИ УДОСКОНАЛЕННЯ ЛЮДСЬКОЇ ПРИРОДИ У РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКИХ ДОКТРИНАХ ХХ СТ.

3.1. Космічні обрії людини у вченні Живої Етики (Агні Йоги)

О. та М. Реріхи є творцями концепції космічної еволюції людства, світоглядна парадигма якої представлена ними в Ученні Живої Етики, вважається одним з напрямків філософії космізму, що виникла наприкінці ХІХ ст. в російськомовному філософському дискурсі. Усвідомлення необхідності перетворення соціуму призвело космістів до пошуку й вивчення не тільки технічних, але й перш за все нетехногенних шляхів розвитку та перетворення людини, що розкривають її внутрішній духовний потенціал. Космісти вважали дієвим ресурсом геопланетарної і космічної еволюції людства морально орієнтований розум і онтологізацію духовної сутності людини через вкоріненість її в космічному бутті. Коеволюція людства, планети й космосу, екологізація суспільної свідомості стали основоположними принципами в концепціях О. та М. Реріхів.

У текстах Живої Етики М. і О. Реріхів синонімами перетворення виступають поняття «воскресіння духу», «очищення духу», прозріння, переродження, трансформація, «вогняне хрещення», «вогняна трансмутація». Сам же процес перетворення вони поширюють на кожну людину, пов'язують з її внутрішніми духовними силами («шлях серця») і визначають як найвище досягнення земних життів особистості. Отже, відбувається персоналізація преображення та конкретизація його змісту як духовно-морального та інтелектуально-вольового процесу трансформації людини з подальшим оновленням біологічного тіла в руслі загальноєволюційного потоку планетарного й космічного життя.

«У космістському дискурсі проблема перетворення людини розглядається в рамках філософської концепції космічної еволюції людства, ... відрізняється слабкою методологією дослідження й теоретичною незавершеністю» [2, 5–9], проте, саме цей концептуальний підхід служить підставою для цілісного та системного вивчення проблеми удосконалення людини в концепціях космістів. О. та М. Реріхів.

Ускладнює «релігієзнавчу легітимацію» вчення О. та М. Реріхів як повноправного предмета аналізу те, що в сучасній науці прийнято відносити такі духовні системи до езотерики. З точки зору релігієзнавства, вчення О. та М. Реріхів безумовно генетично пов'язане як з езотеризмом та містицизмом, так і з російським космізмом. Проте, логічніше розглядати його в контексті New Age [22] як синкретичне орієнталістське вчення, відповідно до прийнятої в українському релігієзнавстві класифікації [57]. Всі підстави для подібного розгляду Агні Йоги дає той факт, що на теренах пострадянського простору і в багатьох країнах світу послідовники вчення Реріхів об'єднані в мережу організацій, що включає кілька різних напрямків, від культурологічних і гуманістично-світоглядних до релігійно-містичних і містико-окультних [212].

Сьогодні реріхівські організації працюють в країнах Європи, Америки та Азії, а також в Австралії. Реріхівські товариства існують в таких країнах колишнього СРСР, як Білорусь, Україна, Казахстан, Грузія, Молдова, Латвія, Литва, Естонія. У Росії до кінця XX ст. воно мало понад 5000 організацій, в основному культурно-просвітницького спрямування [212]. Українське відділення – колективний член Міжнародного Центру Реріхів (МЦР) (Офіційний сайт: <http://www.roerich-urs.com/?lng=r&docid=4>). Українське реріхівське товариство засновано в 1989 р. Українським фондом культури, перереєстровано в 1993 р. як некомерційна громадська організація, з 1998 р. є міжнародною громадською організацією, відділенням МЦР.

Оскільки вчення Реріхів сформувалося в Росії, у російській гуманітаристиці спостерігається тенденція виділяти його в окремий феномен,

підкреслюючи зв'язок вчення з російським космізмом. Так, на думку релігієзнавців Р. Лункіна й С. Філатова, хоча в періховському русі й проглядаються риси, аналогічні світогляду руху New Age, «періхівський світ набагато більш своєрідний і оригінальний, вкорінений у національному ґрунті», «періхіанство стало унікальним і таким, що донині розвивається російським світоглядним феноменом» [138, с. 258]. «Цей рух став новою формою масової духовності в тому вигляді, в якому вона була підготовлена пізньорадянським часом ...», «періхіанство зловило нерв епохи, поєднало непеєднувані, здавалося б, речі – східну духовність, святу Русь, сакралізацію художньої культури та ленінізм» [138, с. 235]. Російські релігієзнавці слушно характеризують періхіівський рух як такий, що «зумів органічно синтезувати основоположні цінності радянської ідеології, сучасну релігійну нерозбірливість і дореволюційну культурну традицію» [138, с. 252]. Однак, ми не вважаємо їх аргументацію достатньою для виділення періхівського руху з масиву НРТ.

З трьох основних напрямків російського космізму: релігійно-філософського, природничо-наукового та літературно-художнього, вчення Живої Етики відносять до релігійно-філософського напрямку космізму. Однак, суттєві особливості останнього (пантеїстичні розуміння Бога, використання філософських доктрин східних вчень – карма, перевтілення тощо) зумовлюють виділення його деякими дослідниками в окремий напрямок, який за всіма ознаками збігається з прийнятою в українському релігієзнавстві класифікацією НРТ, де такі НРТ відносять до неоорієнталістських або синкретичних.

Інтенція синтезу, переконаність в глибинній духовно-соборній єдності людства відображає космічний, всеосяжний пафос концепції Періхів, яка, за слушним зауваженням Н. Башкової, належить до «єкуменічного руху релігійного постмодернізму» [15, с. 163]. З релігієзнавчої точки зору, запропонований для опису специфіки світогляду Періхів термін «секуляризована релігійна установка», запропонований російською дослідницею Н. Башковою [15], представляється не зовсім коректним. Ми

пропонуємо використовувати в даному контексті термін «нетрадиційна релігійність», апелюючи до релігійної традиції New Age, біля витоків якої і стояли Реріхи. Спираючись на класичні роботи англійки А. Баркер і багаторічні системні дослідження українського релігієзнавця Л. Філіповіч, ми розглядаємо Вчення Реріхів як основу потужної нової релігійної течії (НРТ), в тому сенсі, в якому такі течії визначає сучасний англословний науковий та популяризаторський дискурс. Отже, ідейні основи вчення Живої етики сходять як до традиції православної антропології та російської релігійної філософії рубежу ХІХ-ХХ ст., так і до містико-езотеричної традиції цього періоду, яка стала основою формування потужної течії нетрадиційної релігійності – New Age.

О. Реріх підкреслювала духовно-філософську спадкоємність Живої Етики і теософії Олени Блаватської. Фундаментальні праці О. Блаватської «Таємна Доктрина. Синтез науки, релігії та філософії» і філософські «Листи Махатм» були переведені з англійської на російську мову О. Реріх. Жива Етика дещо спирається на космогенетичні та антропогенетичні ідеї «Таємної Доктрини». В ученні Живої Етики цей синтез, доповнений мистецтвом, обґрунтований багатовимірної структурою людини та світобудови.

Реріхи відносили себе до мало відомої у нас духовно-філософської традиції американського теософа Франчі Ла Дью, засновниці духовної громади «Храм Людства» (1898 р.). Їх об'єднує співпраця з групою Махатм (Вчителів) Гімалайської Духовної Громади і концептуальна розробка єдиної доктрини. Сучасні дослідники об'єднують їх під загальною назвою «Вчення Храму». Аналіз зазначених етико-філософських систем дозволяє реконструювати історико-теоретичні джерела Живої Етики й встановити місце доктрини космічного перетворення людства серед містико-езотеричних напрямків нетрадиційної релігійності ХХ ст.

Після смерті О. Реріх філософські ідеї Живої Етики отримали розвиток і практичні пояснення в філософських щоденниках учня М. Реріха – Бориса Абрамова (1897–1972), виданих в кінці ХХ ст. під загальною назвою «Грані

Агні Йоги» (тт.1-13, 1960–1972 рр.). О. Реріх була знайома з записами Б. Абрамова й підтвердила їх ідейну спадкоємність.

Вчення Реріхів є синтетичним. Його ідейні витoki вкрай різнорідні. Автори Живої Етики відзначали, що вони цілеспрямовано об'єднували прогресивний досвід колишніх духовних і релігійних вчень (індуїзму, йоги, буддизму, піфагореїзму, герметизму, неоплатонізму, християнства (особливо, перших століть) тощо) з сучасними інтелектуальними й науковими досягненнями Заходу [148; 163; 179; 216]. Інтеграція передбачала існування єдиної древньої езотеричної Мудрості, «Таємної Доктрини», вираженої в міфологічних, релігійних і філософських системах людства. Разом з тим, філософи Живої Етики, як і К. Цюлковський, закликали своїх послідовників «зовсім відмовитися від усього незрозумілого, на кшталт окультизму, спиритизму, темних філософій» [310, с. 190]. Хоча в традиції вчення використовуються поняття окультизму, але однією з головних цілей його творців було розвінчання помилкових досягнень спиритичних практик і підкреслення небезпеки неосвіченого вторгнення в недосліджені сфери психіки та світу.

Повністю відповідає типу «орієнталістського НРТ» позиція, згідно з якою кожна з філософських «мета-парадигм», по-різному розуміє та концептуалізує «способи буття Людини у Світі», тому вона «неповна, одностороння, часткова» [296, с. 5–25]. Стверджується, що глибинна сутність людини й світу має об'єктивний характер. У зв'язку з чим, для її осмислення необхідна «інша, нова філософія, яка б критично-позитивно синтезувала» [296, с. 136] тисячолітню людську мудрість. Філософія Реріхів і є спробою її створення.

Для обґрунтування визначення вчення Живої Етики як НРТ, показово ставлення Реріхів до можливості інтеграції ідей Заходу та Сходу. І. Можайськова справедливо вказує, що в ньому реалізувалася спроба «зблизити східне православ'я з релігіями Сходу» [165; 242; 243, 329–345]. Саме тому навіть лексика реріхівської концепції удосконалення людини, зокрема

використання православного богословського терміну «преображення», підкреслюють православне підґрунття цього неорелігійного синтезу.

На відміну від релігійного розуміння преображення, Реріхи в основу свого методологічного підходу до вдосконалення людини поклали принципи детеологізації і космічного еволюціонізму, що дозволило їм вийти на інтегральні характеристики земного й космічного шляху людства. Методологічною основою, що визначила характерні риси філософії космізму в версії Реріхів є прогресизм, телеологізм і етікоцентризм. В їхніх працях поєднуються секуляризований релігійний і науковий підходи; пріоритет науки як доказової основи етико-філософських і релігійних побудов, що синтезують в собі аргументи науки, релігії, філософії, мистецтва; амбівалентність розуміння людини й ідея її непорушної відповідальності перед всесвітом.

У концепції преображення людини синтетично інтегровані онтологічні та антропологічні ідеї, моральні та соціальні аспекти вчення Реріхів, яке представляє «новий – космо-еволюційний та морально-онтологічний дискурс перетворення людини» [15, с. 185]. Вчення Реріхів засноване на діалектичній ідеї органічної єдності «всього з усім», нерозривному взаємозв'язку людини та космосу, необхідності усвідомлення людиною цілісності світу, висхідній до індуїстської ведичної філософської традиції. З одного боку, «доля істоти залежить від долі Всесвіту» [310, с. 226]; з іншого, – доля Всесвіту залежить від космічного розуму, тобто людства й інших космічних цивілізацій, їх перетворювальної діяльності.

Так, О. Реріх писала: «При зростанні свідомості та вдосконаленні людства все життя не тільки на нашій планеті, але й в Сонячній Системі та Космосі розвивається з прогресуючою швидкістю» [191, с. 239]. На наше переконання, не зважаючи на генетичну близькість, вчення Живої етики принципово відрізняється від релігійно-філософського напрямку російського космізму, представленого філософією спільної справи М. Федорова, філософією всеєдності і софіологією В. Соловйова, П. Флоренського, С. Булгакова,

В. Зеньковського, почасти філософією духу і творчості М. Бердяєва. Російська релігійна філософія перегукується з трудам православних богословів і Отців Церкви та в основних своїх ідеях вкрай рідко виходить за її рамки. Для російських релігійних філософів рубежу ХХ ст. ідея вдосконалення світу як об'єктивного історичного завдання людства передбачає соціальне втілення ідеалу Боголюдства, що збирає в своїй любові роздроблений гріхом космос. Софійне перетворення світу відбувається під впливом божественних енергій.

На перший план в концепції Реріхів виходять ідеї єдності Теосу й логосу, Бога та космосу, знання й життєвого шляху, відчуття непорушності безсмертя та Вічності. Тут оригінально поєднуються поняття науки (енергія, система, інформація, еволюція, астрономічні розрахунки) з міркуваннями про абсолютну істину, совість, цілі буття людини, теологія з міфологією та метафізикою. Реріхи також засновували свої висновки на самостійному емпіричному вивченні багатовимірної реальності і визнанні об'єктивності містичного досвіду осягнення буття інших вимірів ряду великих йогів, аскетів і духовних подвижників (Будди, Мойсея, Христа, Сергія Радонезького тощо).

З визнанням в Живій Етиці вищого розумного життя в космосі природним чином встановлюється релігійне (в сенсі зв'язку людини й трансцендентного) ставлення людини як істоти кінцевої, недосконалої до високорозумних, безсмертних мешканців космосу. Це підтверджує зауваження М. Лоського про те, що в російській філософії «інтерес до софіології поєднувався з інтересом до надлюдських духовних істот» [136, с. 473]. Уявлення про ноокосмічну (від грец. Noos – розум) ієрархію виступає як ідеал, образ досконалого боголюдства, до якого повинні прагнути земляни. Концепція Реріхів як доктрина НРТ відводить місце християнського особистісного Бога в Живій Етиці безособовому духовному початку – «Вищому Принципу», «Закону», Абсолюту. У цьому втілюється свідомо спрямованість мислителів до деантропоморфізації вищої реальності.

Специфічною рисою вчення Реріхів є етікоцентрізм, характерний для російської філософії в цілому (П. Лавров, В. Соловійов, Л. Толстой тощо).

Назва фундаментальної, багатотомної праці Реріхів говорить сама за себе – «Вчення Живої Етики». На їхнє переконання, життя людства буде гармонійно еволюціонувати тільки при домінуванні культури духу над цивілізаційністю, так як устрій космосу є панетичним.

Значимість етики також зумовлена домінуванням есхатологічних мотивів у творчості російських мислителів першої третини ХХ ст. (М. Бердяєв, С. Булгаков, С. Франк). Якщо для Європи суть трагедії «Заходу» – втрата духовних, інтелектуальних, творчих висот культури, то для російської філософії – це усвідомлення можливості кінця людської історії в прямому, фізичному сенсі. Уявлення про можливу загибель планети присутнє у Реріхів [179, с. 33–34]. Тому моральне вдосконалення стає для них засобом виживання людства, збереження можливості його подальшої еволюції. Проявом неорелігійного компоненту у вченні Реріхів є також визнання об'єктивності духовного досвіду, рівноцінного науковим знанням. Реріхи слідуєть в цьому традиції «живознання», живого цільного знання, що йде від І. Кирєєвського і О. Хомякова. Такий синтез наукового знання й містичного досвіду характерний для російської філософії того часу.

Однак, на відміну від концепцій згадуваних релігійних філософів, для Реріхів релігійно-містичний досвід, в якому суб'єкт – свідомість людини, а об'єкт – трансцендентна реальність, можливий поза «церковних стін» православ'я. Ця можливість є, на їхнє переконання, одним з базисних станів і іманентних здібностей психіки людини. Духовний досвід, не обмежений фізичними почуттями, згідно Живої Етики, має об'єктивно-антропологічне пояснення: еволюція людини веде до формування у неї «органу» духовного сприйняття. Ці уявлення сягають однієї з основних рис гносеології російської релігійної філософії – інтуїтивізму (В. Соловйов, Є. Трубецької, М. Лосський, С. Франк). Однак для Реріхів інтуїтивна складова антропологічної структури є однією з логічно необхідних передумов преображення людини: чуттєве, раціональне і надчуттєве виступають для них етапами антропологічного синтезу, який динамічно розвивається.

Стверджуючи положення про те, що «життя у всьому», «все живо», філософи приходять до розуміння Всесвіту, а також кожного з його тіл (планет, зірок, людини тощо), як цілісного живого організму. «Планета є жива істота, – зазначає О. Реріх, – бо в Космосі жоден атом не позбавлений життя або свідомості, або духу ...» [179, с. 334]. Важлива для концепції Реріхів ідея множини світів як існування земного і надземних світів, пов'язаних з багатовимірною ієрархічною структурою космічної матерії. У Живій Етиці вони розрізняються як очевидність і дійсність [252, с. 231]. Це відрізняє їх вчення від традиційної двоїстості світу християнства (Град земний і Град Небесний Августина Аврелія). Вона відповідає дійсності й реальності С. Франка, світу об'єктивації і вільного духу М. Бердяєва. Цю рису В. Зеньковський позначив як «містичний реалізм» [67, с. 39–40]. При такому підході відбувається поєднання теоретичного та ціннісного підходів у розумінні буття, онтологізація понять Блага, Любові, Істини й в Агні Йозі – Краси (як в філософії Плотіна або в уявленнях російської софіології про вищі аспекти Софії).

Вчення Живої Етики, як доктрина НРТ, стверджує, що М. і О. Реріхи спираються в розвитку своїх концепцій, перш за все, на духовний досвід взаємодії з вищими розумними істотами і спільну телепатичну творчість, що відображено, зокрема, в понятті «Великого Вчителя», основоположному для вчення Живої Етики. О. Реріх стверджувала, що під керівництвом і за підтримки «Вчителя М.» пройшла через йогічний досвід інтегрального перетворення своєї природи, радикально розширивши її духовні і психофізичні можливості. Вчення Живої Етики ідейно й текстуально задумано як безпосереднє відображення цього шляху.

Пантеїзм, монізм, панпсихізм, гілозоїзм, енергетизм, утвердження принципу нескінченності космосу та життя – ось основні філософські характеристики антропологічної доктрини Реріхів.

Ідея преображення людини в розумінні Реріхів – це, в першу чергу, еволюційне преображення силами одухотвореного людського розуму як природи самої людини, так і земного та космічного світоустрою. Ідея

«подвигу в житті» є невід’ємною умовою духовного просування людини. Спрямованість на наукове обґрунтування етичних положень відображає переконання Реріхів в загальній обов’язковості застосування етики в житті. Закономірною є і назва вчення Живої Етики – не абстрактної, а життєвої, такої, що втілюється в життя.

Реріхи ставлять собі за мету – «вибити» з людської свідомості вузьке земне розуміння і розвинути вищу, «космічну точку зору» [310, с. 87; 226] на життя Землі і світобудови, місце людини і роль інших царств природи в ньому. Таке розуміння космосу протистоїть індивідуалістичній ідеї антропоцентризму, відірваності людини від макросистем природи. Закономірно, що учень Вернадського, академік М. Холодний запропонував нове філософське поняття – антропокосмізм [301, с. 332–344], яке позначає цілісну картину світу і людини в космічній перспективі. Вчення Реріхів про людину є в повній мірі антропокосмічним.

Надзвичайно важливе значення набуває амбівалентність розуміння людини. З одного боку, людина в світі нового світогляду більш не є центром всесвіту, царем природи. Вона – органічна частина космосу. Більш того, Реріхи підкреслюють недосконалість природи людини, як біологічної, так і психічної, перехідність її від тваринної шаблі розвитку до надлюдської. З іншого боку, на людину як істоту розумну покладається відповідальність за еволюційний розвиток земного та космічного життя [172, с. 31–32], підкреслюється принципова безмежність її творчого потенціалу, здатність вмістити і відобразити в собі як в мікрокосмі лик Всесвіту.

Необхідність вдосконалення, трансформації нижчого, тваринного початку в людині для досягнення надлюдського, всеосяжного та вільного буття – цей шлях, що розвивається в філософських і релігійно-містичних вченнях давнини, Реріхи стверджують на новій науково-філософській базі початку ХХ ст., синтезуючи релігійні духовні практики з науковими гіпотезами та фактами. Філософи переконані в пріоритеті морально-психічного перетворення людства, після якого тільки й можливо масштабне

освоєння просторів багатовимірного космосу [179, с. 372–373]. Їхня аксіома – моральний і живий космос, органічною частиною якого є преображена людина. Конкретизуємо філософський статус преображення як сфери конституювання духовного світу людської особистості в ученні Реріхів.

1. В онтологічному вимірі преображення людства змінює космос, одухотворює його та підносить космічну матерію, з якої складається людина, на новий рівень прояву та розвитку розуму. Людина прилучається до нових ментально-енергетичних планів буття.

2. Антропологічний статус преображення передбачає глибинну трансформацію людської природи, що включає удосконалення сфери духу, почуттів, волі, мислення, підсвідомої і надсвідомої структур в поєднанні з тілесною організацією. В результаті цього процесу утворюється новий синтез антропологічних сил в особі духовної істоти.

3. Проблема преображення безпосередньо стосується ставлення людини як істоти кінцевої, недосконалої до вищої, вічної, надлюдської реальності й відповідного способу дії людини, яка практично прагне щастя, безсмертя тощо. Містико-релігійний аспект розуміння Реріхами цієї проблеми виявляється у переконанні в антропному характері еволюції, виявляється в уявленні про ієрархію вищих розумних істот, в яку в майбутньому має свідомо увійти земне людство, здатне до співпраці на спільне благо.

4. Природничо-науковий ракурс проблеми преображення займає значне місце в концепції Реріхів, конкретизуючи її. Реріхи переконані в можливості досягнення преображення людини власними зусиллями творчого розуму, який перебудовує внутрішній мікрокосм. При цьому процес перетворення набуває субстанціальний, точніше, енергетичний характер. Пізнавши його закономірності та принципи, людина зможе впливати на нього й навіть керувати його ходом. Однак, в ученні Живої Етики принципово ставиться питання про необхідність взаємодії з вищими розумними істотами в процесі перетворення преображення.

5. Етичний вимір проблеми преображення полягає у тому, що

моральний пафос пронизує всі вище розглянуті аспекти преображення, виступаючи смислоутворюючим і цілепокладаючим орієнтиром, що є наслідком панморалізму Живої Етики. Специфічним є те, що це космічний етизм, який співпадає з антропологічним. У Живій Етиці присутня й естетична компонента.

6. Соціальний аспект проблеми преображення засвідчує спробу Реріхів здійснити певну соціальну проекцію Живої Етики. У філософській системі Реріхів розроблена концепція соціального устрою космічного співтовариства (ієрархічного типу) з включеним в нього преображеним людством.

7. Постановка й вирішення проблеми преображення в антропокосмічному світогляді має гуманістичний і віталістичний характер. Ствердження нескінченної висхідної еволюції людства, віра в безмежний творчий потенціал людини, спрямованість до звільнення людства від страждань, хвороб і смерті, до розвитку освітніх і виховних програм, освоєння космічних просторів як наслідок прогресу наукової думки, соціально-діяльнісний підхід до життя, пріоритет культури й творчості над споживанням і посередністю – глибоко оптимістичні та наповнені життєствердним пафосом. Разом з тим, запропоновані духовно-енергетичні шляхи й методи перетворення людини та світу є досить туманними.

Підсумовуючи, ми маємо констатувати закономірну обгрунтованість постановки проблеми преображення людини в філософії М. і О. Реріхів та її генетичну включеність в дискурс російської православної філософії. Вона посідає серединне положення між релігійним і позитивистським світоглядами. Визнання об'єктивності надчуттєвого досвіду й існування вищих розумних істот, розрізнення земного і надземних світів надає багатоплановий характер проблемі преображення, що охоплює область як фізичної, так і ментально-психічної природи людини, її соціальних (соборність, імперсоналізм) і індивідуальних (персоналізм) сторін.

Детеологізація поняття преображення у Реріхів пов'язана зі спробою науково обгрунтувати та конкретизувати його як космо-еволюційний процес,

де принципово важливу роль має самоєволюція, моральне перетворення як спосіб виживання людства. Амбівалентність розуміння людини надає проблемі її преображення першорядне значення. Етікоцентризм, пантеїзм, монізм, панпсихізм, гилозоїзм, енергетизм концепцій Реріхів представляють Всесвіт живим «будинком» людства, який воно має наповнити розумом, гармонією та щастям.

Отже, в ученні Живої Етики Реріхів підхід до осмислення проблеми удосконалення людини заснований на уявленні про людину як відкрити, нерівноважну антропосистему, що розвивається в постійній багаторівневій взаємодії з космосом, що зближує їх концепцію з Антропокосмізмом і синергетичним підходом в рамках сучасної постнекласичної картини світу. З іншого боку, Реріхи в своїй антропологічній концепції синтезують з антропокосмічними ідеями досвід релігійного (зокрема, православно-християнського та індуїстсько-буддистського) осмислення проблеми преображення та вдосконалення людської природи в контексті її духовного зростання та розвитку, що дозволяє розглядати їх спадщину як в контексті вивчення традиційної західної і східної релігійності, так і в сукупності з іншими антропологічними доктринами New Age як альтернативну нетехногенну програму удосконалення природи окремої людини та розвитку людства в цілому.

3.2. Принципи та методи удосконалення природи людини у доктринах саєнтології

Однією з найдискусійніших релігійних течій та практик New Age, поза сумнівом, є Міжнародна Церква Саєнтології. Її відносять до квазірелігійних НРТ, в основі діяльності котрих вбачають процес комерціалізації релігійної діяльності, який проглядається саме в глобальних НРТ. Сьогодні масштаб економічної діяльності Церкви Саєнтології та одержуваний нею прибуток

можна порівняти з показниками великого бізнесу. Формується, за висловом Елвіна Тоффлера, «ринок духовних товарів», де ця Церква є дуже успішною.

Протягом свого існування Церква неодноразово опинялася в епіцентрі різного роду скандалів, судових процесів тощо, в деяких країнах світу її діяльність заборонена. Проте, кількість прихильників МЦС в світі зростає. Церква діє також і в Україні та інших країнах пострадянського простору. Антропологічні концепції саєнтології виявилися актуальними для великої кількості людей в найрозвиненіших країнах світу, оскільки саєнтологи пропонують кожній людині практики самоудосконалення, дотримуючись яких кожен може, за їхнім твердженням, досягнути не лише здоров'я та щастя, але й успіху в бізнесі.

Термін «саєнтологія» є похідним від латинського слова *scio* (знання) і грецького слова *logos* (слово; вчення). Дослівно, згідно з поясненнями Л. Рона Хаббарда «Саєнтологія – це вчення про те, як знати» [284; 285]. У Філадельфійському докторському курсі Р. Хаббард пояснює, що «... ми довго думали, з чим же нам працювати – з тілом людини, з його автоматизмами, його захистами І вирішили все це відкинути та працювати безпосередньо з самою людиною – тобто з тим, що людина розуміє під категорією Я» [292].

Також, саєнтологія визначається як «вивчення духу та робота з ним в його взаєминах з самим собою, всесвітами й іншим життям» [384]. Саєнтологи пропонують людині практичну «релігійну філософію», «інструменти» для покращення себе та свого існування [272]. Сам Р. Хаббард заявляв, що «Саєнтологія – це релігійна філософія» [287] Вони вважають, що використовуючи Саєнтологію, людина може підвищити свій рівень духовного усвідомлення та здібностей й усвідомити власне безсмертя [286]. Отже, метою даного підрозділу дисертаційного дослідження є розгляд специфіки антропологічної концепції саєнтології на основі вивчення її матеріалів, що знаходяться, в тому числі, у вільному доступі, з урахуванням практичного досвіду, отриманого автором в Церкві саєнтології різних європейських країн, авторських інтерв'ю, аудіо- та відеоматеріалів,

отриманих у практикуючих саєнтологів, а також релігієзнавчий аналіз шляхів і методів удосконалення людини, які пропонують своїм adeptам саєнтологи.

Саєнтологія пропонує своїм adeptам практичні методи (так звані «технології») допомоги людині у вирішенні її матеріальних та психологічних проблем і досягненні духовних цілей, а також езотеричне знання, яке відкривають послідовникам вчення по мірі опанування ними саєнтологічною доктриною та практикою [283; 292]. Вчення саєнтологів передбачає певний порядок вивчення трудів засновника саєнтології Р. Хаббарда та проведення одітингу – головного таїнства Саєнтологічної церкви [284].

«Жодна людина не буде щасливою, якщо в неї немає мети, і жодна людина не може бути щасливою, якщо в неї немає віри у можливість і власну здатність досягнути цієї мети» [270] – писав Р. Хаббард, намагаючись довести своїм послідовниками те, що в їхніх силах узнати дорогу до більш безпечного та щасливого життя. Створена їм у 1954 р. Міжнародна Церква Саєнтології (МЦС) проголошує, що «людина дійсно може знайти своє спасіння не просто в якійсь-то майбутній вічності, але тут і зараз» [200, с. 23]. Природньо, що Р. Хаббард вважав першим етапом удосконалення людини турботу про тіло.

У книзі «Чисте тіло, ясний розум» Р. Хаббард заявив, що протягом життя в організмі людини накопичуються шкідливі хімічні речовини (наркотики, медикаменти, пестициди, барвники, консерванти тощо), які можуть завадити її духовному прогресу. Р. Хаббард запропонував програму «Очищення», яка є процедурою інтенсивної детоксикації організму, що триває 3-4 тижні й включає в себе біг, прийом біологічно активних добавок і тривале перебування в сауні. Особливістю програми є прийом ніацину, який, на думку Р. Хаббарда, здатний виводити з клітин і тканин тіла відкладення токсинів і наркотиків, а також усувати наслідки сонячних опіків і радіаційного опромінення [271]. Послідовники саєнтології вважають програму «Очищення» найефективнішою програмою детоксикації організму [354, с. 420–421]. Ця програма є однією з ввідних послуг для тих,

хто бажає прилучитися до саєнтологів. Крім того, ця програма застосовується саєнтологічними організаціями Нарконон [337] і Кримінон [389] для реабілітації людей з наркотичною залежністю або злочинним минулим. Зазначимо, що всі послуги Церкви Саєнтології, так само, як і всі пропоновані нею своїм адептам рівні духовних практик, є небезкоштовними та коштують досить значні суми, що зростають від етапу до етапу «духовного росту» практикуючого. Вважається, що його статки мають зростати співмірно з духовним зростанням.

За Р. Хаббардом, розум людини складається з двох частин – аналітичного розуму і реактивного розуму [375]. Аналітичний розум – це раціональний, сприймаючий, усвідомлюючий розум, який думає, спостерігає та запам'ятовує дані, а також вирішує проблеми. Реактивний розум – це та частина розуму, яка працює виключно на дратівливо-відповідній основі. Реактивний розум не підвладний вольовому контролю людини, він застосовує силу, керуючи свідомістю людини, її цілями, думками, тілом і діями.

Р. Хаббард вважав єдиним джерелом нічних кошмарів, непояснених страхів, розладів, невпевненості й психосоматичних захворювань інграми, які зберігаються в реактивному розумі. У книзі «Діанетика: сучасна наука про розум» він докладно описав реактивний розум і виклав технологію, призначену для того, щоб впоратися з ним і досягти стану Клір. Діанетика і є цією технологією.

Спочатку Л. Рон Хаббард дає наступне визначення: «Діанетика – це наука про розум». У Книзі «Наука виживання» він описує її як науку, схожу з вченням Фрейда, що дозволяє звільнити людину від болі та потенційних проблем і незгод, які визначені за природою походження інграмної складової реактивного розуму [279]. Якщо розум негативно впливає на тіло, то це називається психосоматичним станом.

Таким чином, психосоматичні захворювання – це фізичні захворювання, викликані інграмами розуму. Предмет дослідження діанетики – це людина та її розум, саєнтологія ж починається з такого

предмета дослідження, як людський дух. Тому діанетика розглядається саєнтологічною спільнотою як наука, що передує появі саєнтології. Більш того, сьогодні згідно менеджменту та порядку Церкви Саєнтології перший атестаційний етап передбачає отримання кваліфікації діанетичного одітора, і лише по досягненню такого результату можливо переходити до мети отримання кваліфікації саєнтологічного одітора.

Реактивний розум не зберігає спогади такими, якими ми їх собі уявляємо. Він зберігає певні типи розумових образів-картинок, так звані інграми. Інграми – це повні, аж до останньої найдрібнішої подробиці, записи кожного сприйняття, присутнього в момент часткової або повної «несвідомості», яка може викликатися шоком, отриманим в результаті нещасного випадку, використанням анестезії під час операції, болем від травми або високою температурою під час хвороби тощо. Р. Хаббард пояснював, що інграми існують в різних формах і видах – як картини, як ситуації, як фрагменти кінострічки (уривки) та ін. У ці періоди аналітичний розум частково або повністю відключається, а реактивний розум вмикається. Людина не усвідомлює існування інграми, однак, вона може активуватися, нав'язувати свій зміст, викликати незрозумілі, неусвідомлювані та небажані страхи, емоції, біль й психосоматичні захворювання.

У діанетичній процедурі людина витягує з блоку інграм інцидент в даний час і перепроживає його разом з одитором, саме так він розряджає інграму – інцидент, що містить «несвідомість», від початку до кінця, поки інграма не скоротиться (це означає, що з інциденту будуть усунені весь заряд або біль – основу поведінкових установок й неконтрольованих реакцій) або поки вона не буде стерта (це означає, що інцидент зник назавжди) [274]. Таким чином людина звільняється від згубного впливу інциденту та може відчутти величезне полегшення, а її емоційний тон може підвищитися.

Описана діанетична процедура отримала назву одітинг (від англ. auditing – «слухання»). Це провідна релігійна практика саєнтологів. Одітинг передбачає спілкування наодинці з професійним саєнтологічним

консультантом – одітором, який дотримується «точної процедури удосконалення людського духу». Одитор – це той, хто слухає (дослівно).

Всього існує три методи саєнтологічного одітинга. Перший – «повний трак», другий – так званий метод позбавлення від проблем або «ремонт» і третій метод – робота з майбутнім людини [285].

Для того, щоб взяти участь у цій процедурі людина має виконати дві ключові умови: бажати спілкуватися з одітором і цікавитися власним життям та бажати стати саєнтологом. Бажання вивчати саєнтологію означає бажання вивчати це вчення за допомогою одітинга; крім того, одітинг проводиться тільки саєнтологам. Одітинг передбачає проходження (вивчення) стадій саєнтології за допомогою освоєння нових знань і методами терапії. Деякі послідовники Р. Хаббарда вважають, що людина також повинна цікавитися проблемами, які вирішуються за допомогою одітингу та покращують здібності людини.

Підчас процедури одітингу одитор просить відповісти на ряд питань, які задаються у чіткій послідовності. Одітинг передбачає, що людина, яка бере в ньому участь, розуміє сенс цих питань. Дотримання цих умов має на меті усунення факторів, відволікаючих від процедури, і повноцінне її проведення задля отримання найкращих бажаних результатів.

Мета одітингу – розвиток здібностей людини та її буттєвості, а також звільнення від нераціональних вчинків [277]. Цього можна досягти двома способами:

- 1) допомагаючи людині як духовній сутності позбутися від будь-яких видів нездатності;
- 2) підвищуючи її здатності, як духовної істоти.

Очевидно, і те й інше необхідне людині, щоб повністю розкрити свій духовний потенціал. Одітинг, до того ж, прибирає всі моменти болю, випробуваної в житті, як елемент позбавлення від нездатності, і спрямований на збільшення здатності дивитися в обличчя різним обставинам та долати їх [316].

У процесі одітингу застосовується Є-метр (електропсихометр) – пристрій, створений для «локалізації душевного тягаря». Ця згубна енергія, або сила, називається зарядом (charge). Коли людина, тримаючи електроди Є-метра, знову переживає неприємні миті минулого, стрілка на табло Є-метра відхиляється.

Саєнтологи наголошують на існуванні великої різниці «між технологією одітингу» (релігійною практикою) та іншими практиками. Під час одітингу не застосовуються ані гіпноз, ані техніки трансу, ані наркотики. Людина, яку одітують, повністю усвідомлює все, що відбувається. Одитинг точний, повністю систематизований та складається з конкретних процедур» [316]. Саєнтологічний священник, відповідно до Кодексу одітора, дає клятву ніколи не використовувати таємниці прихожанина, розкриті їм в сесії. Все, що прихожанин повідомив священникові в сесії, розглядається Церквою і Саєнтологічними священниками як недоторкана інформація [286]. Вся ця інформація має зберігатися Саєнтологічною Церквою в соворій конфіденційності. Проте, досить багато бізнес-скандалів за участі саєнтологів в Європі були пов'язані з використанням інформації, отриманої під час одітингу членами Церкви з корисними цілями [286].

Проблема етики є досить болісною для саєнтологів, тому вони підкреслюють свою велику увагу до моральних аспектів власних практик. Фундаментальна праця Р. Хаббарда «Введення у саєнтологічну етику» та «Кодекс честі» саєнтологів розкривають етичну доктрину саєнтології.

«Кодекс честі» містить 15 принципів, серед яких є як загальнолюдські моральні норми (зокрема, «ніколи не залишайте товариша у важкій ситуації, небезпеці або біді»), так і специфічні саєнтологічні моральні настанови, наприклад, «ніколи не ставтеся із зневагою до себе та не применшуйте власні сили й можливості» та «ніколи не шкодуйте про вчорашній день. Ви живете сьогодні і самі створюєте своє завтра» [286].

У «Введенні у саєнтологічну етику» наголошується: «Людина має захищати шлях до свободи, яка дає їй можливість подолати зло, і повинна

захищати всіх тих, хто працює заради того, щоб цей шлях продовжував існувати» [286]. Отже, п. 12 «Кодексу честі» наголошує: «Ніколи не бійтеся заподіяти біль іншому, коли ви відстоюєте справедливу справу».

Деякі російські релігіє знавці [39, с. 35] вважають одітинг специфічною модифікацією християнської сповіді. На нашу думку, одітинг набагато ближчий до «практики переперегляду» мексиканських шаманів-які, описаних К. Кстанедою, яка в різних модифікаціях зустрічається в багатьох практиках New Age.

Людина, яка отримує одітинг, називається прекліром, «преклір» – людина, яка ще не Клір. Преклір – це людина, яка, проходячи одітинг, дізнається більше про себе та про життя [275]. «Клір – це назва стану, якій досягається за допомогою одітингу, і цим словом називають духовну істоту, яка більше не має власного реактивного розуму (прихованого джерела нераціональної поведінки, непояснених страхів, розладів й невпевненості). Позбувшись реактивного розуму, індивідуум знов знаходить свою вихідну особистість, селф-детермінізм (здатність самотійно приймати рішення) і, по суті, набагато більше стає самим собою» [318]. З точки зору пояснення різниці, відзначимо, що Р. Хаббард говорив, що діанетика розвиває селф-детермінізм (логічна модель – гра в шахи: або «за білих», або «за чорних»), а саєнтологія розвиває пан-детермінізм (логічна модель – гра в шахи: і «за білих», і «за чорних» одночасно, немов людина грає сама з собою).

Цей стан називається Клір (тобто «чистий»), тому що вихідна особистість (сама людина), селф-детермінізм (здатність визначати й управляти своїми діями), освіта та досвід Кліру були очищені від неоптимального. Вихідна особистість – це не хтось інший, і це не прихована та невідома людина – це осередок всього самого кращого в людині та її найвищих здібностях. Це означає, що всі здібності людини можуть бути використані для вирішення проблем, з якими вона стикається, і що вся інформація її аналітичного розуму доступна для вирішення цих проблем.

Клір – це звільнена сутність, яка не залежить від свого тіла [292]. Клір здатний створювати та переживати будь-яку емоцію. Єдине, що йде з його життя, – це ті емоції, які завдають біль, викликають нерозумні реакції, знаходяться поза контролем (Див. СРП 5 «Звільнення духу від тіла») [284].

Клір здатний бути причиною над своїм життям, а не просто реагувати на події. Клір не оберований. Він раціональний, оскільки приходить до найкращих можливих рішень, ґрунтуючись на наявних даних і на власній точці зору. Клір доводить справи до кінця та досягає більшого, ніж він міг досягти до того, як став Кліром. «Яким би не були ваші здібності до цього, вони в значній мірі покращаться після того, як ви станете Кліром» [315; 292]. Оперуючий тетан (ОТ) – це духовний стан існування; з точки зору Р. Хаббарда – «божественна істота», головна класифікуюча ознака якого – безсмертя. Під словом «оперуючий» розуміється «здатний діяти та управляти об'єктами», а під словом «тетан» розуміється духовна істота, яке є вихідним «Я». Оперуючий тетан, таким чином, – це той, хто може управляти об'єктами без необхідності використовувати засоби фізичного всесвіту.

По суті, індивідуум є самим собою, він може управляти об'єктами й існувати без матеріальної допомоги. Це не означає, що людина стає Богом. Це означає, що людина повністю стає собою. «На рівні оперуючого тетана ви наближаєтеся до власного безсмертя як духовна істота» [317]. Коли людина усвідомлює себе, як божественну істоту та без тіла може впливати на навколишнє середовище і його елементи – в цей момент часу вона і стає «оперуючим тетаном».

Щоб досягти стану «Оперуючий тетан» (ОТ) (як і будь-якого іншого духовного рівня в Саєнтології), треба пройти ряд послідовних кроків, кожен з яких піднімає вас трохи вище, ніж попередній, і на кожному з них ви досягаєте певної здатності. Встановлена точна послідовність цих кроків, і відхилення від них не дає очікуваних результатів. Марно намагатися підняти когось на рівні ОТ, поки він не буде до цього готові. На рівнях ОТ саєнтологи вивчають найбільш продвинуті матеріали досліджень

Р. Хаббарда. Ті, хто досяг стану «Оперуючий тетан», кажуть, що ці духовні досягнення просто не піддаються опису [317]

Мета досягнення стану «Оперуючий тетан» – піднятися над стражданнями життя й знову набути впевненості та здатності, які від початку притаманні духовній суті. На цьому рівні індивідуум знає, що він існує незалежно та окремо від таких матеріальних речей, як фізична форма або фізичний всесвіт [284]. ОТ – це стан духовного усвідомлення, в якому індивідуум здатний контролювати себе та своє оточення. ОТ – це той, хто знає, що він знає, і може створювати спрямовані на виживання наслідки за всіма своїми динаміками. Він знову повністю усвідомлює свій творчий хист як тета і може свідомо та з власної волі бути причиною над життям, думкою, матерією, енергією, простором і часом, тобто впливати думкою на елементи системи координат.

У міру того як людина стає все більше і більше ОТ, вона як духовна істота стає все більш сильною, стабільною та відповідальною [82]. Оскільки Л. Рона Хаббардом визначено 7 елементів системи координат, всього існує 7 рівнів ОТ (ОТ-1 по елементу «Люди», ОТ-2 по елементу «Групи», ОТ-3 по елементу «Навколишня дійсність», ОТ-4 – «Енергія », ОТ-5 – «Простір», ОТ-6 – «Час», ОТ-7 – «Бог») [290]. За Р. Хаббардом, в житті існує вісім прагнень (стимулів, імпульсів), які він називав «динаміками існування» [279]. Їх можна охарактеризувати наступним чином:

Перша динаміка – це динаміка самого себе, прагнення вижити в якості індивідуума, бути індивідуумом. Ця динаміка вміщує в себе тіло та розум людини.

Друга динаміка – це творчість. Творчість – це створення чогось для майбутнього. В другу динаміку входить будь-яка творчість. Вона включає в себе також родину та виховання дітей, а також все те, що може називатися родинним життям. Сюди ж входить і секс як механізм забезпечення майбутнього виживання.

Третя динаміка – це виживання групи. Будь-яка група або частина суспільства може розглядатися як складова третьої динаміки. Школа, суспільство, місто, нація є частинами третьою динаміки, і кожна з них сама є третьою динамікою.

Четверта динаміка – це виживання виду, для людини четверта динаміка – це виживання роду людського. Одна раса розглядається як третя динаміка, але всі раси разом розглядаються як четверта динаміка. Цю динаміку можна назвати динамікою людства.

П'ята динаміка – це форми життя (тваринний та рослинний світ). Це зусилля, скероване не те, щоб вижили всі форми життя. Цю динаміку можна назвати динамікою живої природи.

Шоста динаміка – це фізичний всесвіт, який складається з чотирьох часток: матерії, енергії, простору та часу. Шоста динаміка – це прагнення до виживання фізичного всесвіту, за посередництва й за допомогою фізичного всесвіту та його складових частин.

Сьома динаміка – це динаміка духу, прагнення до виживання в якості духовних істот, або прагнення до виживання самого життя. Все духовне, що має, або не має індивідуальності, належить до сьомої динаміки. Вона вміщує в себе й буттєвість людини, її здатність до творчості, здатність бути причиною виживання та виживати, здатність до руйнування або здатність прикидатися зруйнованим. Сьома динаміка – це джерело життя. Вона існує окремо від фізичного всесвіту і є джерелом самого життя. Тобто, тут наявне зусилля, скероване на виживання джерела життя.

Восьма динаміка – це прагнення до існування в якості **нескінченності**. Восьму динаміку часто називають Богом, Верховною Істотою, або Творцем, але правильна її назва, на думку саєнтологів, – нескінченність. Ключова техніка, яка сприяє реалізації даної мети – це техніка 8-8008, в якій дослівно сказано про «..зменшення видимої нескінченності до нуля та розширення власної нескінченності до нескінченності» [292]. Таким чином, вона вміщує в себе всезагальність всього.

За висловом Р. Хаббарда, «тільки досягнувши сьомої динаміки та осягнувши її у всієї її повноті, вона (людина) відкриє для себе істинну восьму динаміку» [200, с. 21–22]. Концепція восьми динамік є принциповою для саєнтологічної доктрини. Не здарма релігійним символом саєнтології є восьмикутний хрест, що символізує розглянуті вище вісім динамік життя, завдяки яким людина намагається виживати, а також здатність жити щасливо в кожній з цих сфер існування.

Символом саєнтології є також подвійний трикутник. Нижній трикутник називається трикутником АРО, де «А» – афіниті, «Р» – реальність, «О» – спілкування. Перший кут трикутника – афіниті. Це ступінь симпатії чи любові до когось або чогось. Реальність – це другий кут трикутника, і в основі своїй це злагода. Третій кут трикутника – це спілкування, його можна визначити як обмін ідеями між двома людьми. Всі ці три елементи взаємопов'язані [274]. Без певної симпатії та основи для злагоди не існує спілкування. Без спілкування й без певної основи для афіниті або емоційного відгуку не може бути реальності. Без певної основи для злагоди та спілкування не може бути афіниті. Коли одна вершина цього трикутника піднімається, інші дві теж піднімаються. Ці три взаємозалежних фактори разом утворюють розуміння та виражені в формі трикутника. АРО є одним з фундаментальних принципів саєнтологічної релігії. Верхній трикутник – це трикутник ЗОК, де «З» – знання, «О» – відповідальність і «К» – контроль. Як і вершини трикутника АРО, ці три елементи взаємопов'язані. Коли піднімається одна з вершин трикутника ЗОК, піднімаються й дві інших [289]. З точки зору ознайомлення індивідуума з ситуацією, в якій він знаходиться, жодна з динамік – з першої по сьому – не є важливішою за будь-яку іншу. Хоча динаміки не є рівними за значимістю, здатність індивідуума брати на себе відповідальність за кожен з динамік буттєвості, дії та володіння по кожній з динамік є показником його здатності жити. Можна зрозуміти можливості й недоліки людей, якщо розглянути їх участь в різних динаміках [292].

Уявлення саєнтології про вищу реальність, що виходить за рамки матеріального світу, включає в себе поняття тета й динамік, в які входять духовний світ (сьома динаміка) і Верховна Істота (восьма динаміка). «Просування ввись до виживання на вищих рівнях є також просуванням до Бога», – стверджує Саєнтологічна церква [200, с. 155; 273]. Другий елемент можна виявити в саєнтологічних «церемоніях», що відносяться до ритуалів повсякденного життя (наречення, вінчання та церемонія похорону), і головним чином – в релігійних послугах, таких як одітинг і вивчення матеріалів Писання, за допомогою яких саєнтологи підвищують своє духовне усвідомлення і досягають розуміння духовного світу і, врешті-решт, Верховної Істоти. Щодо третього елементу, то дуже активну спільноту прихожан можна побачити в будь-якій саєнтологічній церкві.

За Р. Хаббардом, послідовник саєнтологічного вчення, по мірі оволодіння притаманними цій релігії «духовними технологіями» і осягнення саєнтологічного вчення, набуває сили та здібності, додатковим вимірником чого виступає рух людини вгору по шкалі емоційних тонів, стає більш життєрадісним, оптимістичним, енергійним і процвітаючим. (Першим і ключовим вимірником виступають рівні ОТ). Ці риси характеру вважаються в саєнтології доказом того, що людина успішно просувається в рамках саєнтології до «повної духовної свободи» [290]. Ті дії, які сприяють виживанню по більшості з восьми аспектів життя є добром, а ті, які руйнують або заперечують ці аспекти життя, є злом. Саєнтологи прагнуть приймати такі рішення, які покращують більшість динамік життя [289].

Саєнтологія вважає людину безсмертною духовною істотою з природними можливостями, які можуть бути удосконаленими набагато більше, ніж вважається. На відміну від авраамічних релігій та інших релігійних уявлень, які вважають, що людина має душу й є поєднанням душі й тіла, Саєнтологія стверджує, що людина є духовною ідентичністю – тетаном. Цей термін ввів Р. Хаббард, позначивши людину грецькою літерою тета – Θ, як «життя, дух та думку». Тетан (Thetan) – це саєнтологічний

термін, що позначає безпосередньо особистість, духовну істоту. Це не розум і не тіло, а той, хто усвідомлює, що він усвідомлює, тобто духовна сутність, якою є сама людина. Це поняття корелюється з поняттям духа, душі у інших релігійних традиціях. Отже, тетан – це не щось, що має людина, а вона сама. Людина є духом, у якого є розум і який займає тіло.

Такі уявлення певним чином корелюються з індуїстськими уявленнями про реінкарнацію, оскільки тіло є лише тимчасовою оболонкою для існуючого вічно тетана, оскільки одним з принципів постулатів Саєнтології є уявлення про те, що кожна людина існувала до цього життя та буде існувати й після нього.

Вважається, що до появи на Землі тетан жив у позаземній цивілізації. Події «космоопери», що включають міжгалактичні подорожі, зорельоти, позаземні цивілізації, міжзоряні конфлікти та війни, вважаються в саєнтології реальністю [291]. В Саєнтології уявлення про створення всесвіту впливає з теорії про тет (тобто життєву силу або дух), яка створює MEST (слово, що позначає фізичний всесвіт). Походження тети й створення фізичного всесвіту, сформульовані в Саєнтології, описані в праці «Фактор», написаній Р. Хаббардом у 1953 р. [281].

Р. Хаббард дійшов висновку про те, що у життєвої сили, тобто тетана, є власний трак часу, тобто безперервний запис поточного моменту, сприйманого усіма органами почуттів, що ведеться протягом всього існування людини, незалежний від тіла й триваючий мільйони років. Саєнтологи вважають доказом цього постулату свідоцтва про переживання людьми підчас одітингу інцидентів, які виходили за межі їхнього життя, але вважають, що вони є такими, які виходять з існування реінкарнації [288]. Наступним стало відкриття Р. Хаббардом «явища екстеріорізації» – відділення духу від тіла, при тому що людина знаходиться повністю в свідомості та усвідомлює те, що відбувається [287].

На переконання саєнтологів, людина, як і все суще у всесвіті, не знаходиться у стані стабільності, а має або розвиватися, або деградувати: «В

цьому всесвіті та у самій людині не може бути стану, в якому немає ані збільшення, ні зменшення, – зовсім стабільного стану» [282, с. 1;278]. Р. Хаббард запропонував так звану шкалу станів існування, в якій вказав кожен стан з динамікою (трендами) статистик і формулою ефективної діяльності людини в кожному з виокремлених ним станів. Послідовники Р. Хаббарда вважають, що запропонована ним шкала є універсальною, і «однаково застосовна до будь-якого всесвіту, в будь-якій цивілізації, до будь-якої організації, до будь-якого структурного підрозділу та до будь-якої людини» [272, с. 71].

У «Введенні у саєнтологічну етику» перераховано та проаналізовано 12 формул станів (від нижчого до вищого), які проходить людина на шляху духовного зростання:

- Збентеження;
- Зради;
- Ворога;
- Сумніву;
- Перешкоди;
- Неіснування;
- Загрози;
- Надзвичайного стану;
- Нормальної діяльності;
- Достатку;
- Могутності;
- Зміни Влади.

Р. Хаббард запропонував своїм послідовникам формули (послідовність дій), які дозволяють, на думку саєнтологів, піднятися з нижчого на вищий рівень існування. «Якщо не поводитися з цими станами належним чином, то вони призводять до скорочень, страждань, тривоги й смерті. Якщо з ними поводитися належним чином, вони призводять до стабільності, розширення, впливу й процвітання» [272, с. 69]. Підкреслюється те, що формули

удосконалення існування людини працюють незалежно від її здібностей: «правильне застосування вірної формули працює. Це працює незалежно від того, наскільки нерозумно застосовується формула, за умови, що застосовується вірна формула та всі кроки виконуються в точній послідовності. Талант впливає тільки на швидкість відновлення або розширення. Талановите застосування формули призводить до стрімкого й значного розширення» [272, с. 71]. Саєнтологи впевнені, що людині доступні набагато вищі стани існування, і вони досяжні за допомогою саєнтології. Р. Хаббард дав опис цих станів, роз'яснив, як їх можна досягти, і розташував їх у вигляді так званої «Таблиці класів, ступенів і усвідомлення», яка графічно відображає кожен крок на шляху вгору.

Слово «класи» має відношення до вивчення саєнтології та означає, що існують певні дії, які потрібно виконати, або навички, які необхідно знайти, перш ніж людина отримає клас, відповідний певному рівню кваліфікації та їй буде дозволено рухатися далі [279]. Слово «ступені» вказує на поступове духовне вдосконалення, що відбувається в ході саєнтологічного одитинга.

У релігійній традиції людина з давніх часів уявляла собі міст через прірву між тим місцем, де вона знаходиться зараз, і більш високим плато існування. На жаль, багато хто з тих, хто намагався перетнути цю прірву, впали в безодню. Якщо використовувати цю метафору, Таблиця класів, ступенів та усвідомлення дійсно являє собою міст, який перекинуто через прірву і який приводить людину на більш високе плато. Це мрія, яку людина плекала щонайменше десять тисяч років, і вона вважається саєнтологами цілком досяжною, якщо слідувати етапам, представленим в таблиці [289].

Таблиця – це путівник для індивідуума, від його першого знайомства з саєнтологією до всіх вищих станів. Людина ніколи до цього не мала такої карти, як стверджують саєнтологи. Це – саєнтологічний Міст до повної свободи. Це і є маршрут, що має стандартну послідовність. Людина йде по ньому, щоб стати оперуючим тетаном.

Існує певна відмінність між практикою одітинга і вивченням саєнтології через праці Р. Хаббарда. Найкращим поясненням різниці між цими двома маршрутами шляху людини до духовної свободи є Таблиця класів, ступенів і усвідомлення (також відома як Таблиця ступенів).

На правій стороні таблиці розташовані різні кроки, так звані «щаблі», по яких рухається людина, коли вона отримує одітинг. У таблиці є графа «купується здатність», де описується підвищення рівня духовного усвідомлення та здібності, відновлювані на кожному ступені. Це виконується за градієнтом (тобто крок за кроком, поступово) таким чином, що станів, які здаються «неймовірно високими», можна легко досягнути.

Ліва сторона таблиці описує послідовні кроки релігійного навчання, проходячи які людина здобуває знання й здібності, необхідні для того, щоб надавати духовне консультування на кожному рівні іншим людям. Кожен з перерахованих у таблиці кроків релігійного навчання супроводжується описом. Навчаючись, людина пізнає різні аспекти життя (вісім динамік) з метою допомагати іншим. Ці два маршрути паралельні. Найсприятливіший варіант – це коли людина дотримується їх обох. Таблиця є путівником людини з того моменту, як вона вперше познайомилася з Саєнтологією, і показує їй основну послідовність дій в одітингу та релігійному навчанні.

Послідовники Р. Хаббарда вважають, що Бог допомагає тим, хто допомагає собі. Вони вірять, що кожна людина знає відповіді на таємниці життя. Потрібно лише усвідомити ці відповіді, і саєнтологія має допомогти досягти саме цього. Людина звикла отримувати готові відповіді. Саєнтологія вимагає від людини «думати самостійно на базі саєнтології» – саєнтологічними категоріями, логіками, аксіомами і т. д.

Стосовно поняття гріха фундаментальним принципом саєнтології є те, що людина в основі своїй хороша; що вона прагне виживати; що її виживання залежить від неї самої, від її ближніх і від досягнення нею братства із всесвітом (від ступеня узгодженості дій між собою) [279]. Але вона стала «аберрованою» (тобто почала відхилятися від раціонального

мислення та поведінки) через те, що прожила багато життів у фізичному всесвіті і, як наслідок, робить руйнівні дії, або гріхи. Ці руйнівні дії в подальшому зменшують її усвідомлення себе як духовної істоти, а також зменшують спочатку властиву їй доброту. Свобода духу може бути знайдена тільки на шляху до істини. Згідно саєнтології, гріх складається з брехні та прихованих дій і тому не є істиною. Для того спочатку потрібен одітинг поточного життя індивіда, потім – одітинг повного траку, і в наслідку – одітинг 7 ступенів ОТ.

Саєнтологи вважають, що запропоновані ними практики допоможуть кожному подивитися на свої дії, усунути невігластво і аберацію, що з ними пов'язані, і знову прийти до знання та істини.

Чим же приваблює саєнтологія власних прихильників? Тоді як багато релігій обіцяють спасіння після смерті, саєнтологія пропонує своїм адептам впевненість в вічному спасінні. «Жодна людина не буде щасливою, якщо в неї не має мети, і жодна людина не може бути щасливою, якщо в неї немає віри у можливість і власну здатність досягнути цієї мети» [276] – писав Р. Хаббард, намагаючись довести своїм послідовниками те, що в їхніх силах узнати дорогу до більш безпечного та щасливого життя. Створена їм у 1954 р. Міжнародна Церква Саєнтології (МЦС) проголошує, що «людина дійсно може знайти своє спасіння не просто в якійсь-то майбутній вічності, але тут і зараз» [200, с. 23]. На переконання послідовників Р. Хаббарда, «саєнтологія уможлиблює для будь-якої релігії досягнення її цілей, і тому вона є релігією релігій» [315]. Саєнтологи вважають свою релігію унікальною тим, що вона не вимагає і не змушує нікого у що-небудь «вірити». В саєнтології декларується, що кожній людині слід думати самостійно саме на підставі саєнтології – саєнтологічними категоріями, логіками, аксіомами, тощо.

Саєнтологія пропонує технологію особистісного удосконалення, яку може спробувати застосувати будь-хто, а потім вже вирішити, чи працює вона для нього. У МЦС для людини рекомендується починати знайомство з

саєнтологією з питання «В якій частині свого життя я хочу навести порядок»[292]. «Відданість і вірність культовому лідеру, широка досяжність церкви для людей незалежно від віри, яку вони сповідували раніше, своєрідність системи досягнення духовного спасіння, використання технічних засобів при проведенні релігійного таїнства, наявність розроблених соціальних програм визначають особливості цього релігійного вчення та привертають до нього тих, хто шукає підтримки й розуміння, рішення власних проблем в цьому світі» [123]. Чітко побудована організаційна структура Церкви саєнтології, вдалий менеджмент поєднує та координує як її релігійну, так і місіонерську, комунікаційну, проповідницьку та соціальну діяльність, проповідницьку та соціальну діяльність, сприяє проникненню релігійних ідей Р. Хаббарда в сферу освіти, охорони здоров'я, управління, привертаючи до себе представників бізнесу, інтелігенції та амбітну молодь.

Отже, антропологічна доктрина саєнтології, як і більшість неорелігійних доктрин, що виникли у 50–60 роках ХХ ст. в рамках руху New Age, ввібрала в себе деякі ідеї ведичного вчення, буддизму, іудаїзму, гностицизму, даосизму, античної філософії, уривки християнських догматів, філософії Ф. Ніцше та психоаналізу З. Фрейда, а також процедури та практики з арсеналу Карлоса Кастанеди. Спеціаліст по дослідженню релігії та нових релігійних рухів Дж. Мелтон позиціонує вірування саєнтології як найближчої до західних езотерично-гностичних вчень [379]. Разом з тим, логічно пророблена й до дрібниці конкретизована «наукоподібна» саєнтологічна технологія поєднується з елементами «космоопери» щодо уявлень саєнтологів про антропогенез. Специфічною рисою антропологічної концепції цього новітнього релігійного руху є його «космічна складова», що виводить людину як духовну істоту за межі земного існування в безмежні космічні простори, віддаючи тим самим данину прагненню сучасної людини до розширення меж власного світу. В роботі з потенційними віруючими підкреслюється «свідомість та раціональність» їх вільного вибору релігії як технології власного самовдосконалення.

3.3. Магічна антропологічна концепція К. Кастанеди як шлях удосконалення природи людини

Даний підрозділ дисертаційного дослідження має на меті теоретичну реконструкцію системи концепцій та практик, відомої як релігійно-філософські погляди американського філософа та антрополога Карлоса Кастанеди, який сформувався, під впливом ідеології контркультури 50-х – 70-х рр. ХХ ст. і досить потужно впливає на розвиток культури США та Європи і понині. Серйозне та зацікавлене ставлення суспільства до всього ірраціонального, містичного, змінених станів свідомості, сучасні дослідження антропологів, присвячені психоделіці, архаїчним шаманістським технікам визначили вибір напрямку духовних пошуків К. Кастанеди.

Антропологічні погляди К. Кастанеди сформувалися в основному як результат його тринадцятирічних контактів з індіанським магом і духовним вчителем доном Хуаном Матусом і його сподвижниками, які мали місце в Мексиці й США в 60-70-і роки ХХ ст. Суттю і наслідком цих контактів стало перетворення К. Кастанеди зі стороннього спостерігача-вченого на безпосереднього учасника різноманітних магічних практик, потім в учня, який осягає етапи магічного вчення, і, нарешті, в самостійного мага, продовжувача духовної традиції індіанських магів Центральної Америки. Стратегічна мета цього учнівства полягала в глибинній трансформації учня як особистості, а також в радикальних змінах його уявлень про світ, життя та про самого себе, що приводять людину в результаті до дивних результатів – гармонійного, досконалого життя, ітогом якого стає своєрідне безсмертя.

Описаний в 11 книгах, цей процес трансформації особистості виявився затребуваним і привернув до вчення К. Кастанеди тисячі послідовників, які прагнуть пройти по «шляху знання», трансформувати свою особистість і знайти безсмертя духу. К. Кастанеда виявився фактично першим після

Ф. Ніцше західним мислителем, який гостро поставив питання про необхідність морально-етичної трансформації людини. «Саме рафінована ідеальність та навіть відчайдушність кастанедіанської етики, апелюючої до «плекання людського духу», до «жаху і радості від розуміння, що ти – людина», ставить її в унікальне становище, і тому бажаючих випробувати себе на «шляху воїна, який все одно нікуди не приведе, окрім смерті» рік від року стає все більше» [241; 242]. Вибір вчення К. Кастанеди для філософсько-релігійнознавчого аналізу проблеми удосконалення людини зумовлений низкою причин. Розглянемо їх докладніше. Філософсько-релігійні праці К. Кастанеди відповідають на низку світоглядних запитів сучасного людства, зокрема:

- сформований в середовищі мислителів, діячів науки і культури другої половини ХХ ст. скепсис щодо сциєнтистських ідеалів і непомірних претензій розуму, які демонстрували представники фундаментальних наук;
- розчарування певних верств соціуму в невтішних наслідках науково-технічного прогресу, ходу розвитку західної цивілізації і глобалізації світової спільноти;
- кризу ідеології «суспільства споживання» і назрілу необхідність «переоцінки моральних цінностей»;
- відхід від багатовікових традиційних релігійних ідеалів і пошук нових основ для духовно-етичного виховання людини;
- проблему взаємини людини з природою і мирне співіснування біологічних форм на планеті тощо.

К. Кастанеда побудував описання власної духовної трансформації на контроверзі західного типу мислення випускника антропологічного факультету Лос-анжелесської університету і шаманського магічного світогляду його вчителя Дона Хуана Матуса. «Можна скільки завгодно говорити про яскравий індіанський колорит всього його вчення або про

величезний вплив східних культів на його творчість, але факт залишається фактом: у кожній його книзі аж до останньої присутній насамперед тверда критична, а часто навіть скептична позиція західної людини, яка стикається з незвіданим, дивним, таємничим, незбагненим знанням. І ця західна людина постійно чинить опір чужим їй уявленням, а якщо і змінюється під їх впливом, то – поволі, дуже повільно й непомітно» [241]. Завдяки такій позиції автора вчення К.Кастанеди не тільки пережило більшість містико-езотеричних концепцій періоду хіпі та «сексуальної революції» 60-х років ХХ ст., а й продовжує збільшувати число своїх послідовників у всьому світі.

На хвилі соціальної розчарованості в ідеалах європейської цивілізації, яка охопила світ після Другої світової війни, західні інтелектуали звернулися до східної мудрості, актуалізуючи прагнення відмовитися від суєтного світу і зануритися в самоспоглядання. Однак, об'єднати в рамках індивідуального світогляду реалії постіндустріального суспільства, холодної війни, економічних криз, наростаючих екологічних проблем і т.п. з медитативними настановами східних мудреців «відмовитися від мирської суєти» виявилось неможливим. Послідовники орієнталістських НРТ ставали соціальними ізгоями. Суспільство вимагало життєвої філософії, яка вчила б активному виживанню в жорсткій реальності. І вчення К. Кастанеди з його гранично чесною й важко досяжною «етикою мисливця в нетрях прекрасного і смертельно небезпечного світу», будь то світ пустелі Сонора або ділові квартали Нью-Йорка, виграло в конкурентній боротьбі за уми людей, що шукають сенс життя, у орієнталістських НРТ.

Приваблювало у вченні К. Кастанеди й те, що всі дії, запропоновані читачеві для трансформації його особистості, були перевірені автором на собі. «Кастанеда став, мабуть, першим за останні півстоліття широко відомим мислителем, який на своєму особистому прикладі спробував продемонструвати практичні кроки до заявленої мети вчення – духовного

преображення» [241]. Конкретні, зрозумілі та доступні всім кроки етично-методичного плану, що ведуть до перетворення себе, запропоновані К. Кастанедою, разюче відрізнялися від складних медитаційних і дихальних технік, пропорованих адептами численних орієнталістських НРТ.

Запропоновані К. Кастанедою техніки самовдосконалення, такі як відмова від особистої історії, щоб ні від кого не залежати; руйнування розпорядку дня, щоб бути гнучким в непередбачуваному й спонтанному світі; позбавлення від почуття власної значущості для подолання соціальних бар'єрів та умовностей; прийняття відповідальності за свої рішення на себе для зміцнення власного духу – виявилися переконливими, а мільйони людей вирішили їх спробувати.

Про популярність вчення американського антрополога в нашій країні свідчить той факт, що його книги видаються в Україні величезними тиражами. У 1993 р. київське видавництво «Софія» першим на пострадянському просторі надрукувало повне зібрання книг К. Кастанеди, що включало на той момент 8 томів. Надалі, у міру написання К. Кастанедою нових книг, вони практично відразу переводилися російською мовою та видавалися «Софією». Офіційний «наступник» К. Кастанеди, організація Кліагрін (Cleargreen), щорічно збільшує кількість семінарів, лекцій та число своїх послідовників, в тому числі і в Україні.

За твердженням К. Кастанеди, він як носій західного світогляду і мислення, познайомився та оволодів альтернативним сучасному, давнім індіанським типом знань – магичною інтерпретацією світу – який набагато вірніше інтерпретує дійсність, і дозволяє тому, хто її досягнув, набути кардинально вищого рівня осмисленості життя та ефективності дій, ніж у освіченої «західної людини». Магічна інтерпретація світу, з одного боку, не може бути повністю витлумачена в термінах академічної науки, а з іншого боку, її може зрозуміти й прийняти на позараціональному «енергетичному»

рівні будь-яка людина, незалежно від її способу мислення. В результаті, таємне знання індіанців з племені які, пропущене крізь «фільтр» академічної освіти та перманентних спроб антрополога критично розглянути це знання з «позицій здорового глузду», перетворилося в конгломерат ідей і уявлень К. Кастанеди як одночасно практикуючого містика й вченого-антрополога.

Одинадцять книг переказів діалогів з індіанськими магами, польових нотаток, аналізу власних відчуттів, сумнівів і відкриттів утворили найширший компендіум теоретико-практичних знань – магічну інтерпретацію світу, що має принципово неантропні характеристики – з якої ми експлікуємо концепцію удосконалення людини у кастанедіанській її версії.

У ході свого учнівства К. Кастанеда прийшов до парадоксального висновку. Практично будь-який з елементів індіанського знання, отриманого К. Кастанедою, поєднувався з іншим елементом, але при цьому не міг бути коректно розглянутий в рамках загальноприйнятої західноєвропейської онтологічної та гносеологічної традиції; а піддатися перевірці на внутрішню логічну несуперечливість могла лише невелика частина з цих елементів. Додамо до цього, що цілий ряд елементів розкритого К. Кастанедою індіанського знання, з точки зору самого автора, взагалі не міг бути витлумачений ні в термінах науки, ні з допомогою звичайної мови, ні навіть в рамках магічною інтерпретації світу, оскільки він належить до тих областей людського, які не мають нічого спільного зі свідомою розумовою діяльністю.

Виявити й осягнути подібні елементи можна лише через глибинне входження в те, що сам К. Кастанеда назвав «синтаксисом світу магії». Іншими словами, не тільки слідування цьому вченню, але навіть теоретична його реконструкція часто вимагали як від самого К. Кастанеди, так і від нас, залучення елементів феноменологічної емпатії. Це означало вживання в магічну інтерпретацію світу і спробу внутрішнього тлумачення основних представлених в ній елементів.

Вчення К. Кастанеди інколи називають «нагвалізмом». Термін «Нагуаль» (Нагваль) має довгу історію, проте не часто вживається в науковій літературі. Перші згадки про нього сягають часів освоєння іспанцями американського континенту і мають описово-релігійний характер. Історично, нагуаль – це дух-захисник племені або людини, тотемна тварина, в яку міг перетворюватися маг в традиції індіанців древньої Мезоамерики.

Сьогодні термін Нагуаль асоціюється перш за все з ідейним рухом New Age, генетично пов'язаним з вченням К. Кастанеди. Нагуаль трактується багатьма релігієзнавцями (Ю. Русаков тощо) як своєрідний Апофатичний Абсолют. Подібні поняття розроблялися в містичних вченнях в європейській та східній філософських традиціях (ареопагітики, Йоганн Екхарт, Я. Бьоме, поняття Безіменне Дао тощо). У К. Кастанеди термін «Нагуаль» набуває ширшого значення, а саме – трансцендентної реальності, в яку включена як сама людина, так і все, що її оточує. Особлива увага приділяється трактуванню цієї реальності, а саме її конкретній інтерпретації.

Антропологічна концепція К. Кастанеди органічно впливає з його онтології. Згідно онтологічної концепції індіанських магів, існує Всесвіт, який є всім. Абсолютно все входить в Нього. Цей Всесвіт формують потоки енергії, що знаходяться в постійному русі. Всесвіт є Абсолютом, ім'я якому Нагуаль. Однак, нагуалем також іменується учитель, так як саме він веде посвяченого до Абсолюту (Кастанедою вживається одне слово для позначення як вчителя, так і самого Абсолюту – англ. Nagual). Нагуаль персоніфікується постаттю Орла. Орел – це персоніфікація апофатичних абстракцій Абсолюту й трансцендентної реальності – Нагуаля, призначена на рівні слів адаптувати цю складну ідею до людського розуміння. Орел – це не Бог, хоча, при пантеїстичному трактуванні Бога Орел (так само, як і Нагуаль) має з ним чимало спільного в онтологічному сенсі.

Орел – творець, він є причиною як народження, так і смерті живої істоти. Неживого ж в світі енергії не існує в принципі, адже те, що ми звикли вважати неживим, – наприклад, камені, скелі, гірські породи тощо – це просто інша форма життя, так звані «неорганічні істоти».

Наша планета представлена сгрупованими в певні комплекси великими полосами еманцій, серед яких вісім неорганічних смуг виробляють такий, що не має матеріальної природи, але володіють свідомістю надприродних енергетичних істот. Опис неорганічних істот та можливості взаємодії з ними людини відображає уявлення контркультури 50-х – 70-х років ХХ ст. щодо світу духів, які населяють реальність, в яких перебували її учасники в своїх психоделічних трипах. Часто ці істоти ставали фрагментами психоделічного мистецтва, а також із вірою в її допомогу здійснювались ворожильні практики на картах, кістках або в спирітичних сеансах [59]. Еквівалентом звичного нам поняття «душі» у К. Кастанеди є поняття «усвідомлення» (англ. awareness). Саме його Орел дарує сутності в момент народження та відбирає під час смерті. Зазначу, що він не просто відбирає усвідомлення, але його «пожирає (англ. devouring the awareness) – воно є його їжею» [351]. Розглядаючи індивідуальну свідомість як приречену на загибель, роблячи з цього висновок про безглуздість людського існування, К. Кастанеда близький до позицій екзистенціалістів, які визнають людське життя абсурдним, а саму людину – покинутою в повному жаху світі. Згідно магічного опису світу, людина якби позичає усвідомлення в Орла, а під час смерті віддає борг з відсотками.

Але в людини є «шпаринка у безсмертя», яка полягає в можливості вислизнути від Орла за допомогою хитрості. Людина може, йдучи шляхом знання, створити бездоганний сурогат усвідомлення і згодувати його Орлу в момент смерті, тим самим зберігши своє справжнє усвідомлення. Ця концепція відрізняється від ідеї реінкарнації, хоча і має з цим поняттям загальні риси. Остання має на увазі переродження живих істот в процесі руху

в колесі сансари, збереження ж усвідомлення перед Орлом дарує абсолютну свободу подорожей в інших світах.

Проводячи паралель з колесом сансари, коректніше казати, що проскочити повз Орла – це в певному сенсі те ж саме, що вийти з круговороту сансари в принципі. Спрощуючи алегорію, виявляється, що Орел дає людині шанс виграти, видаючи їй життя в борг. Однак використання дарованого вищими силами шансу виявляється малоімовірним, адже знання про існування закону світобудови не є загальнодоступним. Орел залишає людям лише провідника – нагваля, порівнянного з бодхисаттвою в буддизмі, який має вести обраного їм учня шляхом знання. Можливість отримання магічного знання від нагваля для пересічної людини є мізерною, зважаючи на важкодоступність інформації та ряд обов'язкових умов, встановлених Орлом для самих нагвалей в їхніх пошуках спадкоємця.

Онтологічні ідеї К. Кастанеди про структуру світобудови перегукуються з філософськими побудовами неоплатонізму й Ляйбніца, а також відображена в поглядах контркультури 50-х – 70-х рр. ХХ ст., для якої притаманне ствердження наявності трансцендентного джерела буття, часто пов'язаного з ідеями тотемізму [60]. Основним засобом досягнення найголовнішої мети людського існування – безсмертя – є бездоганність, для досягнення якої К. Кастанеда пропонує три види магічних практик: усвідомлення, сталкінг і сновидіння. Вони являють собою теоретичні та практичні методики, дотримання принципів і виконання яких дозволяє зрушити точку зборки з її фіксованого положення, в результаті чого світ, що сприймається людиною, втрачає свої звичні обриси й проявляється дійсна магічна картина світу.

Визначаючи поняття магія у книзі «Сила безмовності», К. Кастанеда суперечить його традиційним визначенням. Називаючи її нагвалізм,

шаманізм, знання, оволодіння Наміром, пошуки повної свободи, автор зупиняється на магії, хоча визнає і цей термін недостатньо точним. Магія для К. Кастанеди є особливим станом свідомості, здатністю сприймати недоступне звичайному людському стану свідомості. Він вказує на значення магії в процесі очищення сполучної ланки з Наміром. Намір у К. Кастанеди – це присутня всюди невимірна сила. Все існуюче в світі пов'язане з Наміром сполучною ланкою, яку намагаються використовувати маги і на який чинять негативний вплив турботи повсякденного життя. Саме про очищення сполучної ланки від впливу звичайного життя й піклуються маги.

К. Кастанеда представляє читачеві концепцію енергетичного всесвіту, уявлення про який можна знайти в багатьох давніх текстах – як східних, так і західних. Оскільки подібний опис дійсності не підпадає під визначення сучасної науки, остання знаходиться тільки на шляху до усвідомлення й розуміння енергетичної природи матерії та духу, – зазвичай такий опис відносять до міфології, а то і забобонів, незважаючи на його перспективність для сучасної науки та філософії. Сучасна методика верифікації або фальсифікації даних передбачає виключно раціональні аргументи при розгляді предмета дослідження. В подібній ситуації важко розглядати те, що виходить за межі визначення розуму. Єдино можливим в цьому випадку є розширення визначення того, що можна вважати допустимо адекватним процесу дослідження. Такий стан методології сучасної науки пояснює брак науково валідних досліджень доробку К. Кастанеди.

Навіть ті «прості» елементи магичного знання, які можна «перекласти» повсякденною мовою, на переконання К. Кастанеди, втрачають більшу частину сенсу в тому випадку, якщо за ними не стоять практичні, часто невербалізовані кроки й техніки. К. Кастанеда з роками свого учнівства доходить висновку, що якби на його місці був неписьменний інціанець, процес навчання був би мовчазною дією, а не обговоренням її технології.

У процесі учнівства К. Кастанеда випробував на себе дію трьох психотропних рослин: кактусу пейоту, грибів псилобіцину та дурману індіанського. Проте досвід використання психотропних рослин в магичній традиції дона Хуана був скерованим не на втечу від дійсності в мір блаженних ілюзій, ці «рослинні сили» мали допомогти адепту «зрушити точку зборки», щоб потрапити у «іншу реальність», досягнувши зміненого стану свідомості.

Дослідники вказують на «прагнення К. Кастанеди теоретично обґрунтувати одну з найважливіших установок контркультури 50-х – 70-х років ХХ ст. – необхідність зміни й розширення свідомості для повного самоздійснення особистості» [60]. Характеристика К. Кастанедою природи людини та її свідомості також пов'язана з поняттями тональ і нагваль. У тих же термінах, що і опис структури світобудови, К. Кастанеда представляє й людську свідомість. Для нього тональ утворений головним чином центром розуму, першим кільцем сили та рівнем «першої уваги», тобто тим, що характеризує людину в масштабі повсякденності.

Подібно Ч. Пірсу, К. Кастанеда стверджує, що більшість індивідів протягом життя знаходяться в області застосування тоналя в формі повсякденного життя. Незважаючи на те, що кожна мисляча людина має можливість користуватися свідомістю нагваля, рівень якого К. Кастанеда пов'язує з центром волі, другим кільцем сили та рівнем «другої уваги», небагатьом вдалося його досягти. Згідно магичної інтрепретації світу К. Кастанеди, досягнення воїном безсмертя відбувається в магичному акті входження в «третю увагу», коли людські енергетичні еманції воз'єднуються зі спорідненими еманціями світу і людина, яка є коконом еманцій, отримує своєрідне вічне життя.

Важливим для розуміння антропологічних уявлень К. Кастанеди є поняття «опису світу», напряду пов'язане з поняттям «бачення». Людина як

соціальна істота з немовляти виховується у відповідності з картиною світу, звичною для її оточення. Ці уявлення про світ є лише однією з можливих його інтерпретацій, тобто «описів світу», даних нам вихованням і визначаючих наше ставлення до світу та його розуміння, але вони не є об'єктивною реальністю. Опис світу завжди менший, ніж світ, адже він створювався для виживання людини на Землі, і тому має суто утилітарну, раціональну та прагматичну антропну спрямованість. Справжній світ виявляється нібито прихованим за пеленою, зітканою людським розумом та закріпленою соціальними стосунками, що панують в людській спільноті. «Опис світу» не лише поглинає реальність, але й звужує її до сприймаємих розмірів, які змінюються під дією непередбачуваних закономірностей функціонування нашого мозку. В процесі виховання та соціалізації людина вчиться підтримувати незмінним та самостійно відтворювати цей «опис світу» завдяки так званому «внутрішньому діалогу» – безперервній звичці розмовляти з собою ні про що, постійно генеруючи відоме їй «описання світу», замість того, щоб безпосередньо осягати світ. Таким чином, К. Кастанеда пояснює те, що «інша реальність», велична, неантропоморфна та об'єктивна, виявляється недоступною для пересічної людини.

Ідея про відмінність між буттям і його інтерпретацією суб'єктом також не є відкриттям К. Кастанеди і зустрічається в поглядах Давида Юма, прагматиста Вільяма Джемса, М. Гайдегера, представників феноменології, аналітичної філософії, структуралізму та постструктуралізму.

Воїн може сприймати «іншу реальність» завдяки «баченню», яке можна інтерпретувати як безпосереднє, без застосування розуму та його описів, сприйняття реальності, яке є повним і досконалим. Отже «бачення» дарує «тому, хто бачить» «надзнання», очищене від раціональних (і тому хибних) нашарувань звичного «опису світу». «Той, хто бачить», сприймає енергетичну конфігурацію реальності Всесвіту – єдину безкінечну гілозоїчну

не збагненню повністю структуру, що складається з так званих «ліній світу» – випромінюючих світло еманцій, що утворюють внутрішню сутність всіх живих істот і «неорганічних істот» Всесвіту, які взаємодіють і переходять одна в одну. В процесі «бачення» воїн-маг може оперувати цими еманціями, тобто безпосередньо контактувати зі світом на сутністному, енергетичному рівні, що й дає магу «надздібності», такі як левітація або спіритизм.

Сприйняття світу як енергії передбачає позбавлення від стереотипів сприйняття, десоціалізацію, відмову суб'єкта від архетипних культурних схем. Не можна сказати, що йдеться про повну ліквідацію культури в людині. За К. Кастанедою, це своєрідне повернення до першоджерела. Спосіб позаінтерпретаційного сприйняття світу як енергії – бачення, запропонований К. Кастанедою, згідно з його твердженням, був притаманний людині на зорі її становлення. Вчення К. Кастанеди не скасовує культуру як таку, відмовою від культурної картини світу на найглибшому рівні, а пропонує альтернативу традиційній культурі, засновану на іншому способі сприйняття, на іншій технології життєдіяльності.

Якою ж є безпосередньо індивідуальна картина світу людини в рамках вчення К. Кастанеди? Друге за значимістю після Абсолюту поняття у вченні К. Кастанеди, те, що протиставлено апофатичним Абсолюту і трансцендентній істинній реальності (Нагуалю), – це людська псевдореальність, побудована на її сприйнятті світу – Тоналі.

Концепція тонально-нагуального поділу світу є своєрідним підсумком онтології К. Кастанеди і одночасно основою його антропологічної доктрини та бачення шляхів та методів удосконалення природи людини. Він зводить всю людську реальність до двох протилежних метафізичних вимірів: тоналю як раціональному тлумаченню світу, та ірраціональному нагуалю – той частині світу, для якої у людини немає жодних характеристик. Досягнення ідеалу людського існування – цілістності себе – можливо лише після

досягнення гармонійної рівноваги між тоналем та нагуалем. Саме на це скеровані всі воїнські практики, що працюють на зближення тоналю та нагуалю шляхом бездоганності та не-дії, описані К. Кастанедою.

Ключовим антропологічним поняттям кастанедіанства є поняття «воїн» – людина, яка за допомогою власної енергії («особистої сили») може переходити в «іншу реальність» і отримувати там знання та сили без шкоди для свого буденного життя. Людина, яка встала на шлях воїна, починає відчувати нещадний тиск збоку сил, що правлять у всесвіті, які непорівняно сильніші за неї. Щоб вистояти під цим тиском, воїн має ставитися до кожного власного вчинку з відстороненістю, повагою, відповідальністю і повною впевненістю в собі. Цьому сприяють конкретні практики, метою яких є докорінна духовна трансформація особистості. Шлях воїна – вічна битва за власне життя, нескінченне накопичення особистої сили для удосконалення власного духу, де досягнення ідеалу є неможливим, «подорожжю в Ікстлан» – дорогу серцю, але недосягну місцевість з наших дітячих спогадів.

Найвищою точкою самореалізації людини, за К. Кастанедою, є її становлення людиною знання. Людиною знання, в свою чергу, може стати тільки воїн (воїн від людини знання відрізняється в цілому тільки тим, що перший обмежується приведенням в порядок острова Тональ, тобто формуванням правильного Тоналю, а другий прагне в нескінченний Нагуаль). Воїном може стати кожен, хто побудує «правильний Тональ».

Як доведено вище, Тональ – це наше сприйняття, отже «правильний» Тональ – це «правильне сприйняття». Основним моментом тут є приведення у відповідність намірів і дій людини. В контексті структури людини як енергетичної істоти основний онтологічний елемент, що її визначає, онтологічний центр людини – «точка зборки». Енергетична форма людини, за К. Кастанедою, – це яйце, сформоване волокнами енергії, що

представляють собою еманції Орла (або Нагуаль, або чисту енергію) в особливому місці – точці зборки. Точка зборки – це ключ до стану енергетичного тіла людини. Енергетична структура більшості індивідів практично однакова. Відмінні ознаки її форми присутні у деяких людей в зв'язку з особливостями регулювання ними свого повсякденного життя. Можливість точки збірки переміщатися в енергетичній структурі людини відкриває для неї потенцію до сприйняття інших пластів реальності, зокрема, світу неорганічних істот. Дослідники порівнюють дану концепцію з давньоіндійським енергетичним вченням про чакри, хоча на наш погляд, таке порівняння немає підстав.

Осягнення (усвідомлення) як гносеологічний процес у людини відбувається тоді, коли еманції всередині людського енергетичного кокону взаємодіють з ідентичними великими еманціями поза коконом. При чому, в людському коконі еманцій набагато менш, ніж у всесвіті. Більшість з них є принципово недосяжною для людини. Та частина еманцій, яка проявляється в людині називається в теорії К. Кастанеди «людською полосою осягнення» – яка є трьохвимірним сегментом в енергетичній структурі людини. В процесі сприйняття світу задіяні лише ті еманції, які знаходяться у безпосередній близькості до точки зборки, яка висвітлює та посилює їх. Тому світ К. Кастанеда поділяє на те, що непознається, те, що ще не пізнано і те, що вже пізнано.

Поняття точки зборки є глибинно індивідуальним, в певному сенсі навіть екзистенційним. Йдеться про те, що стан, що відчувається людиною, має суто екзистенціальний характер, особливо якщо мова йде про емоційний та ментальний дисбаланс. Саме це відрізняє енергетичний підхід, – він завжди суто індивідуальний і глибоко екзистенціальний, навіть якщо основний ефект впливу енергії виявляється в об'єктивному фізичному явищі. Отже, точка зборки – це центр Тоналю в людському світі; те, без чого немає

життя. Від положення точки зборки залежить практично все. Оскільки К. Кастанеда виходить з посилки, що весь світ є енергія, то, відповідно, енергетичним центром нас самих як людських істот виступає саме точка зборки. Вона збирає весь світ навколо людини. Підхід людини, ракурс, з якого вона аналізує, сприймає, а також діє, – все це точка зборки. У більшості людей в суспільстві опис світу співпадає, що К. Кастанеда пояснює практично однаковим розташуванням в тілі точки зборки, яка фіксується завдяки вихованню та соціалізації.

У ній за принципом подібності відбувається взаємна настройка зовнішніх еманцій з еманціями, що утворюють людську істоту. Характер реальності залежить від положення точки зборки на енергетичній структурі індивіда. Можливість сприйняття людиною безлічі картин світу (світів), що відрізняються від звичного бачення дійсності, також залежить від місця розташування точки зборки.

Погляди К. Кастанеди про роль сприйняття й механізм його функціонування в побудові реальності подібні до ідей Джорджа Берклі, а також поглядів античних філософів Емпедокла й Демокріта. Уявлення про енергетичну природу людини має місце і в контркультурі 50-х – 70-х рр. ХХ ст., пов'язаній з релігійним синкретизмом, в рамках основних напрямків якого відображено понятійний апарат, що описує структуру людини [60].

Ряд дослідників відмічає протиріччя в етичному аспекті вчення К. Кастанеди, яке полягає у тому, що досягнення морального ідеалу, який воно відображує, цілком залежить від позаморальної категорії «особистої сили». Цей парадокс вирішується К. Кастанедою не достатньо переконливо, що призводить до волюнтаристської, аморальної позиції воїна, спосіб життя та поведінки якого є етичним ідеалом К. Кастанеди [242].

За нашим спостереженням, причиною відходу багатьох послідовників нагвалізму від кастанедіанства став саме послідовний позаантропоморфізм

магічної інтерпретації світу, позаморальний принцип оцінки воїном власних дій. Ця специфічна риса вчення К. Кастанеди різко контрастує, зокрема з основним постулатом християнства про те, що Бог є любов та з моральними настановами християнства. В холодних світах, якими мандрує душа воїна, який уникнув Орла, немає місця для «людського, занадто людського».

Проаналізуємо докладніше найважливіші техніки самовдосконалення людини у вченні К. Кастанеди. Щоб отримати контроль над точкою зборки, К. Кастанеда пропонує два основних прийоми: це мистецтво бачення снів та сталкінг (англ. «Dreaming and stalking»). Перший великий блок методів і прийомів, що описуються К. Кастанедою, називається «бачення снів».

Бачення снів – це техніка, яку К. Кастанеда пропагує в якості найкращого засобу тренування здвігу точки зборки, який дозволяє орієнтуватися в світі Нагуаля. Як звучить це з вуст кастанедівського дона Хуана: «Формувати сновидіння – значить точно й жорстко керувати загальним ходом сну, цілеспрямовано формуючи ситуацію, що виникає в ньому, подібно до того, як людина управляє своїми намірами, скажімо, піднятися на пагорб, або сховатися в тіні скель водного каньйону» [351].

Бачення снів дозволяє людині відчувати своє енергетичне тіло і з часом навчитися бувати в двох місцях одночасно (за допомогою техніки «дубля», тобто буквальної не фізичної, а енергетичної копії людини, яка подорожує іншими світами, входить в «іншу реальність» через сні).

Книга «Мистецтво сновидіння» може розглядатися як своєрідний путівник К. Кастанеди «в другу увагу» «на крилах сновидінь». Підчас свого учнівства він, за його словами, послідовно проходив різноманітні світи, куди потрапляв в енергетичному тілі сновидіння: перша брама бачення снів, друга брама бачення снів, світ неорганічних істот, світ тіней, третя брама бачення снів тощо. Ці світи нагадують нам містичні сходинки, якими сходять до Абсолюту адепт, що удосконалюється, в авраамічних релігіях, а також

ієраргію небес у східних космологіях. Воїн отримує змогу потрапляти в ці світи відповідно до рівня власної сили, яка на пряму залежить від «бездоганності» того, хто бачить сни.

Другий великий блок магічних технік – це «сталкінг», тобто вистежування вад свого сприйняття з метою наближення до Нагуаля, дії наяву, в повсякденному житті, на відміну від сновидіння. Сталкінг (в буквальному перекладі – «полювання») має на увазі постійний стан готовності воїна, який щосекунди готовий до стрибка, – це спектр дій, спрямованих на те, щоб зруйнувати фіксацію сприйняття в звичній манері, вийти за рамки того, що звично бачити. Сюди може відноситися будь що порушуюче фіксацію. Це, наприклад, безглузді дії, які здійснюються, незважаючи на те, що виконавець переконаний в їх безглуздості; або вистежування власних звичок і регламентів.

Для самого К. Кастанеди сюди відноситься, перш за все, «не-дія» (англ. Not-doing) і «контрольована дурість» (англ. Controlled folly), а також «переперегляд» (англ. Recapitulation). Саме ці техніки є першорядними, разом з такими, як: «використання смерті в ролі поради», «стирання особистої історії», «зупинка світу» тощо. «Практики самовдосконалення людини у К. Кастанеди – це не просто вправи, спрямовані на відпрацювання будь-якого вміння або методу, – це дії, суворо спрямовані на очищення сприйняття, максимізацію його прозорості. Це має на увазі все ту ж мету: відшліфовування сприйняття і побудову правильного Тоналю» [195].

Сутність сталкінга для воїна зводиться до правильної взаємодії з людьми, магічними силами, «неорганічними істотами» – «союзниками», з життєвими обставинами, тобто будь з чим, в умовах підвищеної конфліктності, і регламентується цілим зводом правил, принципів та практичних настанов. Сталкінг – це дія воїнів поза рамками людських переживань. Сталкінг дозволяє магу сформувати у себе «незламний намір

воїна» – особий стан розуму, схожий на несамовиту цілеспрямованість та постійну готовність діяти адекватно ситуації. Сталкера не лякає ніщо людське – ані те, що його «пошиють в дурні», ні фізичні тортури, тому він вважає, що може виконувати будь-яку соціальну роль, бути кім завгодно, людиною *supremus*.

Поняття «намір» є одним з наріжних для концепції удосконалення людини К. Кастанеди. «Намір» – це мистецтво цілеспрямованого управління волею, який не має жодного відношення до звичного нам наміру щось зробити, або отримати. Дон Хуан, як стверджує К. Кастареда, «відносив намір до особистої, потаємної сили, якою ми володіємо і використовуємо індивідуально як ключ, який змушує обертатися Перше Кільце Сили прийнятним чином. Намір це те, що звертає нашу Першу увагу для того, щоб зосередити її на еманациях Орла в межах певної структури. І намір – це також те, що може наказати Першому кільцю Сили перервати або повністю зупинити свій потік енергії. Дон Хуан пропонував мені представляти намір як невидиму силу, яка існує у всесвіті, і яка не виявляючи себе впливає на все: це сила, яка створює і підтримує об'єкти сканування» [95].

Процес навчання воїна пов'язаний з поняттям «другої уваги». Під «другою увагою» розуміється певний психофізичний стан воїна, в якому він може перебувати необмежений час, і в якому він сприймає світ на межі «бачення», але вже за рамками звичного «опису світу», сформованого тоналем. За К. Кастанедою, саме в цьому стані він перебував в процесі навчання у магів «партії» дона Хуана. Потім головною метою учня стає завдання пригадати те, чому він навчився в стані «другої уваги». Для цього потрібно увійти в «другу увагу» та поєднати, таким чином, всі елементи магічного знання.

Отже, найважливіша проблема, яка послідовно розкривається мислителем у всіх його книгах, пов'язана з постановкою питання про

необхідність духовного преображення сучасної людини. Через шлях воїна К. Кастанеда особистим прикладом відкриває індивіду, існуючому в суспільстві індустріальної епохи, сукупність конкретних методичних дій, спрямованих на його моральну та психо-соматичну трансформацію, яка дозволить йому вижити в оточуючому людину жахливому світі і має на меті забезпечити людині безсмертя через збереження індивідуальної свідомості. І хоча на сьогоднішній день неможливо з упевненістю відповісти на питання про наукову достовірність творів К. Кастанеди, і цілком очевидно, що в них чимало міфологічних елементів та художнього вимислу, з іншого боку, практики стверджують, що магічні знання по трансформації свідомості та світосприйняття людини, передані К. Кастанедою, підтверджуються їх досвідом.

Знання толтеків виявилися не тільки своєчасними, а й сучасними за своєю суттю та дивним чином резонували з передовими положеннями некласичної науки й авангардними течіями культури другої половини минулого століття. Поза сумнівом, антропологічна концепція К. Кастанеди позитивно вирізняється з-поміж інших антропологічних доктрин New Age (зокрема й розглянутих в даному дисертаційному дослідженні), насамперед, її чітким логічним обґрунтуванням в контексті цілісної та несуперечливої системи космологічних, онтологічних і гносеологічних поглядів К. Кастанеди, з яких випливає пропонований ним шлях удосконалення людини, побудований на докорінній трансформації її сприйняття світу. Глибина та широта охоплення проблем, детальність опрацювання дозволяють говорити про своєрідну містичну філософію, центральною віссю якої є уявлення про взаємозв'язок людського сприйняття й реальності.

Ця філософія має яскраво виражену антропологічно-практичну спрямованість, незважаючи на принципово позаантропні риси кастанедіанської космології. Її без перебільшення можна вважати

найсерйознішою, з наявних на сьогодні в полі релігієзнавчого дискурсу, спробою вираження глибоких внераціональних пластів містичного досвіду людини. По-перше, дані, що лежать в основі своєрідної магичної філософії, якщо вірити К. Кастанеді, отримані в результаті високих практичних досягнень з розвитку сприйняття. По-друге, всі теоретичні концепції автора замикаються на конкретні практики, що ведуть до отримання людиною доступу до реальності за межами відомих описів Всесвіту.

Висновки до Розділу 3

Філософсько-релігієзнавчий аналіз антропологічних доктрин Живої Етики О. та М. Реріхів, саєнтології та діанетики Р. Хаббарда, магичного опису світу К. Кастанеди, здійснений у Розділі 3 дисертаційного дослідження, дозволив експлікувати наявні в них концепції удосконалення людини й пропоновані ними практики духовної трансформації людської особистості та сформулювати наступні висновки:

1. Всі розглянуті неорелігійні доктрини належать до New Age і мають чіткі риси альтернативної релігійності, а саме: еkleктичний інтертекстуальний характер джерел, що відсилає їх послідовників до різних світоглядних традицій попередніх епох – від шаманізму та магії (К. Кастанеда) до російського космізму (Реріхи) та психоаналізу (Р. Хаббард); всі вони намагаються синтезувати містичний досвід різних релігійних традицій з найновішими (на час виникнення аналізованих вчень) концепціями природничих наук та психології; вони пропонують своїм послідовникам технології трансформації власної свідомості та декларують їх ефективність в разі чіткого виконання конкретних методик та правил життя та соціальної поведінки; лідери цих шкіл апелюють до власного містичного

досвіду і спираються в своїх доктринах на «інформацію, отриману від вищих істот» (Махатми у Реріхів, Тета у Хаббарда та Орел у Кастанеди).

2. В розглянутих антропологічних концепціях прослідковується спільне прагнення їх авторів вписати людину в космологічний контекст альтернативної онтології, спроби представити людину як енергетичну сутність, що на пряму взаємодіє з енергетичними структурами Всесвіту. В такій спосіб у всіх трьох вченнях зникається антропологічна межа і людина отримує змогу безмежного удосконалення та трансформації своєї духовної (енергетичної) сутності, виходячи за кордони земного існування у всеосяжний Всесвіт. Межа трансформації людини і просування її на духовному шляху залежить лише від самої людини: рівня її «особистої сили» та досконалості способу життя (К. Кастанеда), рівня та організації енергетичної тонкоматеріальної структури (Реріхи), рівня оволодіння духовними технологіями (Р. Хаббард), а в підсумку – від ступеня прагнення удосконалення та наполегливості.

3. Всі розглянуті напрямки New Age вважають людину космічною істотою, життя якої не обмежено Землею та земним життям і може бути безкінечним. Причому у вченні К. Кастанеди адепт позбавляється «людської форми», а згодом і тіла, залишаючи собі власну свідомість і напрацьоване магичне усвідомлення у дійсності, у Реріхів перетворюється на тонкоматеріальну енергетичну істоту, яка не має потреби у тілесному носії, а у Р. Хаббарда – отримує доступ до безмежного траку простору та часу, згадуючи всі свої попередні переродження.

4. Як і в містичних напрямках традиційних релігій, людина, що йде шляхом самоудосконалення, отримує надможливості, які в розглянутих доктринах New Age пов'язуються, перш за все, з оволодінням енергіями Всесвіту та уміннями взаємодіяти з ними, або оперувати ними, тому, порівняно з містичними традиціями попередніх епох, втрачають статус «дива» і трактуються з позицій онтології та гносеології конкретної доктрини New Age у псевдонауковому дискурсі. Надможливості зростають в прямій

залежності від трансформації всіх сторін особистості адепта, яка відбувається по мірі його просування шляхом самоудосконалення.

5. Подібно до містичних напрямків традиційних релігій, розглянуті доктрини вважають, що «немає Шляху без вчителя» (махатми, нагваля, одитора), що трансформація особистості адепта можлива лише в рамках практик даної школи в її доктринально-практичному полі та без супроводу більш «просунутих» однодумців є неможливою. Але головним учителем в кожній з проаналізованих традицій постають надлюдські як персоніфіковані, так і неперсоніфіковані сутності, що стають для практикуючого джерелом езотеричних знань. Будь-яке відхилення від отриманих в процесі спілкування з надлюдськими істотами технологій самоудосконалення може звести на нівець всі багаторічні зусилля адепта.

Висновки та основні положення Розділу 3 дисертаційного дослідження оприлюднено та апробовано в наступних публікаціях автора:

1. Мальцев О. В. Концепция человека Е. И. и Н. К. Рерихов : религиозно-философский контекст // Innovative Solutions in Modern Science. Scientific Journal. № 10 (19) Dubai, 2017 – P. 101–122. ISSN 2414-634X

2. Мальцев О. В. Трансформація свідомості людини в магічному описі світу К. Кастанеди // Практична філософія. – № 2 (1), 2018. – С. 62–68.

3. Мальцев О.В. Шляхи й методи удосконалення природи людини в саєнтології // Гілея : науковий вісник : Збірник наукових праць. – К., 2018. Випуск 131 – С. 283–288.

ВИСНОВКИ

Здійснений в дисертаційному дослідженні вперше у вітчизняному релігієзнавстві системний аналіз концепцій удосконалення людини в нетрадиційних релігійно-філософських доктринах ХХ ст. дозволив сформулювати наступні висновки:

1. Аналіз джерельної бази дослідження виявив той факт, що в релігієзнавчому дослідницькому дискурсі антропологічні новації фіксуються лише в контексті розвитку містичних шкіл, а матеріали про НРТ у своїй більшості мають негативний та критичний характер, отже про удосконалення людини в ньому практично не йдеться. Український релігієзнавчий дискурс в цьому контексті вирізняється значно більшою толерантністю та незаангажованістю щодо вивчення НРТ, ніж російський, що зумовлено специфікою державно-релігійних взаємин в цих країнах.

2. Недостатня розробка дисертаційної проблематики в сучасному релігієзнавстві зумовлюється методологічними складнощами вивчення неорелігійних рухів, зокрема, відсутністю (окрім дескрипції зовнішнього спостерігача) усталених методів аналізу змінених станів свідомості, духовних практик, містичних за своєю суттю, а також ідеологічною упередженістю дослідників. Подолання цих складнощів можливо шляхом застосування методології аналітичного, а не дескриптивного релігієзнавства, оскільки опис релігійних практик удосконалення людини надає лише фактологічну базу, яка має бути осмислена методами структурно-функціонального аналізу останньої з урахуванням специфіки рухів New Age (містицизм, езотеризм, аморфність, еkleктизм та незавершеність організаційних структур тощо). Разом з тим, елементи дескрипції з необхідністю присутні в релігієзнавчому дослідженні,

присвяченому опису екзотичних вірувань та релігійних практик, оскільки без описової фази дослідження аналітична є неможливою.

3. Авторська методика аналізу антропологічних доктрин New Age базується на їх розумінні як трьохкомпонентної структури, що складається з установок, концептів та функціональних модулів (власне духовних практик), які мають досліджуватися в комплексі, що дозволило виявити мету, межу, шляхи й методи удосконалення людини в проаналізованих школах New Age. Така методика виявилася цілком валідною для коректного та верифікуемого здійснення компаративних досліджень антропологічних доктрин НРТ та інших релігій (монотеїстичних, політеїстичних та первісних), розгляд їх в широкому соціо-культурному контексті, який дозволяє експлікувати їхнє розуміння поняття досконалості.

4. Дослідницька гіпотеза дисертації повністю підтвердилася в ході дослідження: НРТ, на відміну від релігій одкровення та східних релігій, вимагають від своїх adeptів не зміни ідентичності, а радикальної трансформації особистості, яка має привести до формування в людині нової духовної сутності, перетворити її на духовну істоту з новими здібностями та можливостями. Антропологічна межа (перетин якої та злиття з Абсолютом є метою містичних шкіл, зокрема, в авраамістичних релігіях) фактично зтирається, отже зникає й межа людського удосконалення, адже полем самореалізації нової трансформованої людини стає безмежний Всесвіт.

5. Аналітичний огляд найвідоміших містичних напрямків традиційних релігій дозволив констатувати той факт, що концепції удосконалення людини є невід'ємною частиною антропологічних доктрин всіх розглянутих релігійних традицій, як монотеїстичних, так і політеїстичних. Вони передбачають духовний рух адепту релігії до сакрального атрактора, яким постає трансцендентна сутність найвищого порядку: Абсолют, Першосуще, Дао, Бог тощо. Метою життя людини, яка

прагне досконалості, є максимальне наближення, аж до ототожнення, до сакрального атрактора, яке передбачає перетин антропологічної межі, знаменуючий досягнення досконалості.

6. В авраамічних релігіях проходження етапів духовного зростання неможливе без волі Абсолюту. Саме Він, в кінцевому підсумку, дозволяє людині розпочати цей процес і визначає межі та успішність її просування по ньому. Принципово в іудаїзмі, частково в ісламі та християнстві, без волі Бога всі зусилля людини залишаються в межах «праведності», а досягнення досконалості можливе лише для тих, кого обирає Бог, тобто є атрибутом «обраності».

7. Ортодоксально-релігійні погляди на удосконалення людини можна сформулювати наступним чином: людина в майбутньому має змінитися, але це буде моральне преображення та удосконалення. Такої думки, зокрема, дотримуються дві найрозповсюдженіші світові релігії – християнство та іслам. Більшість віруючих в цих релігійних традиціях намагається дотримуватися приписів власної релігії і метою свого життя вважають досягнення «праведності», не претендуючи на духовну досконалість. Шлях самоудосконалення обирають за покликанням одиниці віруючих, які, як правило, об'єднуються у містичні школи, закриті чернечі та напівчернечі ордени тощо. Їхні практики мають містико-езотеричний характер і є маловідомими непосвяченому загалу віруючих.

8. У всіх розглянутих традиційних релігіях процес самоудосконалення людини супроводжується отриманням нею певних надможливостей (бачення божественного світла, самадхі, дар пророцтва, зцілення тощо), але вони можуть трактуватися як побічні небажані ефекти («прелесті») і приховуватися (як в християнстві та ісламі), або демонструватися (як в індуїзмі та інших східних традиціях). Але принциповим є те, що у всіх розглянутих традиціях надздібності не вважаються самоціллю духовного зростання практикуючого.

Коли ж людина перейшла антропологічну межу і досягнула Абсолюту, вона отримує певні Його атрибути та безмежні можливості, частково або повністю ототожнюється з Ним, як правило, втрачаючи тілесність, або ж (як у даосизмі) стає безсмертною в людському тілі.

9. Духовне удосконалення у всіх розглянутих релігійних традиціях практикується в рамках містичних напрямків (кабала, ісихазм, суфізм, тантра тощо), які можуть вважатися своєрідними «лабораторіями духовного удосконалення людини», причому їхні обрядові форми та культові практики інколи дуже відрізняються від догматичних конфесійних приписів віри. Процес духовного удосконалення людини сприймається як зростання, шлях, скерований вгору. Містики більшості релігій описують його як драбину, кожна сходинка якої є певним чітко фіксованим етапом духовного зростання людини, що йде шляхом удосконалення.

10. Духовного удосконалення людина може досягнути лише самостійно, це процес самоудосконалення, самотрансформації особистості, який має не лише духовну, але й психо-соматичну (тілесну) складову та передбачає роки важкої щоденної практики, хоча деякі напрямки, зокрема, дзен-буддизм, вважають можливим спонтанне «раптове просвітлення».

11. В тих традиціях, де такої жорсткої детермінації можливості удосконалення людини немає, обов'язковою є наявність учителя (наставника, шейха, гуру тощо), який допомагає та підтримує учня на складному шляху самоудосконалення, передаючи йому містичні техніки та контролюючи дотримання практик, дозволених в межах конкретної релігійної традиції, з метою унеможливлення відхилень від визначеного шляху удосконалення віруючого. Відхилення від усталених містичних напрямків в рамках розглянутих релігій сприймається як ересь і засуджується.

12. Більшість технологій містичного удосконалення людини, вироблених релігійними традиціями людства до ХХ ст. мають схожість і

скеровані на досягнення так званих «змінених станів свідомості» адепта за рахунок аскези, дихальних вправ, медитативних технік, тощо, які мають на меті «очищення» людського тіла та духу.

13. Розглянуті неорелігійні доктрини активно використовують попередній «містичний доробок людства», не звертаючи уваги на догматичні кордони між релігіями та традиціями, беручи потрібне там, де вони його знаходять. Тому можливо стверджувати, що містична традиція пошуку людської досконалості в НРТ органічно продовжується і розвивається, не зазнаючи кардинальних трансформацій, попре всі декларації критиків збоку ортодоксальної релігійності та побоювання необізнаних науковців.

14. Приналежність розглянутих неорелігійних рухів до New Age обумовила в них чіткі риси альтернативної релігійності, які повною мірою виявляються в їх антропологічних побудовах, а саме: еkleктичний інтертекстуальний характер джерел, що відсилають їх послідовників одночасно до різних релігійних традицій попередніх епох – від шаманізму та магії (К. Кастанеда) до російського космізму (Реріхи) та психоаналізу (Р. Хаббард); всі вони намагаються синтезувати містичний досвід різних релігійних традицій з найновішими (на час виникнення аналізованих вчень) концепціями природничих наук та психології; вони пропонують своїм послідовникам технології трансформації власної свідомості та декларують їх ефективність в разі чіткого виконання конкретних методик та правил життя і соціальної поведінки; лідери цих шкіл апелюють до власного містичного досвіду та спираються в своїх доктринах на «інформацію, отриману від вищих істот» (Махатми у Реріхів, Тета у Хаббарда та Орел у Кастанеди).

15. В розглянутих антропологічних концепціях прослідковується спільне прагнення їх авторів вписати людину в космологічний контекст альтернативної онтології, спроби представити людину як енергетичну сутність, що на пряму взаємодіє з енергетичними структурами Всесвіту. В

такий спосіб у всіх трьох вченнях знімається антропологічна межа і людина отримує змогу безмежного удосконалення та трансформації своєї духовної (енергетичної) сутності, виходячи за кордони земного існування у всеосяжний Всесвіт. Межа трансформації людини та просування її на духовному шляху залежить лише від самої людини: рівня її «особистої сили» та досконалості способу життя (К. Кастанеда), рівня та організації енергетичної тонкоматеріальної структури (Реріхи), рівня оволодіння духовними технологіями (Р. Хаббард), а в підсумку – від ступеня прагнення удосконалення та наполегливості.

16. Всі розглянуті напрямки New Age вважають людину космічною істотою, життя якої не обмежено Землею та земним життям і може бути безкінечним. Це дає підстави класифікувати їх як еволюційно-космічні концепції, оскільки вони вважають, що людина включена в процес постійної космічної еволюції, існуючий вид *Homo sapiens* не є досконалим та еволюційно закінченим. Він незворотно має змінюватися, преображатися у досконаліші духовні види розумного життя. Причому у вченні К. Кастанеди адепт позбавляється «людської форми», а згодом і тіла, залишаючи собі власну свідомість і напрацьоване магичне усвідомлення дійсності, у Рерихів перетворюється на тонкоматеріальну енергетичну істоту, яка не має потреби у тілесному носії, а у Р. Хаббарда – отримує доступ до безмежного траку простору та часу, згадуючи всі свої попередні переродження.

17. Як і в містичних напрямках традиційних релігій, людина, що йде шляхом самоудосконалення, отримує надможливості, які в розглянутих доктринах New Age пов'язуються, перш за все, з оволодінням енергіями Всесвіту та уміннями взаємодіяти з ними, або оперувати ними, тому, порівняно з містичними традиціями попередніх епох, втрачають статус «дива» і трактуються з позицій онтології та гносеології конкретної доктрини New Age у псевдонауковому дискурсі. Надможливості зростають в прямій

залежності від трансформації всіх сторін особистості адепта, яка відбувається по мірі його просування шляхом самоудосконалення.

18. Подібно до містичних напрямків традиційних релігій, розглянуті доктрини вважають, що «немає Шляху без вчителя», що трансформація особистості адепта можлива лише в рамках практик даної школи в її доктринально-практичному полі і без супроводу більш «просунутих» однодумців є неможливою. Але головним учителем в кожній з проаналізованих традицій постають надлюдські як персоніфіковані, так і неперсоніфіковані сутності, що стають для практикуючого джерелом езотеричних знань. Будь-яке відхилення від отриманих в процесі спілкування з надлюдськими істотами технологій самоудосконалення може звести на нівець всі багаторічні зусилля адепта.

19. Роль концепцій удосконалення людини, пропонуємих розглянутими в дисертації напрямками New Age в контексті сучасних антропологічних пошуків людства, на нашу думку, можна визначити як позитивну, оскільки вони не виходять за рамки біоетики, пропонуючи шукати шляхів трансформації біосоціальної природи людини на основі її духовного самоудосконалення, а не модифікації людини як біологічного виду методами генної інженерії. Альтернативні шляхи удосконалення людини спираються на її духовне перетворення та психічні трансформації. Альтернатива біо-технологічному розвитку людської цивілізації, запропонована школами New Age дає надію на можливість не лише техногенного, але й духовного антропоморфозу. В будь-якому випадку, вибір засобів трансформації природи людини як засобами науки, так і засобами релігії має базуватися на тому, в якій етичній системі вони здійснюються.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. Абеляр Т. Магический переход (путь женщины-воина). / Тайша Абеляр. – К. : София, 1998. – 282 с.
2. Аблеев С. Р. Фундаментальные философские основания концепции космической эволюции человека : сущность, зарождение и историческое развитие / С. Р. Аблеев // Диссертация на соискание учёной степени доктора философских наук в форме научного доклада. – Тула : ЮК РС МПА, 2000. – 106 с.
3. Авраамова Е. М. Формирование новой макроидентичности / Е. М. Авраамова // Общественные науки и современность. – 1998. – №4. – С. 19–27.
4. Алексеев В. М. Наука о Востоке : статьи и документы. Дао и даосизм в Китае. / В. М. Алексеев. – М. : Наука, 1982. – 535 с.
5. Алимарин С., Барабашев П. Путь воина / С. Алимарин, П. Барабашев // Наука и религия. 1988. – № 10. – С. 40-43.
6. Арсеньева С. Карлос Кастанеда : не догма, а руководство к действию?! / С. Арсеньева // Московский Комсомолец. 1995. 31.01.
7. Бабосов Е. М. Сущность Дианетики и Саентологии : научно-религиоведческий анализ учения Л.Рона Хаббарда / Е. М. Бабосов // Право на свободу. М., 1999. – № 3. – С. 7–9.
8. Бакнер, М. Обрети силу Карлоса Кастанеды : 50 практик для развития сверхспособностей : / Марк Бакнер. – Москва : Прайм : АСТ, 2015. – 285 с.

9. Балагушкин Е. Г. Критика современных нетрадиционных религий (истоки, сущность, влияние на молодёжь Запада). / Евгений Геннадьевич Балагушкин. – М.: Изд-во МГУ, 1986. –286 с.

10. Балагушкин Е. Г. Научно-аналитическое рассмотрение мистики / Евгений Геннадьевич Балагушкин // Философская мысль. – 2013. – № 6. – С. 422–474.

11. Балагушкин Е. Г. Типология новой религиозности. Динамика культурных и социальных связей / Евгений Геннадьевич Балагушкин. – М., 1992. –103 с.

12. Балагушкин Е. Г., Нетрадиционные религии в современной России : системно-аналитический подход. Дис докт фил н. – 09.00.13 – религиоведение, философская антропология, и философия культуры / Евгений Геннадьевич Балагушкин – М., 2006. – 350 с.

13. Баранников В. П., Матренина Л. Ф. Динамика религиозности в информационном обществе / В. П. Баранников, Л. Ф. Матренина // Социологические исследования, №9, – 2004. – С. 102–107.

14. Баркер, А. Новые религиозные движения : Практическое введение : Пер. с англ./ Айлин Баркер. СПб. : Изд-во РХГИ, 1997. – 281 с.

15. Башкова Н. В. Преображение человека в философии русского космизма : Монография. / Н. В. Башкова. – 2-е изд., допол. – М. : Директ-Медиа, 2013. – 273 с.

16. Башкова Н. В. Проблема преобразования человека в философии русского космизма (В. И. Вернадский, Н. К. Рерих. Е. Н. Рерих, К. Э. Циолковский) : автореферат диссертации. кандидата философских наук : 09.00.13. //Тульский государственный педагогический университет им. Л. Н. Толстого. – Тула, 2004. – 22 с.

17. Бељаев Г. С., Лобзин В. С., Копылова И. А. Психогигиеническая саморегуляция. \ Г. С. Бељаев, В. С. Лобзин, И. А. Копылова. – Л. : Медицина, 1977. – 160 с.

18. Берснев П.В. Философия сайентологии и религиозно-философские учения Востока : Формирование и распространение учения Рона Хаббарда// Религиоведение = Study of religion. Благовещенск, М., 2004. – № 1. – С. 162–173.

19. Богачевська І. В. Сакралізація, десакралізація, чи виклик New Age. / Ірина Вікторівна Богачевська //Людина і світ. – 2002. – № 3. – С. 16–19.

20. Богданов В. А. Уважение к вере или почему глупо воевать с саентологией? / В. А. Богданов. – М. : РАГС, 1997. – 76 с.

21. Богданов В. А., Лисовский В. Г. Новые религиозные движения : отклонение или норма? / В. А. Богданов, В. Г. Лисовский // Вести. СПб., 1995. – С. 65–71.

22. Бондаренко Д. М., Андреева Л. А., Евгеньева Т. В., Кавыкин О. И. Судьбы христианства в современной России в контексте глобализационных процессов // Новые российские гуманитарные исследования, 2007, – № 2. – С. 129–149.

23. Брилинська Б. Нью Ейдж та саентологія як прецеденти сучасної релігійної ідентичності / Богдана Брилинська // Релігійєзнавчі студії 2012. Вип. 3. – С. 79–86.

24. Бронніков В. Д. Про становлення концепції маргінальності / В. Д. Бронніков Вісник ЧДУ Політичні науки. Т. 110. Випуск 97.– Видання ЧДУ імені Петра Могили. – 2009. – С. 11–15.

25. Булгаков, Б. Карлос Кастанеда. Жизнь и смерть Воина / Борис Булгаков. – М. : Алгоритм, 2013. – 223 с.

26. Бурсейе, К. Карлос Кастанеда. Истина лжи : [пер. с фр.] / Кристоф Бурсейе. – М. : Флюид, 2008. – 206 с.

27. Быков Роман Александрович Новые религиозные движения как способ формирования социокультурного опыта в постиндустриальном обществе Автореф. дис. канд. филос. н. 09.00.11. – социальная философия. – Томск, 2011. – 27 с.

28. Быков Роман Александрович. Новые религиозные движения как способ формирования социокультурного опыта в постиндустриальном обществе. Дис. канд. филос. н., 9.00.11. – социальная философия. – Томск : ФГБОУ ВПО «Томский государственный университет», 2011. – 147 с.

29. Василюк Ф. Е. От психологической практики к психотехнической терапии / Ф. Е. Василюк // Московский терапевтический журнал. – М., 1992. – С. 15–32.

30. Васьків А. Новітні релігійні течії та рухи як спроба сприйняття «Іншого» / Андрій Васьків // «Релігія в Україні», 6 жовтня 2010 [Електронний ресурс].
Режим доступу :
https://risu.org.ua/ua/index/monitoring/religious_digest/38250/

31. Вердикт : Саентология является религией. Международный обзор юридических заключений решений судов и правительственных решений относительно Церкви саентологии. – Лос Анджелес, 2001. – 22 с.

32. Вернадский В. И. Научная мысль как планетарное явление / В. И. Вернадский; АН СССР. – М. : Наука, 1991. – 270 с.

33. Виллолдо А., Джендресен Э. Остров Солнца. / А. Виллолдо, Э. Джендресен. – К. : София, 1999. – 288 с.

34. Виллолдо А., Джендресен Э. Четыре ветра / А. Виллолдо, Э. Джендресен. – К. : София, 1999. – 320 с.

35. Гандоу Т. Империя преподобного Муна. / пер. с немецкого [Текст] / Томас Гандоу. – М. ; Клин : Братство святителя Тихона, 1995. – 138 с.

36. Гаврилюк Т. В. Людина в християнській антропології ХХ – ХХІ ст. : Монографія. / Т. В. Гаврилюк. – К. : ТОВ «НВП «Інтерсервіс», 2013. – 370 с.
37. Гараджа В. И. Социология религии. / В. И. Гараджа – М. : Наука, 1995. – 223 с.
38. Годфрід, кардинал Деніелс, архієпископ Брюсселю Нью-Ейдж : новий порядок, нове людство, нова віра [Електронний ресурс]. Режим доступу:<http://www.christusimperat.org/ru/node/13620>
39. Гордиенко Н. С. Религиоведческая характеристика Саентологической церкви (церкви Саентологии) / Н. С. Гордиенко // Свобода совести в России : исторический и современный контексты. Вып. 7. Сб. статей. – СПб : Российское объединение исследователей религии, 2009. – С. 25–37.
40. Грасс Э. С. Культы и оккультизм в эпоху Водолея. / Э. С. Грасс. – СПб, 1998. – 320 с.
41. Григорьева Л. И. Религии «Нового века» и современное государство (Соц.-филос. очерк). / Л. И. Григорьева. – Красноярск : СибГТУ, 2002. – 399 с.
42. Гримак Л. П. Резервы человеческой психики : Введение в психологию активности. / Л. П. Гримак. – М. : Политиздат, 1989. – 319 с.
43. Гринько В. В. Велике Біле Братство як неорелігійний феномен / В. В. Гринько. [УАР. /Наук. ред. Филипович Л.О.] – К., 1998. – 87 с.
44. Гуань-цзы. Ле-цзы. Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В.В.Малявина. – М. : Мысль, 1995. – 439 с.
45. Гуй Гу-цзы. Гл. I-XV // Искусство управления / Сост., пер., вступ. ст. и коммент. В. В. Малявина. – М., 2003, – С. 244–318.
46. Гуревич П.С. Этот зыбкий фантомный мир (Общекультурный смысл размышлений Кастанеды) / П. С. Гуревич // Философские науки. – № 10, 1991. – С. 140–149.

47. Дандарон Б. Д. Мысли буддиста. Черная тетрадь. / Б. Д. Дандарон. – СПб. : Алетейя, 1997. – 246 с.
48. Данилин, А.Г. LSD. Галлюциногены, психоделия и феномен зависимости Текст. / А.Г. Данилин. М. : ЗАО Изд-во Центрполиграф, 2003. – 521 с.
49. Дворкин А. Н. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. /Александр Николаевич Дворкин. – Нижний Новгород : Братство во имя св. князя А.Невского, 2000. – 693 с.
50. Дворкин А. Н. Сектоведение. Тоталитарные секты. /Александр Николаевич Дворкин. – Нижний Новгород : Изд-во «Христианская библиотека», 2014. – 816 с.
51. Дворников В. В. Краткий обзор современной зарубежной историографии по проблеме новых религиозных движений / В. В. Дворников // Межвузовские научно-методические чтения памяти К.Ф. Калайдовича. Выпуск 4 : Елец : ЕГПИ, 2001. – С. 108–112.
52. Де-Милль Р. Записки о доне Хуане в 2-х т. / Ричард Де-Милль. – К. : София, 1996. – 576 с.
53. Джораева С. В. Церковь родной украинской национальной веры (новые религиозные объединения на Украине) // Религия, церковь в России и за рубежом. – М.,1997. – № 9-10. – С. 27–32.
54. Доннер Ф. Жизнь-в-сновидении : посвящение в мир магов:[Путь женщины-воина из партии нагваля К. Кастанеды : Пер. с англ.] / Флоринда Доннер. – К. [и др.] : София, 2003. – 350 с.
55. Доннер Ф. Сон ведьмы. / Флоринда Доннер. – К. : София, 1993. – 480 с.
56. Доннер Ф. Шабоно. / Флоринда Доннер. – К. : София, 1998. – 320 с.

57. Дудар Н. П., Филипович Л. О. Нові релігійні течії : український контекст (огляд, документи, переклади) / Н. П. Дудар, Л. О. Филипович – К. : Наук, думка, 2000. – 132 с.

58. Евлампиев И. И. Традиция исихазма в русской культуре : От Андрея Рублева до Андрея Тарковского. / И. И. Евлампиев // Verbum. Вып. 2 : Наследие Средневековья и современная культура. – СПб., 2000. – С. 85–103.

59. Ежова О. А. Парафилософия Карлоса Кастанеды в контексте психоделического мистицизма контр-культуры XX в. : автореф. дис. канд. филос. наук. – Белгород, 2012. – 27 с.

60. Ежова О. А. Парафилософия Карлоса Кастанеды в контексте психоделического мистицизма контр-культуры XX в. : дис. канд. филос. наук. – Белгород, 2012. – 167 с.

61. Єленський В. Є. Новітні релігійні рухи – зони занепокоєння / В. Є. Єленський // Людина і світ, серпень 2000. – № 9. – С. 3–12.

62. Єленський В. Є. Релігія після комунізму : Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств : фокус на Україні / В. Є. Єленський. – К. : НПУ імені М.П. Драгоманова, 2002. – 419 с.

63. Єленський В. Є., Саган О. Н. Саєнтологія в Україні : віровчення і практика релігійної організації «Церква Саєнтології» та відповідність форм і методів її діяльності чинному в Україні законодавству / В. Є. Єленський, О. Н. Саган. – К. : РА «Швидкий Рух», 2004. – 78 с.

64. Єленський В., Перебенесюк В. Релігія. Церква. Молодь. / В. Єленський, В. Перебенесюк. – К. : А.Л.Д., 1996. – 160 с.

65. Жолмухамедова Н. Х. Совершенство человека в философии аль-Фараби // Наследие аль-Фараби и мировая культура : Материалы

международного конгресса. Гл. Ред. А. Н. Нысанбаев. – Алматы : Компьютерно-издательский центр ИФиП МОН РК, 2001. – 475 с.

66. Забияко А. П., Кобызов Р. А. Церковь сайентологии : краткая характеристика / А. П. Забияко, Р. А. Кобызов // Религиоведение = Study of religion. – Благовещенск, М., 2004. – № 2. – С. 131–135.

67. Зеньковский В. В. История русской философии. / В. В. Зеньковский. В 2 тт. – Т. 1. Ч. 1. – Л. : «ЭГО», 1991. – 222 с.

68. Ибрагим Т. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия : Проблемы и решения. – М. : Восточная литература РАН, 1998. – 527 с.

69. Иваненко С. И. Кришнаиты в России : правда и вымысел. / С. И. Иваненко – М. : Философская Книга, 1998. – 296 с.

70. Иванов В. Экспертное заключение по уставным документам и дополнительным источникам «церкви саентологии» в г. Алматы. Справка на запрос Горуправления юстиции г. Алматы. – 82 с. (Архив автора).

71. Игнатенко А. Зеркало как составляющая спекулятивной парадигматики в арабо-исламской мысли эпохи средневековья. / Игнатенко А. – М. : Восточная литература РАН, 1998. – 527 с.

72. Индуистские религиозные и духовно-просветительские организации в России : справочник / Сост. Иваненко С. И. – М. : Философская книга, 2003. – 197 с.

73. Интервью Карлоса Кастанеды журналу «Psychology Today» / Пер. В. Пелевина // Кастанеда К. Учения дона Хуана. – М. : ЗАО Изд-во Эксмо-Пресс, 1999. – 704 с. (Серия «Антология мысли»).

74. Иоанн Кассиан Римлянин. О молитве // Добротолюбие в 5-ти т. – М. : Артос-Медиа, 2008. – Т. 2. – 940 с.

75. Иоанн Лествичник. Лествица, возводящая на небо. / Лествичник Иоанн. – М. : Артос-Медиа, 2009. – 671 с.

76. Ионе, В. И. Феномен человека в вероучении и религиозной практике Церкви Саентологии. / В. И. Ионе. – Минск : Изд. центр БГУ, 2008. – 173 с.

77. Иринеи Лионский, св. Творения. / Пер. П. Преображенского. – [СПб., 1900], репр. изд. – М. : Православный паломник, 1996. – 622 с.

78. Исаак Сирин. Слова подвижнические / Сирин Исаак. – М. : Изд-во Сретенск монастыря, 2012. – 848 с.

79. Історія релігії в Україні / За ред. А. М. Колодного, П. Л. Яроцького. – К. : Знання, 1999. – 735 с.

80. Каарияйнен К., Фурман Д. Е. Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) / Киммо Каарияйнен, Дмитрий Ефимович Фурман // Вопросы философии. 1997. – № 6. – С. 35-52.

81. Каган В. Е. Саентология и психотерапия : экспертные материалы / В. Е. Каган // Независимый психиатрический журнал. – М., 1999. – № 3,4.

82. Как бы вы описали состояние «Оперирующий тетан»? [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://www.scientology.ru/faq/operating-thetan/how-would-you-describe-the-state-of-operating-thetan.html>

83. Калужская Е. В. Современное сектанство как явление эпохи постмодерна : социально-философский анализ. Дис. канд. филос. н. 09.00.11. – социальная философия. – М., 2010. – 170 с.

84. Кантеров И. Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ) / И. Я. Кантеров. – М., 2006. – 472 с.

85. Кантеров И.Я. Новые религии в России и молодежь / И. Я. Кантеров //Свеча-97 : Сборник методологических и методических материалов по религиоведению и культурологии /Ред.-сост. Е. И. Аринин. – Архангельск : Изд-во Поморского госуниверситета им. М. В. Ломоносова, 1997. – С. 51–67.

86. Карагодина О. Проблема навернення в нові релігійні течії / О. Карагодина // Релігійна свобода : історичне підґрунтя, правові основи і реалії сьогодення. – К., 1998. – С. 151–160.

87. Кастанеда К. Дар Орла / Карлос Кастанеда [пер. с англ. Старых И.]. – К. : «София», 2003. – 416 с.

88. Кастанеда К. Искусство сновидения / Карлос Кастанеда. [пер. с англ. Сидерский А., Мищенко А., Михайлин Ю., Старых И.]. – К. : София, 2003. – 400 с.

89. Кастанеда К. Искусство сновидения. Активная сторона бесконечности. Колесо времени. / Карлос Кастанеда. – К. : София, 2006. – 608 с.

90. Кастанеда К. Магические пассы : практическая мудрость шаманов древней Мексики / Карлос Кастанеда. – К. : София / М. : ИД Гелиос, 2004. – 336 с.

91. Кастанеда К. Сказки о силе. Второе кольцо силы / Карлос Кастанеда [пер. с англ. Сидерский А. В.]. – К. : София, 1992. – 608 с.

92. Кастанеда К. Сочинения. / Карлос Кастанеда. – Т. 4. Лекции и интервью. – К. : София, 2004. – 464 с.

93. Кастанеда К. Учение дона Хуанф, путь знаний индейцев Яки. / Карлос Кастанеда [Электронный ресурс]. Режим доступа : <http://castaneda.dzr.ru/cc/books/book1.zip>.

94. Кастанеда К. Учение дона Хуана. Отдельная реальность. Путешествие в Икстлан / Карлос Кастанеда [пер. с англ. Добровольский М. А., Сидерский А. В.]. – К. : София, 1992. – 736 с.

95. Кастанеда К. Шесть поясняющих положений // Карлос Кастанеда. Дар Орла [Электронный ресурс]. Режим доступа : <https://chararral.space/wiki/Намерение>.

96. Кастанеда М. Р. Магическое путешествие с Карлосом Кастанедой./ Маргарет Раньян Кастанеда; [Пер. с англ. Алексеева С.]. – К. : София, 1998. – 254 с.
97. Кастанеда, К. Учение дона Хуана [Текст] : Отдельная реальность / Карлос Кастанеда ; [пер. с англ. М. Добровольского, А. Сидерского]. – М. : София, 2009. – 415 с.
98. Кацуки С. Практика Дзэна / Секида Кацуки // Дзэн-буддизм. – Бишкек, 1993. – С. 638.
99. Кезин, А. В. Идеалы научности и паранаука [Текст]. / А. В. Кезин // Наука в культуре; под. ред. В. Н. Поруса. М. : «Эдиториал УРСС», 1998. – 384 с.
100. Кен Орлиное Перо. Путешествие с Силой. Исследование и развитие восприятия. / Кен Орлиное Перо ; [пер. с англ. Ижакевич В.] – К. : София, 1996. – 347 с.
101. Кен Орлиное Перо. Тропа тольтеков. / Кен Орлиное Перо. – К. : София, 1998. – 352 с.
102. Кен Орлиное Перо. Трэкинг свободы. [Текст] : руководство к достижению личной силы и осознания / Кен Орлиное Перо. – М. : София, 1999. – 285 с.
103. Классен Н. Карлос Кастанеда и завещание дона Хуана (Мудрость Толтеков в новой эпохе). / Норберт Классен. – К. : София, 1998. – 256 с.
104. Классен Н. Мудрость толтеков (Карлос Кастанеда и философия дона Хуана). / Норберт Классен [пер. с нем. Руддат Л.]. – К. : София, 1996. – 287 с.
105. Классическая йога. / Пер. с санскрита, введен., коммент. и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М. : Наука, 1992. – 263 с.

106. Ковельман А. Б. Иудаизм. // Грех и религиозная антропология в иудаизме и исламе : нормативное учение, вера и практика (Средние века – XIX в.). // [Электронный ресурс]. Режим доступа : http://www.hist.msu.ru/Labs/UkrBel/jud_isl_antrop.htm

107. Колкунова К. А. Методологические проблемы исследования квазирелигий // Религиозность в изменяющемся мире : Сб. материалов I Междунар. зимней религиозед, шк., Волгоград, 28 янв. 3 февр. 2008 г. – Волгоград, 2008. – С. 55–62.

108. Колодний А. М. Церква Ісуса Христа Святих останніх днів. Монографія./ А. М. Колодний. – К. : Вид-во УАР, 2010. – 120 с.

109. Конотоп Л. Г., Хромець В. Л. Головні характеристики містики : структура і зміст (в контексті релігійної антропології) / Конотоп Л. Г., Хромець В. Л. – Антропологічні виміри езотеричної філософії (компаративістський аналіз). – Слов'янськ : Печатний двір, 2005. – С. 67–100.

110. Конфуций. Я верю в древность./ Конфуций. – М. : Терра, 1998. – 382 с.

111. Костина А. В. Массовая культура : архаические истоки или «новая религиозность»? [Электронный ресурс]. Режим доступа : <http://www.mosgu.ru/nauchnaya/publications /2009 /professor.ru/Kostina AY. pdf>

112. Кравчук В. В. Государство и церковь во Франции : отношение к новым религиозным движениям // Государство, религия, церковь в России и за рубежом : информационно-аналитический бюллетень. № 2. М. : РАГС, 1997. С. 114–120.

113. Кривельская Н. В. Причины распространения в России деструктивных религиозных организаций / Н. В. Кривельская // Миссионерское обозрение. – 2000. № 4. – С 4–12.

114. Кривельская Н. В. Тоталитарные секты, свобода совести, здоровье и безопасность / Н. В. Кривельская. // Безопасность. – 1997. – № 1, 2. – С. 113–125.

115. Крылова Г. Саентология-религия или коммерция? // Религия и право. – 2001. – № 2. – С.114–120.

116. Ксендзюк А. Пороги сновидения / А. Ксендзюк. – К. : София, 2005. – 400с.

117. Ксендзюк А. П. Видение нагуаля. / А. Ксендзюк. – К. : София, 2003. – 400 с.

118. Ксендзюк А. П. После Кастанеды : дальнейшее исследование : монография / Алексей Петрович Ксендзюк – К.; М. : София, 2004. – 381 с.

119. Ксендзюк А. П. Тайна Карлоса Кастанеды : анализ магического знания дона Хуана : теория и практика / Алексей Ксендзюк. – 3-е изд., с изм. и испр. авт. Тайна Карлоса Кастанеды. / Алексей Петрович Ксендзюк.– К.; М. : София, 2004. – 510 с.

120. Ксендзюк А. П. Человек неведомый : толтекский путь усиления осознания. / А. Ксендзюк. – К. : София, 2004. – 368 с.

121. Ксендзюк, А. П. Тайна Карлоса Кастанеды / Алексей Петрович Ксендзюк. – [4-е изд., испр. и доп. автором]. – Москва : София. [Ч. 2] : Безупречность и сновидение. – 2014. – 287 с.

122. Кузнецов В. Г., Миронов В. В. Окультизм // Религиоведение / Энциклопедический словарь. – М. : Академический проект, 2006. – С. 720–721.

123. Кукушкина Г. А. Церковь саентологии : основы вероучения, культовая и внекультовая практика : социально-философский анализ. Дис. канд. филос. н., 09.00.13 – Религиоведение, философская антропология, и философия культуры. – М. : РАГС, 2003. –152 с.

124. Кураев А. Все ли равно как верить?: Сборник статей по сравнительному богословию / Андрей Кураев, диакон. Клин : Издательство Братства святителя Тихона, 1994. – 137 с.

125. Кураев А., диакон. Сатанизм для интеллигенции (О Рерихах и Православии). В 2-х т. : Т. 1 – Религия без Бога. – 528.; Т. 2 – Христианство без оккультизма. М. : Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1997. – 430 с.

126. Кучеренко Л. Э. Документальная проза Карлоса Кастанеды как эзотерическое послание постмодерному обществу : фикция или истина // Молодой вчений – № 2 (17) лютий, 2015 р.

127. Кэрролл, Л. Крайон. Книга 3. Алхимия человеческого духа. Руководство по переходу человека в Новую Эру [Текст]. / Л. Кэрролл; пер. с англ. М. : ООО Издательский дом «София», 2005. – 352 с.

128. Лаберж С. Практика осознанного сновидения. / С. Лаберж.– К. : София, 1998. – 288 с.

129. Лао-цзы. Обрести себя в Дао. Мудрецы. – М. : Республика, 1999. – 446 с.

130. Лилли Д. Парный циклон. / Д. Лилли. – К. : София, 1998. – 320 с.

131. Лилли Д. Центр циклона. / Д. Лилли. – К. : София, 1997. – 320 с.

132. Лири, Т. История будущего Текст. / Т. Лири; пер. с англ. Киев : «Янус». 2001. – 304 с.

133. Лобовик Б. А. Религиозное сознание и его особенности. / Борис Александрович Лобовик. – К. : Наукова думка, 1986. – 348 с.

134. Лосский В. Н. Боговидение. Пер. с фр. / В. Н. Лосский. М. : ООО Издательство АСТ, 2003. – 759 с.

135. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. / В. Н. Лосский. – М. : Центр «СЭИ», 1991. – 288 с.

136. Лосский Н. О. История русской философии Пер. с англ. / Н. О. Лосский. – М. : Советский писатель, 1991. – 480 с.

137. Лукьянов А. Конфуцианский трактат Чжун юн/ А. Лукьянов. – М. : Восточная литература, 2003. – 248 с.

138. Лункин Р. Н., Филатов С. Б. Рериховское движение : уникальный феномен постсоветской духовности / Р. Н. Лункин, С. Б. Филатов // Рерихи : мифы и факты. Сб. статей под редакцией А. И. Андреева и Д. Савелли (Франция). – СПб. : Нестор-история, 2011. – С. 252–260.

139. Лункин, Р. Рерихианство : синтетическое мировоззрение или новая религия? [Текст] / Р. Лункин, С. Филатов // Религия и общество : Очерки религиозной жизни современной России; отв. ред. и сост. С. Б. Филатов. – М.; СПб. : Летний сад, 2002. – 488 с.

140. Майков, В. Трансперсональная психология : Истоки, история, современное состояние [Текст]. / В. Майков, В. Козлов. М. : ООО «Издательство АСТ», 2004. – 603 с.

141. Макдауэлл Дж., Стюарт Д. Обманщики. Во что верят приверженцы культов. Как они заманивают последователей. / Дж. Макдауэлл, Д. Стюарт. – М. : Протестант, 1993. – 224 с.

142. Мальцев О. В. Концепция человека Е. И. и Н. К. Рерихов : религиоведческий контекст / О. В. Мальцев // Innovative Solutions in Modern Science. Scientific Journal. – No. 10 (19). – Dubai, 2017. – P. 101–122.

143. Мальцев О. В. Проблема удосконалення людини в релігійно-філософських концепціях ХХ ст. як предмет філософсько-релігієзнавчих досліджень / О. В. Мальцев // Гілея : науковий вісник : Збірник наукових праць. / Гол. ред. В. М. Вашкевич. – К. : Вид-во «Гілея». – К., 2018. Вип. 124. – С. 206–210.

144. Мальцев О. В. Трансформація свідомості людини в магічному описі світу К. Кастанеди / О. В. Мальцев // Практична філософія. – № 2 (1), 2018. – С. 62–68.

145. Мальцев О. В. Шляхи й методи удосконалення природи людини в саєнтології / О. В. Мальцев // Гілея : науковий вісник : Збірник наукових праць. / Гол. ред. В. М. Вашкевич. – К. : Вид-во «Гілея». – К., 2018. Вип. 131. – С. 283–288.

146. Мальцев О. В. Шляхи та методи удосконалення природи людини в ісламі / О. В. Мальцев // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2018. – № 1–2 (29-30). – С. 139–145.

147. Мальцев О. В. Деструктивний і антирелігійний характер антисектантського руху на пострадянському просторі / О. В. Мальцев // Релігійна свобода : Релігійне життя України і світу за умов свободи релігії та віросповідань. Науковий щорічник. – № 20. За загальною редакцією проф. А. Колодного і проф. Л. Филипович. – К., 2017. – С. 32–35.

148. Мальцев О. В. Дискурс удосконалення природи людини в авраамічних релігіях / О. В. Мальцев // Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2018», 26–27 квіт. 2018 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол. : У. В. Мовчан [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2018. – Ч. 3. – С. 93–95.

149. Мальцев О. В. Проблема удосконалення людини в нетрадиційній релігійності ХХ ст. / О. В. Мальцев // XIII Харківські студентські філософські читання : до 255-річчя Йоганна Готліба Фіхте. Матеріали міжнародної конференції 18-19.03.2017 р. – Харків : ХНУ імені В. Каразіна, 2017. – С. 101–104.

150. Мальцев О. В. Трансформація поняття удосконалення людини в релігійно-філософських доктринах New Age / О. В. Мальцев // Суспільство,

держава і церква у спектрі міждисциплінарних досліджень: зб. матеріалів міжнар. наук.-практ. конф. (Хмельницький 1-2.06.2018) / за ред. Заславської О.О., Мудракова В. В., Ювсечка Я. В. – Хмельницький, 2018. – С. 80–82.

151. Мальцев О. В. Протестантська концепція «народження згори» як шлях удосконалення людини / О. В. Мальцев // Людина, яка реформує та реформується. Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції, присвяченої 500-літтю Реформації [тези доповідей та виступів] / Відп. ред. Волобуєва С. В. – К. : НТУ, 2017. – С. 32–34.

152. Малявин В. В. Дао-дэ-цзин./ В. В. Малявин. – М. : Астрель : АСТ, 2005. – 559 с.

153. Малявин В. В. Жуань Цзи. – Серия : Писатели и ученые Востока / Отв. редактор Эйдлин.– М. : Наука, 1978. – 167 с.

154. Малявин В. В. Совершенный человек в даосской традиции / В. В. Малявин. // Совершенный человек. Теология и философия образа. – М. 1997. – С. 146–172.

155. Малявин В. В., Виноградский Б. Б. Антология даосской философии. / В. В. Малявин, Б. Б. Виноградский. – М. : Товарищество «Клышников-Комаров и К», 1994. – 447 с.

156. Марез Т. Возвращение воинов. / Т. Марез. – К. : София , 1997. – 288 с.

157. Марез Т. Крик Орла. / Т. Марез. – К. : София, 1997. – 384 с.

158. Матецкая, А. В. Процесс индивидуализации и мифологическое мышление в эпоху современности. / Анастасия Витальевна Матецкая. Дис. д. филос.н. – Северо-Кавказский центр высшей школы Южного федерального университета. – Ростов-на-Дону, 2007. – 257 с

159. Медведев М. Ю. Пять дней в Орхусе, или православный взгляд на «новую духовность». – Пермь, 1995. – 48 с.

160. Мейендорф И. Житие и учение св. Григория Паламы./ И. Мейендорф. – М. – 444 с.
161. Минделл А. Дао шамана (путь тела сновидения)/ А. Минделл. – К. : София, 1998. – 288 с.
162. Мир Карлоса Кастанеды. – К. : София, 1998-1999. – № 1–10.
163. Мирошникова Е. М. Государство и нетрадиционные религиозные движения в ФРГ / Е. М. Мирошникова. – Тула : Издание Тульского Государственного педагогического университета, 1997. – 65 с.
164. Митрохин Л. Н. Кто есть истина? /Л. Н. Митрохин //Диспут. Историко-философский религиозоведческий журнал. –№ 2, – 1992. – С. 3-11.
165. Можайскова И. В. Духовный образ русской цивилизации и судьба России (Опыт метаисторического исследования). В 4 частях. Часть II. Русский космизм в контексте противоречий мирового развития, обусловленных господством западной цивилизации. / И. В. Можайскова – М. : ООО Студия Вече, 2001. – 480 с.
166. Насыров И. Р. Духовная практика в исламском мистицизме (суфизме) : альтернатива Откровению или имитация / И. Р. Насыров // Проблемы истории и теории культуры. – С. 49–63.
167. Неня Г. О. Містичний шлях у парадигмі сучасного символізму. Мультиверсум : філос. Альманах : зб. наук. пр. – К., 2004. – Вип. 41. – С. 144–155.
168. Новітні релігії в сучасній Україні. Збірник матеріалів / ред.кол. : В. Д. Бондаренко – гол. ред. та ін. – К., 2000. – 256 с.
169. Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера : Справочник // Миссионерский Отдел Московского Патриархата Русской Православной Церкви. Информационно-аналитический вестник № 1. – Белгород, 1997. – 324 с.

170. Нурбахш Дж. Путь. Духовная практика суфизма. /Дж. Нурбахш. – М. : Риэлетивеб, 2007. – 267 с.
171. Нурбахш Дж. Рай суфиев. /Дж. Нурбахш. [Пер. с англ. Л. М. Тираспольского] – М. : Прогресс, 1998. – 112 с.
172. Олейников Ю. В., Оносов А. А. Ноосферный проект социоприродной эволюции. / Ю. В. Олейников, А. А. Оносов. – М. : ИФ РАН, 1999. – 210 с.
173. Определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви «О псевдохристианских сектах, неозычестве и оккультизме»././ «Прозрение». Православный информационно-просветительский журнал. – 1998, № 1. – С. 6–8.
174. Островская Е. П., Рудой В. И. Реконструкция системы. // Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). / Пер. с санскрита, введ., коммент. и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого.— М. : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1992. – С. 15–83.
175. Паври, П. Т. Теософия в вопросах и ответах [Текст] / П. Т. Паври; пер. с англ. – М. : Амрита-Русь, 2004. – 400 с.
176. Палама, Григорий. Триады в защиту священно-безмолвствующих./ Св. Григорий Палама. – М. : Канон, 2003. – 383 с.
177. Пелевин В. Последняя шутка воина / Виктор Пелевин // Общая газета. – 1998, № 25.
178. Пендюрина Л. П., Агапов Е. П. Движение «Нью-Эйдж» и трансформация общественного сознания / Е. П. Агапов, Л. П. Пендюрина // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. – 2008 № 4. – С. 5-8.
179. Письма Елены Рерих, (1929-1938). В 2 т. – Т. 1. – Минск : Белорусский фонд Рерихов; ПРАМЕБ 1992. – 444 с.

180. Платон. Теэтет Платон Сочинения в четырех томах. Т. 2 / Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. – СПб. : Изд-во СПб. ун-та : «Изд-во Олега Абышко», 2007. – 626 с.

181. Плотин Сочинения. Плотин в русских переводах. – «Алетейя» СПб. при участии Греко-латинского кабинета Ю. А. Шичалина – М., 1995. – 672 с.

182. Постижение искусств в конфуцианской педагогике как способ самосовершенствования человека // Философия образования. – Спец. выпуск : Институт философии и права. СО РАН НИИ (УМЦ) ФО НГПУ, 2007. – 315 с.

183. Преображенський С. І. Позахристиянські компоненти в свідомості православного віруючого : український контекст : дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук. : спец. 09.00.11 «Релігієзнавство» / С. І. Преображенський. – К., 2010. – 204 с.

184. Прикладная герменевтика. – К. : София, 1997–1998. – № 1–4.

185. Прыгов Д. Д., Давыдов М. П. За птицей Кецаль. Пять путешествий по Мексике. / Д. Д. Прыгов, М. П. Давыдов. – М. : Мысль, 1986. – 156 с.

186. Пуха Н. В. Типологизация религиозных групп и организаций в современной американской социологии религии. – М., 1999. – С. 3–14.

187. Раевский, Александр Николаевич Движение New Age как квазирелигиозная субкультура современного общества – Дис. канд. филос. н., 09.00.14 – философия религии и религиоведение. – Ростов-на-Дону, 2012. – 148 с.

188. Рам Дасс. Путешествие к пробуждению. (Пособие для занимающихся медитацией) / Дасс Рам. – К. : София, 1998. – 288 с.

189. Религиозные объединения Российской Федерации. Справочник. / Под общ. ред. М. М. Прусака, В. В. Борщева, Сост. : С. И. Иваненко и др. Аналитический вестник № 24. Специальный выпуск. – М., 1996. – 240 с.

190. Религия, свобода совести, государственно-церковные отношения в России : Справочник. – М. : РАГС, 1997. – 468 с.
191. Рерих Е. И. У порога Нового Мира. / Е. И. Рерих– М. : МЦР, 2000. – 464 с.
192. Рерих Н. К. Листы дневника. Т. 3. (1942-1947). / Н. К. Рерих – М. : МЦР, 1996. – 688 с.
193. Решетников Ю. Новітні релігійні рухи : міфологеми та реальність // [Електронний ресурс]. Режим доступу : www.risu.org.ua
194. Розин В. Путеводитель по «Дону Хуану» / В. Розин // Наука и религия. – 1990. – № 7. – С.24–25.
195. Русаков Ю. А. Философские аспекты учения Карлоса Кастанеды. Автореф. дис. канд. филос.н. 09.00.06 / Моск. гос. ун-т имени М. В. Ломоносова. – М., 2013. – 23 с.
196. Рыженко А. И., Толмачев Н. Г. Агни йога. Справочник. / А. И. Рыженко, Н. Г. Толмачев. –Т. 2. – М. : Изд-во Торсинг, 2002. –736 с.
197. Рыженко А. И., Толмачев Н. Г. Агни йога. Справочник. / А. И. Рыженко, Н. Г. Толмачев. –Т. 3. – М. : Изд-во Торсинг, 2002. –736 с.
198. Рыженко А. И., Толмачев Н. Г. Агни йога. Справочник./ А. И. Рыженко, Н. Г. Толмачев. –Т. 1. – М. : Изд-во : Торсинг, 2002. – 720 с.
199. Сагикязы А. Проблема гуманизма в философии Конфуция // Актуальные проблемы философии и политологии глазами молодых ученых. – Алматы : Компьютерно-издательский центр ИФиП МОН РК, 2007. – 265 с.
200. Саентологическая религия : истоки, церемонии, проповеди и службы. – Копенгаген : New Era Publications International ApS, 1999. – 365 с.
201. Сандулов Ю. А. Дьявол. Исторический и культурный феномен / Ю. А. Сандулов. – СПб. : Лань [СПб], 1997 . – 190 с.

202. Санчес В. Тольтеки нового тысячелетия. / Виктор Санчес. – М. : Ось-89, 1997. – 240 с.
203. Санчес В. Учение дона Карлоса. Практическое применение произведений Карлоса Кастанеды. / Виктор Санчес. – М. : Ось-89, 1996. – 240 с.
204. Сатыбекова С. К. Гуманизм аль-Фараби. – Алматы : Наука, 1975. – 142 с.
205. Сафронов А. Г. Религиозные психопрактики в истории культуры : монография. / Андрей Григориевич Сафронов. – Х. : ХГАК, 2004. – 304 с.
206. Сейтахметова Н.Л. Феноменологические образы жизни в исламе, суфизме, фальсафе // Мир ценностей аль-Фараби и аксиология XXI века. – Кн. 1. – Алматы, 2006. – 266 с.
207. Сейтахметова Н. Л. Проблема Камал (ун) в философии Абу Насра аль-Фараби // Наследие аль-Фараби и мировая культура : материалы Международного Конгресса Наследие аль-Фараби и мировая культура. 28–29 сентября 2000. Гл. редактор А. Н. Нысанбаев. – Алматы : Компьютерно-издательский центр ИФиП МОН РК, 2001. – 475 с.
208. Сейтахметова Н. Л. Проблема совершенного человека в фальсафа, суфизме и кабалистике // Философия аль-Фараби и исламская духовность. – Алматы, 2005. – 298 с.
209. Семчук Ю. Й Антропоцентричні інтенції ісихастських і суфістських практик особистісного розвою свободи / Ю. Й. Семчук // Антропологічні виміри філософських досліджень, 2015, вип. 7. – С. 36-46.
210. Серебров, К. Путь неопита в герметической школе [Текст] / К. Серебров. – М. : Амрита-Русь, 2004. – 144 с.
211. Сиверцев М. А. Экспертная оценка учения и деятельности Церкви саентологии. / М. А. Сиверцев – М. : АСТ, 1997. – 42 с.

212. Симанженкова Т. К. Движение последователей учения Рерихов в современной России : философские истоки и тенденции эволюции / Т. К. Симанженкова / Диссертация на соискание учёной степени кандидата философских наук. Омск. – Красноярск : ГОУ ВПО «Сибирский государственный технологический университет», 2006. – 150 с.

213. Сідоркіна О. М. Альтернатива соціальних змін у сучасній релігійній свідомості в Україні. / О. М. Сідоркіна // Філософські обрії. Науково теоретичний журнал. № 24 – 2010. – С. 183–193.

214. Скородумов А. А. Социально-психологический анализ некоторых аспектов деятельности саентологов в Санкт-Петербурге. / А. А. Скородумов // Анти-Саентология. – СПб, 1999. – С. 120–150.

215. Слівінський Пйотр Йордан. Релігійний вінегрет : кілька слів про нові релігійні і парарелігійні форми / П.Й. Слівінський ; [пер. з пол. Г. Теодорович.] – Л. : Монастир Монахів Студитського Уставу : Вид. від. «Свічадо», 1999. – 116 с.

216. Смирнов А. В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). – М. : Наука, 1993. – 328 с.

217. Смирнов Т. Л. Врата сновидений. Нераспечатанные тайны тольтеков. / Терентий Леонидович Смирнов. – М. : Амрита-Русь, 2003. – 192 с.

218. Смирнов Т. Л. Подводные рифы практики осознанного сновидения. / Терентий Леонидович Смирнов. – М. : Образцов Н. В., 2004. – 208 с.

219. Смирнов Т. Л. Прощание с дном Хуаном. / Терентий Леонидович Смирнов. – М. : Профит Стайл, 2007. – 512 с.

220. Смоликов, Алексей Борисович Феномен Карлоса Кастанеды в культуре второй половины XX века диссертация канд. филос. наук 24.00.01 – теория и история культуры. – Ростов-на-Дону, 2004. – 162 с.

221. Соболев С. С. Экспертная оценка (анализ) учения и деятельности религиозной организации саентологическая церковь. – М. : РАГС, 1996. – 46 с.
222. Совершенный человек. Теология и философия образов. / Составитель и ответственный редактор Ш. М. Шукуров. – М. : Институт Востоковедения, Валент, 1997. – 447 с.
223. Степанов С С. Философия Карлоса Кастанеды. Путь воина : школа игры в бисер : начало. / С. С. Степанов. – М. : Беловодье, 2008. – 384 с.
224. Степанов С. Лекции на тему «Философия Кастанеды» // Игра в бисер. 1995. – № 1-2. [Электронный ресурс]. Режим доступа : <http://www.visti.net/cdrom2/book/cc/stepanov.htm>.
225. Стефанов, Ю. Н. Мистики, оккультисты, эзотерики [Текст]. / Ю. Н. Стефанов. – М. : – Вече, 2006. – 480 с.
226. Стормер, К. Ченнелинг для начинающих [Текст]. / К. Стормер; пер. с англ. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2003. – 192 с.
227. Судзуки Д. Основы Дзэн-Буддизма. Кацуки С. Практика Дзэн. / Пер. с англ. – Бишкек : МП «Одиссей», Гл. ред. КЭ, 1993. – 672 с.
228. Сюнь-цзы / Пер. В. Ф. Феоктистова // Древнекитайская философия. В 2-х т. – М., 1994. – Т. 2. – 384 с.
229. Тарнаруцкий К. П. Дон Хуан и Карлсон [Электронный ресурс]. Режим доступа : <http://zhumal.lib.ru/t/ tarnaruckijkonstantinpetrowich/>.
230. Тарт, Ч. Состояния сознания [Текст]. / Ч. Тарт // Магический кристалл : Магия глазами ученых и чародеев; пер., сост. и общ. ред. И. Т. Касавина. – М. : Республика, 1994. – 527 с.
231. Тимошин А. Саентология : фантастику в жизнь /А. Тимошин. – // Наука и религия. – 1985. № 2, 4.

232. Тихонравов Ю. В. Заключение эксперта религиоведа на вероучение и практику Церкви саентологии / Ю. В. Тихонравов // Религия и право : Информационно-аналитический журнал. – 2001. № 3. – С. 20–21.

233. Тихонравов, Ю. В. Религии мира : Учебно-справочное пособие / Ю. В. Тихонравов . – М. : Вестник, 1996 . – 336 с. – (Universa)

234. Толтекский путеводитель к свободе и радости (Учение нагваля Мигеля Руиса, записанное Мэри Кэрролл Нельсон). – К. : София, 1998. – 288 с.

235. Томаева Т. В. Особенности процесса формирования новых религиозных учений. Методологические и практические аспекты. Дисс. канд. филос. наук : 09.00.03. – М., 2003. – 147 с.

236. Томас. Обещание Силы. / Томас. – К. : София, 1999. – 480 с.

237. Торчинов Е. А. Даосизм и китайская культура : проблемы взаимодействия / Е. А. Торчинов. // Дао и даосизм в Китае. – М.; 1982. – 535 с.

238. Торчинов Е. А. Религии мира : опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния [Текст]. / Е. А. Торчинов. – СПб. : «Азбука-классика», «Петербургское Востоковедение», 2005. – 544 с.

239. Тоффлер, А. Третья волна. [Текст] / А. Тоффлер. М. : ООО «Издательство АСТ», 2004, – 781 с.

240. Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. / Дж. С. Тримингэм. – М. : Наука, 1989. – 328 с.

241. Тукмаков Д. И. Философско-религиозные воззрения Карлоса Кастанеды / Денис Игоревич Тукмаков. дис. канд филос наук.09.00.06 – философия религии. [Рукопись] ./ Денис Игоревич Тукмаков. – М., 2000. – 151 с.

242. Тукмаков Д. И. Философско-религиозные воззрения Карлоса Кастанеды : автореферат дис. кандидата философских наук : 09.00.06 / Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова. – М., 2000. – 24 с.

243. Турчин А. В. Футурология. XXI век : бессмертие или глобальная катастрофа? / Алексей Валерьевич Турчин. – Бином. Лаборатория знаний, 2012 – 263 с.

244. Тюннешенд М. Магическое сновидение (Энергетическое целительство женщины-нагваля / М. Тюннешенд –К. : София, 1998. – 320 с.

245. Уилсон, Р. Космический триггер [Текст] / Р. Уилсон; пер. с англ. – К. : «Янус», 2000. – 304 с.

246. Уильямс Д. Л. Пересекая границу... Психологическое изображение пути знания Карлоса Кастанеды. / Дональд Ли Уильямс; пер. с англ. и общ. ред. В. В. Зеленского. – Воронеж : НПО ММОДЭК, 1994. – 192 с.

247. Уолтер Р. М. Царство культов. [Текст] / Ральстон Мартин Уолтер. – М., 1993. – 239 с.

248. Урбах Э. Э. Мудрецы Талмуда [Текст] : [их верования и мнения : монография] / Эфраим Элимелех Урбах ; [пер. с иврита и англ. Е. Левина и М. Орлова]. – Иерусалим : Мосты культуры ; Москва : Гешарим, 2016. – 557 с.

249. Учение Живой Этики. Братство. Ч. 1 – М. : МЦР, 1996. – 282 с.

250. Учение Живой Этики : Мир Огненный. Ч. 3. – М. : МЦР, 1996. – 374 с.

251. Учение Живой Этики : Надземное (в 3-х кн.). – М. : МЦР, 1996.

252. Учение Живой Этики : Община – М. : МЦР, 1994. – 240 с.

253. Фаликов Б. НРД : проблемы религиозного статуса (на примере саентологии) // Религия и право. – 2001. – № 2. – С. 8–11.

254. Фаликов Б. Совершенный человек. Теология и философия образов. Составитель и ответственный редактор Ш. М. Шукуров. Рецензия. / Борис Фаликов // «Знамя» – 1998, – № 6. – С. 112–113.

255. Фаликов Б. 3 Как относятся к новым религиям на Западе и в России? // Русская мысль. – Париж, 1997. – № 41–57.

256. Фаликов Б. З. НРД : проблемы религиозного статуса (на примере саентологии) // Религия и право : Информационно-аналитический журнал. – 2001. № 2. – С. 8–11.

257. Фаликов Б.З. В надежде на здравый смысл // М. : Знамя, 1998. – № 1. – С. 233–235.

258. Фан Личжун. Гуйгу-цзы цюаньшу. – Пекин : Шуму сянь, 1993. – 690 с.

259. Фесюн А. Г. Психологические аспекты учения Кукая // Психологические аспекты буддизма. – 2-е изд. – Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1991. – С. 64–70.

260. Филатов С. Б. Нет совести без свободы совести. / С. Б. Филатов // Религия и права человека. На пути к свободе совести. / Вып. III. – М. Наука, 1996. – С. 12–17.

261. Филипович Л. О. Поширення нових релігійних течій і рухів в Україні / Л. О. Филипович. // Релігійна свобода : історичне підґрунття, правові основи і реалії сьогодення : наук. щорічник. – К., 1998. – С.92–110.

262. Филипович Л. О. Неорелігії в Україні у контексті свободи віровизнання / Л. О. Филипович. // Свобода віровизнання : церква і держава в Україні (матеріали міжнародної наукової конференції). – К., 1996. – С. 62.

263. Филипович Л. О. Нові релігійні течії в дослідженнях українських вчених. / Л. О. Филипович. – К. : Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. ГС Сковороди НАН України. 2006. – С.190–191.

264. Филипович Л. О. Нові релігійні течії в українському соціумі / Л. О. Филипович. // Україна релігійна. Колективна монографія. Книга перша. Стан релігійного життя України. – К., 2008. – С. 358–360.

265. Филипович Л. О. Нові релігійні течії України в структурі державно-церковних відносин : стан і перспективи / Л. О. Филипович. [Електронний ресурс]. Режим доступу : <https://lfilip56.wordpress.com>

266. Филиппович Л. О. Неорелигии на Украине : от пророчеств к прогнозам / Л. О. Филиппович. // Будущее религии : из настоящего в грядущее. – Н. Новгород, 2008. – С. 262–271.

267. Флоровский Г. В. Восточные отцы IV века (из чтений в Православном Богословском институте в Париже). / Г.В. Флоровский. – Париж, 1931. – М., 1992. [репринт]. – 158 с.

268. Фролова Е. А. Средневековая арабская философия : проблемы и решения. / Е. А. Фролова. – М. : Восточная литература РАН, 1998. – 527 с.

269. Фромм Э. «Дианетика» : искателям сфабрикованного счастья / Эрих Фромм. – Человек. – 1996. – № 2. – С. 54–59.

270. Хаббард Л. Р. «Дорога к счастью», издательство New Era Publication International, 2007. – 233 с. ISBN 978-1-5997-0065-6;

271. Хаббард Л. Р. Вашингтонский конгресс по антирадиации и конфронту – Серия из 13 лекций. Golden Era Productions, 2005. ISBN 1-40312167-2. – Количество дисков : 13, формат : Audio CD.

272. Хаббард Л. Р. Введение в саентологическую этику. New Era Publication International, 2007. ISBN 978-87-7687-007-2. – 513 с.

273. Хаббард Л. Р. Власть тэты. Серия из 10 лекций. Golden Era Productions, 2007. Количество дисков 12; Формат : Audio CD ISBN 1-40311988-0.

274. Хаббард Л. Р. Дианетика 55! New Era Publication International, 2007. – 327 с. ISBN 978-1-4031-4608-3.

275. Хаббард Л. Р. Дианетика : Современная наука о разуме. New Era Publication International, 2007. – 663 с. ISBN 978-1-4031-4699-1

276. Хаббард Л. Р. Дорога к счастью. Руководство по улучшению жизни, основанное на здравом смысле. – Копенгаген : New Era Publications International, 2007. – 256 с.

277. Хаббард Л. Р. Лекции в Фениксе, Серия из 42 лекции. Golden Era Productions, 2007. Количество дисков : 28, формат : Audio CD ISBN 1-40312061-7.

278. Хаббард Л. Р. Настольная книга для преклиров. New Era Publication International, ISBN 978-87-7688-625-7, 2007. – 421 с.

279. Хаббард Л. Р. Наука выживания. New Era Publication International, 2007. ISBN 978-1-4031-4760-8. – 733 с.

280. Хаббард Л. Р. Основной словарь по Дианетике и Саентологии. – М. : New Era Publication, 1998. – 83 с.

281. Хаббард Л. Р. Путь к бесконечности Серия из 7 лекций. Golden Era Productions, 2007. – Количество дисков : 7, формат : Audio CD ISBN 1-40311943.

282. Хаббард Л. Р. Пять состояний. Лекция, прочитанная 25 мая 1965 г. – Лос-Анжелес : Golden Era Productions, 2009. – 26 с.

283. Хаббард Л. Р. Руководство по улучшению жизни, основанное на здравом смысле. – Копенгаген : New Era Publications International, 2007. – 256 с.

284. Хаббард Л. Р. Саентология 8-8008. New Era Publication International, 2007. – 399 с. ISBN 978-1-4031-4638-0

285. Хаббард Л. Р. Саентология : настольная книга. New Era Publication International, 2011. – 857 с. ISBN 978-87-7968-097-5.

286. Хаббард Л. Р. Саентология : новый взгляд на жизнь. New Era Publication International, 2007. ISBN 978-87-7688-535-9. – 371 с.

287. Хаббард Л. Р. Саентология : Основы жизни. New Era Publication International, 2007. ISBN 978-1-4031-4593-2 – 243 с.

288. Хаббард Л. Р. Саентология : первая вежа, Серия из 22 лекций. Golden Era Productions, 2007. – Количество дисков : 23, формат : Audio CD) ISBN 1-40311928-7

289. Хаббард Л. Р. Самоанализ New Era Publication International, ISBN 978-1-4031-4563-5, 2007. – 375 с.
290. Хаббард Л. Р. Создание человеческих способностей. New Era Publication International, 2007. – 529 с. ISBN 978-87-7687-073-7.
291. Хаббард Л. Р. Техника 88. Серия из 17 лекций. Golden Era Productions, 2007. – Количество дисков : 17, формат : Audio CD. ISBN 1-40311958-9
292. Хаббард Л. Р. Филадельфийский докторский курс. Серия из 76 лекций. Golden Era Productions, 2007. – Количество дисков : 101; Формат : Audio CD ISBN 1-4031-1725-X.
293. Хаббард Л. Рон. Страницы жизни. – Копенгаген : New Era Publications, 1999. – 87 с.
294. Хайдеггер М. Введение в метафизику. / Мартин Хайдеггер. – СПб. : НОУ – «Высшая религиозно-философская школа», 1998. – 302 с.
295. Хамидов А. А. Восток и Запад : специфика соотношения мировоззрения и методологии / А. А. Хамидов // Методология науки в контексте взаимодействия восточной и западной культур. – Алматы : Ақыл кітабы, 1998. – 162 с.
296. Хамидов А. А. Философия Востока и философия Запада : к определению миро-воззренческой валидности / А. А. Хамидов // Вопросы философии. № 3, 2002. – С. 129–138.
297. Харм Ф. Р. Как противостоять «научным религиям» / Фредерик Р. Харм. – СПб, 2000. – 47 с.
298. Харнер М. Дж. Путь шамана, или шаманская практика. Руководство по обретению силы и целительству [Текст] / М. Дж. Харнер. – М. : Сфинкс, 1999. – 126 с.
299. Хассен С. Противостояние сектам и контролю над сознанием./ С. Хассен. – М. : Изд-во АСТ, 2006 – 491 с.

300. Хвыля-Олинтер А. И., Лукьянов С. А. Опасные тоталитарные формы религиозных сект / А. И. Хвыля-Олинтер, С. А. Лукьянов. – М. : Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1996. – 83 с.

301. Холодный Н. Г. Мысли натуралиста о природе и человеке / Н. Г. Холодный // Русский космизм : Антология философской мысли / Сост. С. Г. Семенова, А. Г. Гачева. – М. : Педагогика-Пресс, 1993. – С. 332–344.

302. Хоружий С. С. К феноменологии аскезы / С. С. Хоружий. – М. : Изд-во гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.

303. Хоружий С. С. Православная аскеза – ключ к новому видению человека : сб. статей. – М., 2000. – 346 с.

304. Хоружий С. С. Православная аскеза – ключ к новому видению человека. / С. С. Хоружий. [Электронный ресурс]. Режим доступа : // <https://azbyka.ru/pravoslavnaya-askeza-klyuch-k-novomu-videniyu-cheloveka>

305. Христокин Г. В. Методологія теології грецької патристики. // Актуальні проблеми філософії та соціології. 2016. – Вип. 12. – С. 131–135.

306. Хромец В. Л. Езотерика : філософсько-релігієзнавчі аспекти : дис. на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. спец. 09.00.11. / Віталій Леонідович Хромец. – К., 2006. – 236 с.

307. Хьюз-Калеро Х. Полет Крылатой Волчицы / Х. Хьюз-Калеро. – К. : София, 1999. – 256 с.

308. Цейтлин Гилель Учение «Зоара» О душе человеческой // Лехаим. январь 2008 Тевет 5768 – 1(189) [Электронный ресурс]. Режим доступа : <https://lechaim.ru/ARCHIV/189/ceytlin.htm>

309. Циолковский К. Э. Космическая философия. / К. Э. Циолковский // Техника – молодёжи» № 4, 1981.– С. 23–27.

310. Циолковский К. Э. Очерки о Вселенной. (Издание второе, дополненное) / К. Э. Циолковский – Калуга : Золотая аллея, 2001. – 384 с.

311. Ченнелинг. Вознесенные учителя [Текст.]; пер. с англ. К. : София; М. : ИД «София», 2003. – 144 с.

312. Черданцева И. В. Назаров О. О. Пути совершенствования человека в философии буддизма и йоги // Философские дескрипты № 13. – Барнаул : Алтайский государственный университет, 2015. – С. 226–235.

313. Чжуан-цзы. Ле-цзы. / Пер. В. В. Малявина. – М. 1995. – С. 88.

314. Чорноморець Ю. П. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія./ Ю. П. Чорноморець. – К. : Дух і літера, 2010. – 568 с. Серія «Діалог традицій».

315. Что может человек, когда он становится Клиром [Электронный ресурс]. Режим доступа : <https://www.scientology.ru/faq/clear/what-can-you-do-when-you-are-clear.html>

316. Что такое одитинг? [Электронный ресурс]. Режим доступа : <https://www.scientology.ru/faq/scientology-and-dianetics-auditing/what-is-auditing.html>

317. Что такое оперирующий тетан? [Электронный ресурс]. Режим доступа : <https://www.scientology.ru/faq/operating-thetan/what-is-ot.html>

318. Что такое состояние клир? [Электронный ресурс]. Режим доступа : <https://www.scientology.ru/faq/clear/what-is-the-state-of-clear.html>

319. Чучко Д. Ю. Новые религиозные движения в трансформирующемся обществе / Д. Ю. Чучко // Вісн. Харк. нац. ун-ту імені В. Н. Каразіна. Історія. – Харків, 2002. – Вип. № 462. – С. 168–170.

320. Шайкемелев М. С.-А. Проблема изучения психической деятельности в методологии западной и восточной науки // Методология науки в контексте взаимодействия восточной и западной культур. – Алматы : АҚЫЛ кітабы, 1998. – 162 с.

321. Шанкара Атмабодха / Антология мировой философии : Древний Восток. – Мн. : Харвест, М. : ООО «Издательство АСТ», 2001. – С. 280–581.

322. Шах И. Суфизм./ Идрис Шах. – М., 1994. – 448 с.
323. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике / Гершом Шолем. – М.: Мосты культуры Иерусалим: Гешарим, 2004. – 511 с.
324. Шукров Р. М. Ислам. // Грех и религиозная антропология в иудаизме и исламе : нормативное учение, вера и практика (Средние века – XIX в.). // [Электронный ресурс]. Режим доступа : http://www.hist.msu.ru/Labs/UkrBel/jud_isl_antrop.htm
325. Шукуров Ш. М. Предисловие / Ш. М. Шукуров // Совершенный человек. Теология и философия образа. – М.: Инс-т Востоковедения, «Валент», 1997. – С. 3–12.
326. Шущкий Ю. К. Китайская классическая «Книга перемен». – М.: Наука; Восточная литература, 1993. – 606 с.
327. Эдди М. Б. Наука и здоровье с ключом к Священному Писанию. / Мери Бейкер Эдди –Бостон, США : Христинаская наука, 1994. – 696 с.
328. Экспертиза Л. А. Филипович (Украина) – Режим доступа : <http://scientologyfacts.ru/expertises/jekspertiza-l-a-filipovich-ukraina/>
329. Элиаде М. Священное и мирское [Текст]. / Мирча Элиаде – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
330. Элиаде, М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре [Текст]. / Мирча Элиаде; пер. с англ. К.: София, М.: Гелиос, 2002. – 224 с.
331. Эндрюс Л. Женщина-ягуар и мудрость дерева бабочек. / Пер. с англ. Д. Палец, К. Семенов. / Линн Эндрюс – К.: София, 1999. – 256 с.
332. Эндрюс Л. Путь Седьмой Луны. / Линн Эндрюс – К.: София, 1999. – 268 с.
333. Эндрюс Л. Шаманка. / Линн Эндрюс – К.: София, 1999. – 288 с.
334. Ювсечко Я. В. Постмодерністські тенденції як базовий чинник поширення синтетичних неорелігій / Я. В. Ювсечко // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2015. – Вип. 6. – С. 173–176.

335. Ювсечко Я. В. Синтетичні неорелігії як прояв постмодерністських тенденцій у релігійному процесі : автореф. дис. канд. філос. наук : 09.00.11 / Я. В. Ювсечко; НАН України, Ін-т філос. імені Г.С. Сковороди. – К., 2013. – 20 с. – укр.

336. Юнг, Г. К. О психологии восточных религий и философий./ Карл Густав Юнг. – М. : Медиум, 1994. – 255 с.

337. Asimov N. Church's drug program flunks S. F. test, / Nanette Asimov // San Francisco Chronicle. (2.10.2004).

338. Barker E. The Making of a Moonie. Choice or brainwashing? / Eileen Barker. – Oxford : Basil Blackwell Pub, 1984. – 305 p.

339. Beckford J. A. Cult Controversies. The Societal Response to New Religious Movements. / James A. Beckford. – London : Tavistock, 1985. – 327 p.

340. Beckford J. A. Scientology, Social Science and the Definition of Religion. / James A. Beckford. – England : Univerpine of Warwick, 1980. – 4 p.

341. Beckford J. A. The Trumpet of Prophecy. A Sociological Analysis of Jehovah's Witnesses. / James A. Beckford. – Oxford : Basil Blackwell Pub, 1975. – 152 p.

342. Bednarowski M. The church of Scientology : Lightning Rod for Cultural Boundary Conflict / M. Bednarowski. // Americas Alternative Religions. – Albany : State University of New York : Press, 1995. – 484 p.

343. Black A. Is Scientology a Religion London? / Alan W. Black. – London. University of New England – New South Wales, Australia, 1996. – 15 p.

344. Bleeker C. J. Commentary // Science of Religion : Studies in Methodology. / C. J. Bleeker . – The Hague etc., 1979. – P. 176.

345. Bryant M. D. Scientology. A new Religion. / M. Darrol Bryant. – Canada : Renison College University of Waterloo, 1994. – 154 p.

346. Burton S. Magic and Reality / Sandra Burton // Time Magazine, 05.03.1973.

347. Campbell C. Clarifying the cult. / C. Campbell // *British Journal of Sociology*, 1977. – Vol. 28:3. – P. 375–388.

348. Campbell C. The Cult, the Cultic Milieu and Secularization. / C. Campbell // *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, 1972. – Vol .5. – P. 119–136.

349. Campbell C. The Secret Religion of the Educated Classes. / C. Campbell // *Sociological Analysis*, 1978. – Vol. 39:2. – P. 146–156.

350. Campbell C. Toward a Sociology of Religion. / C. Campbell – London. : Macmillan, 1971. – 171 p.

351. Castaneda Carlos The Eagle's Gift / Carlos Castaneda. – New York, Washington Square Press, 1991. – 320 p.

352. Castaneda C. Journey To Ixtlan / Carlos Castaneda. – New York, Washington Square Press, 1991. – 272 p.

353. Chittik W. C. The Perfect Man as the prototype of the Self in the Sufism of Jami. – *Studia Islamica*. – № 49. – 1979. – P. 129–140.

354. Christensen D. R. Sources for the Study of Scientology // *Scientology* / ed. James R. Lewis. / Dorthe Refslund Christensen – New York : Oxford University Press US, 2009. – P. 420–422.

355. Chryssides G. D. Unificationism : a study in religious syncretism / G. D. Chryssides // *Religion : Empirical studies*. –Aldershot; Burlington, 2004. – P. 232–244.

356. Clarke P. B. New religions in global perspective : A study of religious change in the modern world. / P. B. Clarke – L.; N.Y. : Routledge, 2006. – 385 p.

357. Corvalan G. A conversation with the elusive Carlos Castañeda // *Magical Blend Magazine*, 1985, ##14-15.

358. Cox H. Turning East / Harvey Cox. – N.Y. : Simon & Schuster, 1977. – 192 p.

359. *Cults, Religions and Violence* / Ed. by D. G. Bromley, J. Gordon Melton. – Cambridge : Cambridge University Press, 2002. – 270 p.
360. Dericguebourg R. *Scientology.* / R. Dericguebourg – France : University of Lillie, 1995. – 286 p.
361. Douglas M. *Authenticity of Castañeda.* / M. Douglas // *Implicit Meanings. Selected Essays on Anthropology.* – London : Routledge, 1999. – 342 p.
362. Ellwood R. S. *Civilized Shamans : Sacred Biography and Founders of New Religions Movements* / R. S. Ellwood // *New religions in a postmodern world.* Aarhus, 2003. – P. 153–164.
363. Fikes J. C. *Carlos Castañeda : Academic Opportunism and the Psychedelic Sixties* / J. C. Fikes – Millenia Press, 1993. – 255 p.
364. Flinn F. *Scientology : The Marks of Religions.* / F. Flinn. – St. Louis, Missouri : Washington University, 1999. – 184 p.
365. Frigerio A. *Scientology and Contemporary Definition of Religions in the Social Sciences.* / Frigerio A. – Buenos Aires : Catholic University of Argentina, 1996. – 246 p.
366. Haak M. F. *Jugendreligionen Ursachen trends, reaktionen.* – München, 1979. – 435 s.
367. Haldane J. B. S. *Daedalus, or Science and the Future : A Paper Read to the Heretics.* – Cambridge, on February 4 th, 1923 (To-Day and To-Morrow Series) – E. P. Dutton & Company, 1924. – 93 p.
368. Hanegraaff W. J. *New Age religion and Western culture : esotericism in the mirror of secular thought.* – New York : SUNY Press, 1996. – 594 p.
369. Harner M. J. *Hallucinogens and Shamanism.* / Michael J. Harner (Editor) – Oxford : Oxford University Press, 1973. – 224 p.

370. Heelas P. Prosperity and new age movement // *New Religious Movements : Challenge and Response* / Cresswell J. (Editor), Wilson B. (Editor) – Routledge, 2012. – 304 p.

371. Hubbard L. Ron. *Have You Lived Before This Life?* / L. Ron Hubbard – Los Angeles : Church of Scientology of California, 1977. – 96 p.

372. Huxley J. *Religion without Revelation.* / Julian Huxley. – London, Published by Max Parrish, 1957. – 252 p.

373. Kadushin M. *A Conceptual Commentary on Midrash Leviticus Rabbah : Value Concepts in Jewish Thought* / Max Kadushin. – Global Academic Publishing, 1987. – 287 p.

374. Kemp D. *New age : a guide.* / Daren Kemp. – Edinburgh : University press, 2003. – 224 p.

375. Kimura E. *Taoism and Chinese Thought* / Eiichi Kimura. // *AA*. 1974. – Vol. 27. – P. 1–18.

376. Kulchenstein M. I. *Extremes of the contemporary communal frontiers utopias : The American experience.* / Mary Isabelle Kilchenstein – N.Y., 1978. – 376 p.

377. Leeuw G., van der. *Some Recent Achievements of Psychological Research and Their Application to History* // J. Waardenburg (ed.) *Classical Approaches to the Study of Religion; Aims, Methods and Theories of Research.* – The Hague–Paris : Mouton, 1973. – Vol. 1. – P. 399–406.

378. Melton J. G. *New Age Transformed.* url : <http://web.archive.org/web/20060614001357/religiousmovements.lib.virginia.edu/nrms/newage.html>

379. Melton J. G. *Scientology* / Lindsay Jones, editor in chief // *Encyclopedia of Religion, Second edition.* – Vol. 14. – Gale – 2005. – P. 81-92.

380. Newport J. P. The New Age movement and the biblical worldview : conflict and dialogue. / John P. Newport. – Michigan : Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1997. – 630 p.

381. Noel D. C. Seeing Castaneda : reactions to the «Don Juan» writings of Carlos Castaneda. / D. C.Noel. – New York : Putnam, 1976. – 250 p.

382. Passmore J. A. The perfectibility of man / John Arthur Passmore. – 3 rd ed. – Indianapolis : Liberty Fund, 2000. – 560 p.

383. Pontifical Council for Culture Pontifical Council for Interreligious Dialogue : Jesus Christ the Bearer of the Water of Life / A Christian reflection on the “New Age” Url. : http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20030203_new-age_en.html

384. Pretorius S. P. The concept «salvation» in the Church of Scientology // Theological Studies /Teologiese Studies. – 2006 – Vol. 62. – № 1. – P. 313-327.

385. Rhodes R. Find It Quick Handbook on Cults and New Religions: Where Did They Come From? What Do They Believe? / Ron Rhodes – Oregon : Harvest House Publishers, 2005. – 320 p.

386. Roszak T. The Making of A Counter-Culture. Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition. / Theodore Roszak – Berkeley, Los Angeles – London ; University of California Press, 1995. – 346 p.

387. Saliba John A. Understanding new religious movements. 2nd edition. / John Saliba – Walnut Creek, Lanham : Alta Mira Press, 2003. – 310 p.

388. Sawada F. Scientology and Islam, An Analogous Study. / F. Sawada. – Japan : Ahlut-Bait Center, 1996. – 235 p.

389. Sommer M. Helping Spread the Word / Mark Sommer // The Buffalo News (1.02. 2005).

390. Stark R., Bainbridge W. A Theory of Religion. / Rodney Stark, William Sims Bainbridge. – NY. : Rutgers University Press; Reprint edition, 1996. – 390 p.

391. Stark R., Bainbridge W. The future of Religion. / Rodney Stark, William Sims Bainbridge. –Los Angeles, London : University of California Press, 1986. – 600 p.
392. Stillwell W. The Process of Mysticism : Carlos Castañeda // Journal of Humanistic Psychology. Vol. 19 (1979) No. 4. – P. 7–29.
393. Sutcliffe S. Children of the New Age : a history of spiritual practices. / Steven Sutcliffe. – NY. : Routledge, 2003. – 288 p.
394. Thompson K. Carlos Castañeda Speaks : Portrait of a Sorcerer // New Age Journal, March/April 1994. – P. 12–25.
395. Venerable Vappo Thera. The Mahabodhi // The Journal of the Mahabodhi Society of India. 1979, vol. 87. – № 1–3. – P. 3–10.
396. Wagner B. The Secret Life of Carlos Castañeda : You Only Live Twice // Details, March, 1994.
397. Ware K.. God Hiddeen and Revealed : The Apophatic Way and the Essense-Energies Distinction // Eastern Church Review, 1975. – Vol. 7. – P. 130.
398. Williams D. L. Border Crossings: A Psychological Perspective on Carlos Castaneda's Path of Knowledge (Studies in Jungian Psychology) / Donald Lee Williams – Toronto : Inner City Books, 1981. – 153 p.
399. Wilson B. R. Contemporary Transformations of Religion. / Bryan R.Wilson. – London : Routledge, 1976. – 350 p.
400. Wilson B. R. Patterns of Sectarianism : Organisation and Ideology in Social and Religious Movements / Bryan R.Wilson. – London : Heinemann, 1967. – 482 p.
401. Wilson B. R. Scientology an analysis and comparison of its Religions Systems and Doctrines. / Bryan R.Wilson. – Washington Square Press, 1995. – 284 p.