

<sup>39</sup> Кампанелла Т. Город Солнца // Утопический роман XVI–XVII веков. – М.: Худож. лит-ра, 1971. – С. 117.

<sup>40</sup> См.: Делюмо Ж. Цивилизация Возрождения. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. – С. 529; Юнг К. Г. Парацельс и его мир // Юнг К. Г. Дух в человеке, искусстве и литературе. – Минск: ООО «Харвест», 2003. – С. 13–14.

<sup>41</sup> Цит. по: Гартман Ф. Жизнь Парацельса и сущность его учения... – С. 228.

<sup>42</sup> Монтень М. Опыты: В 3 кн. – Кн. 2. – Калининград: Янтарный сказ, 2001. – С. 121.

<sup>43</sup> См.: Оккам У. Избранные диспуты... – С. 333.

Боков Г.Е.

## **«ПАРАДИГМА УНИВЕРСАЛИЗМА»: ИДЕИ «ВЗАИМОДОПОЛНЕНИЯ» И «СИНТЕЗА» РЕЛИГИИ И НАУКИ В СОВРЕМЕННУЮ ЭПОХУ**

Статья первая

### **Метаморфозы восточных религиозно-философских учений на Западе и формирование «парадигмы универсализма»**

*Аннотация. В предлагаемой серии публикаций рассматривается проблема взаимоотношений науки и религии в свете современных теорий о новой культурной и мировоззренческой парадигме. Уделяется пристальное внимание некоторым направлениям христианской теологии, концепции синергетики, популяризации дальневосточных религиозно-философских учений и практик в западном мире, молодежной контркультуре, движению «Новая Эра» («Нью Эйдж») и феномену паранауки. Освещаются идейные истоки и особенности концепций «взаимодополнения» и «синтеза» религиозной и научной форм знания.*

*Ключевые слова: наука и религия, секуляризация, «смена парадигм», «теология процесса», контркультура, «восточный мистицизм», паранаука, движение «Новая Эра» («Нью Эйдж»), синергетика.*

История и современное состояние взаимоотношений религии и науки – это одна из самых актуальных и привлекательных, и вместе с тем наиболее острых и сложных исследовательских тем. Стремительное развитие естественнонаучных дисциплин на протяжении последних столетий, и особенно в XX в., оказало колоссальное влияние на развитие культуры и общества, способствовало появлению новых технологий, во многом определяющих повседневную жизнь современного человека, привело к ускорению секуляризации. Однако материалистическая картина мира, которая положена сегодня во главу угла светского образования, последние десятилетия решительно переосмысливается некоторыми учеными, философами и, разумеется, теологами. В обществе становятся все более популярными идеи о «взаимодополнении» и даже, что само по себе является парадоксом, возможном «синтезе» религиозной и научной форм знания в современную эпоху. Прояснению характерных особенностей подобных взглядов и истории их возникновения и посвящена предлагаемая серия публикаций.

### **«Смена парадигм»**

Философы и историки культуры и общественной мысли последнее время все чаще употребляют понятие «парадигма», которое на сегодняшний день используется в самых различных значениях. Оно позволяет, напри-

мер, отделить одну историческую эпоху от другой, показать смену картин мира, увязать воедино различные тенденции социального и идейного развития. Можно говорить, например, о «современной мировоззренческой парадигме». В этом случае, по всей видимости, речь должна идти о совокупности различных теорий и взглядов, которые претендуют быть доминирующими последние пятьдесят лет. Вместе с тем формируется и новая модель исследования современной культуры или «новая научная парадигма, в корне изменившая взгляд на культуру», которая «получила название плюралистической, ибо ее сторонники исходили из идеи плюрализма, множественности и многообразия культур»<sup>1</sup>.

Как известно, сам термин, использовавшийся вначале в лингвистике в его первоначальном значении «образец», был введен в широкий обиход в работе американского историка и философа науки Т.С. Куна «Структура научных революций», вышедшей в 1962 г., в период разгорающихся в западном мире бурных интеллектуальных и культурных переворотов и потрясений. «Под парадигмами, – писал Кун, – я подразумеваю признанные всеми научные достижения, которые в течение определенного времени дают научному сообществу модель постановки проблем и их решений»<sup>2</sup>. Он указывал, что совокупность отдельных теорий, образующая метатеорию, утверждается в ходе «научных революций». Их предпосылками является период «научных аномалий», когда с помощью господствующей научной модели становится невозможно объяснить новые открытия, что приводит к «кризису» и «ломке» прежней парадигмы. Формирование новой метатеории, выступающей в качестве образца научного исследования на определенном этапе развития науки, связано с «парадигмальным сдвигом» или «сменой парадигм», т.е. с устранением накапливающихся ранее противоречий в науке.

Появление «теории парадигм» Куна и концепции «научно-исследовательских программ» И. Лакатоша (Лакатоса), сложившихся в полемике с родоначальником постпозитивизма К. Поппером, а также учения об «эпистемологическом анархизме» П.К. Фейерабенда, ознаменовало подлинный рассвет философии науки. Происходит он, однако, в период начавшегося радикального переосмысления места и статуса науки и научного знания в третьей четверти XX в., что приведет к появлению принципиально новых разработок в области научной онтологии, к возникновению теорий синергетики и формированию современной картины мира. Особенно примечательным в этой связи является утверждение различных концепций «синтеза» религиозного и научного знания в целях фундаментального переосмысления всех представлений о месте человека во Вселенной.

Представляется, что сегодня в историко-культурных и религиозно-научных исследованиях существует колоссальный пробел в области футурологии. Если в тех или иных научных работах и философских трудах проблема будущего развития человечества и затрагивается, то зачастую речь идет о социально-политических перспективах. Безусловно, такое прогнозирование крайне важно. Сегодня мы на пороге, по сути, принципиально нового типа цивилизационного развития, отличного и от традиционалистского, и от техногенного пути. Но, что еще более важно, так это осмыслить в данном ключе формирование и утверждение принципиально новых форм мышления. Академик В.С. Степин, в свое время предложивший называть современную научную парадигму «постнеклассическим типом научной рациональности»<sup>3</sup>, отмечает: «для выхода из глобальных кризисов придется пересматривать прежнюю систему ценностей и мировоззренческих установок, на которых базируется прогресс современной техногенной цивилизации»<sup>4</sup>. Такой коренной пересмотр был начат по крайней мере пятьдесят лет назад (хотя предпосылки к этому складывались на протяжении более чем столетия), что имело и будет иметь в будущем

колоссальные последствия для развития мировой культуры, включая такие ее неотъемлемые компоненты как религия, наука и философия.

### «Coincidentia oppositorum»

В начале 1960-х гг. в США, когда Т. Кун вместе со своими коллегами и единомышленниками переосмыслял историю науки, происходят решительные изменения в области изучения истории религий. С одной стороны, религиоведение в полной мере становится самостоятельным академическим междисциплинарным научным проектом и окончательно освобождается от опеки теологии. С другой, – начинается способствующая этому «массовая встреча» западного общества с религиозными традициями Востока (в первую очередь имеется в виду индо-китайский ареал), что имело грандиозное значение в культурном и мировоззренческом плане. На это неоднократно обращал внимание выдающийся историк и феноменолог религии М. Элиаде. Пригласивший его в США и ставший ему последствием сподвижником и другом Дж.М. Китагава, в свое время сам помогавший своему учителю И. Ваху в «культивировании» послевоенного интереса к изучению религии<sup>5</sup>, автор многочисленных работ, посвященных религиям Востока, отмечал следующее. Приезд в США с циклом лекций и последующее назначение Элиаде заведующим отделения истории религий Чикагского университета в 1957 г. буквально «совпало» с «внезапным» ростом количества отделений религии и религиоведения (departments of Religion and Religious Studies), которые становились неотъемлемой частью программ свободных искусств в различных колледжах и университетах Северной Америки<sup>6</sup>.

Всплеск интереса к сравнительному религиоведению был во многом ознаменован возникшей в западном обществе популярности именно нетеистических восточных религиозно-философских учений. Об этом, в частности, Элиаде писал в своей статье «История религий и новый гуманизм», открывавшей первый номер основанного им в 1961 г. нового международного научного журнала «История религий». Он отмечал, что перед Западом возникает задача «изучать, анализировать и постигать духовное наследие Азии и архаического мира», и это предполагает не только знание истории, но и понимание ценностей, определяющих жизнь нехристианских народов<sup>7</sup>. В свою очередь, писал Элиаде, «для правильного понимания этих ценностей необходимо понять их религиозный источник, поскольку, как мы знаем, неевропейские культуры, как восточные так и примитивные, питаются соками чрезвычайно богатой религиозной почвы»<sup>8</sup>.

В этой статье, как и в других публикациях чикагского периода, Элиаде выступал с идеей гуманизма «мирового масштаба», достижению которого, согласно его замыслу, могла бы способствовать история религий: «новый гуманизм», писал он, возможен благодаря той роли, которую призван сыграть «сравнительный анализ религий» в непосредственном будущем<sup>9</sup>. Особого внимания также заслуживает и его концепция «космической религии» и «homo religiosus» – «человека с целостным восприятием мира», которым может быть как представитель архаической или традиционных, так и современных культур. Элиаде писал: «все, что есть совершенного, наполненного, гармоничного, плодоносного, одним словом: все, что есть “космизированного”, все, что похоже на Космос – все священно»<sup>10</sup>.

Согласно феноменологической герменевтике религии, предложенной Элиаде, понимание той или иной религии предполагает определенный момент «вживания», «соотнесения себя» с определенной религиозной традицией и «приобщение» к религиозному опыту – универсальному опыту «постижения» сакрального при «соприкосновении» с ним. Именно эти идеи, возникшие, с одной стороны, в мистико-эзотерических кругах, а с другой, – развивавшиеся в рамках протестантской теологии в ее связи с фено-

менологией религии начиная со втор. пол. XIX в., в 1960-х гг., независимо от Элиаде (хотя его популярность этому и способствовала), станут крайне распространены. Кроме того, «онтология сакрального» Элиаде складывается в результате переосмысления им религиозно-философских учений Востока, прежде всего – индийской мысли, влияние которой он испытал еще в самом начале своего творческого пути.

«Разумеется, – пишет А.П. Забияко, – нельзя сводить онтологическое измерение категории святости в концепции М. Элиаде к индийской или китайской религиозной философии. Философ религии стремился представить в своем понимании универсальный опыт святого. Тем не менее зависимость его теоретических построений от индийской и китайской философских систем или, шире, от традиционного восточного мышления несомненна»<sup>11</sup>. Именно с этим связано и то, что концепция «нового гуманизма» Элиаде предполагала необходимость «обогатить» западную цивилизацию духовным опытом дальневосточных культур, соотнести между собой, по всей видимости, противоположные формы религиозного отношения к миру – иудео-христианский монотеизм, с одной стороны, и религиозно-философские учения индо-буддийского и, отчасти, даосского толка, – с другой. В этом проявилась известная склонность Элиаде к «философии синтеза»: его концепция «*coincidentia oppositorum*» предполагала диалектическое соединение противоположностей – сакрального и профанного, идеального и материального, Востока и Запада. Подобные мотивы в XX в. постепенно становятся все более популярными: именно в 1960-е гг. мышления Элиаде были всецело и полностью созвучны формирующимся в самых разных общественных кругах настроениям, так или иначе связанным с радикальным переосмыслением традиционных для западной культуры ценностей и норм, образа и стиля жизни. Наблюдая за происходящими процессами, Элиаде подчеркивал, что в современном, и на первый взгляд, все более нерелигиозном мире, происходит реверсия по направлению к «космической религии», «исчезнувшей после победы христианства», то есть «возвращение к сакральному характеру жизни и природы»<sup>12</sup>.

### **Первый взгляд на «философию универсализма»**

«Философия универсализма» на сегодняшний день представлена в самых многочисленных и разнообразных формах. В большинстве случаев, на первый взгляд, те или иные учения проникнуты мистико-пантеистическими мотивами, претензией на выход за конфессиональные и научные рамки, представлениями о единстве микро- и макрокосмоса, вселенском «человеческом братстве» и т. д. Казалось бы, во всем этом нет абсолютно ничего нового. Подобные идеи существовали на протяжении практически всех эпох развития цивилизации. Однако эта тенденция в истории общественной мысли всегда была мировоззренческой альтернативой по отношению к той или иной «господствующей парадигме», в западной традиции – ересью для христианской ортодоксии и «мракобесием» для материалистической идеологии. Тогда как к нач. XXI в. философские идеи «универсального знания» и «вечно-живой» Вселенной, исторически сопутствовавшие увлечениям магией и господствующие до кон. XIX в. преимущественно в закрытых эзотерических кругах, не только не исчезли, но и, подвергшись определенной трансформации, стали крайне широко распространены.

Мистико-пантеистические воззрения сегодня в той или иной форме представлены на самых разных интеллектуальных уровнях, а концепция «тайного знания» стала достоянием массовой (популярной) культуры. Эзотерика давно стало экзотерикой, и каждый в меру своих интересов прикасается к «знаниям», вызывавшим на протяжении многих веков у выдающихся философов и ученых чувство трепетного волнения. Однако и среди

откровенно шарлатанских спекуляций на научном знании, то есть паранаучных форм знания, и среди заслуживающих пристального внимания современных философских учений можно обнаружить принципиально важный общий мотив. Речь идет о представлении, согласно которому начинается принципиально новая эпоха, «Новая Эра», утверждается новая культурная или мировоззренческая «парадигма». Существует несколько десятков ее названий, среди которых «холистическая», «синергетическая», «универсалистская», «глобально-эволюционная» и даже парадигма «космической рациональности».

Одной из особенностей этой «новой парадигмы» является принципиально новое понимание природной среды и места в ней человека, то есть «принципиально новое» именно по сравнению с новоевропейской механистической картиной мира и позитивистскими взглядами вт. пол. XIX – нач. XX вв. В этой связи крайне симптоматично название одной из фундаментальных работ в области построения новой научной «синергетической онтологии» выдающихся ученых современности И.Р. Пригожина и И. Стенгерса «Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой»<sup>13</sup>. Вплоть до сер. XX в., пишет В.С. Степин, «такое “организмическое” понимание окружающей человека природы воспринималось бы как своеобразный атавизм, возврат к *полумифологическому сознанию* (курсив мой, – Г.Б.), не согласующийся с научными идеями и принципами»<sup>14</sup>. Однако, продолжает он, после того как «сформировались и вошли в научную картину мира представления о живой природе как сложном взаимодействии экосистем», после появления и развития идей В.И. Вернадского о биосфере как целостной системе жизни, взаимодействующей с неорганической оболочкой Земли, после развития современной экологии, это «новое понимание непосредственной сферы человеческой жизнедеятельности как организма, а не как механистической системы стало *научным принципом* (курсив мой, – Г.Б.), обоснованным многочисленными конкретными теориями и фактами»<sup>15</sup>.

Действительно, к третьей четверти XX в., после не имевших аналогов в истории по своей масштабности мировых войн, в период, когда вся человеческая цивилизация оказалась перед лицом ядерного уничтожения, на волне молодежного движения протеста было решительно пересмотрено место и роль как науки, так и религии. В частности, современный американский философ Т. Роззак – один из наиболее последовательных и убежденных антисайентистов, инициатор экологического движения и учредитель научно-исследовательских программ и Института «Эко-психология», стоял у истоков нового научного направления, изучающего взаимосвязь окружающей среды и человека. Появление и развитие на протяжении последних пятидесяти лет подобных проектов привели к коренному пересмотру места человека в Универсуме, способствовали развитию гуманизма «мирового масштаба», о котором ведь говорил не только Элиаде. Во многом подобные «эко-инновации» были предопределены революционным учением выдающегося русского ученого и философа академика В.И. Вернадского. В нач. 20-х гг. XX в. он одним из первых заговорил о необходимости формирования принципиально нового мировоззрения, его учение о ноосфере и «разумной регуляции» эволюции Универсума явилось важнейшей отправной точкой для новой научной онтологии синергетического проекта.

Вместе с тем философия космизма, представителем которой был В.И. Вернадский, безусловно, с самого начала имела под собой религиозные основания. Однако если родоначальник этого направления Н.Ф. Федоров, пытавшийся найти новые возможности для понимания изменившегося положения человека во Вселенной и развивавший концепцию «воскрешения мертвых» и заселения иных миров, продолжал еще наивно считать себя христианином, то его последователи выходили далеко за кон-

фессиональные рамки. Среди них особенно интересен «религиозный опыт» основателя космонавтики К.Э. Циолковского, который «был христианином и в более современном, а может быть, в будущем – внеконфессиональном смысле <...> он был настоящим христианином в своем служении человечеству»<sup>16</sup>. По словам исследователей, Циолковский «наглядно преодолевает ограниченность традиционного и догматического христианства, признавая роль других великих основателей религий и их учений и подчеркивая вместе с тем растущее влияние, особенно в будущем, учения Христа, все большее сближение разума и веры»<sup>17</sup>.

Приведенные выше слова крайне показательны и симптоматичны: философы-космисты пытались создать принципиально новую философию, которая бы отражала формирующееся «универсальное», «планетарное» или «космическое» мировоззрение, парадоксальным образом «объединяющее» в себе основные компоненты научной и религиозной форм знания. Наиболее ярким примером здесь, безусловно, является теология одного из самых интересных и выдающихся ученых-богословов XX в. П.Т. де Шардена. Однако работа в направлении создания «универсалистского мировоззрения», независимо от философии космизма, активно велась и в мистико-эзотерических кругах вт. пол. XIX – нач. XX вв., что было во многом определено первой «встречей» Запада с восточными религиозно-философскими учениями и практиками. И все это происходило как раз тогда, когда утверждалась «парадигма» позитивизма и диалектического материализма, когда естествознание, обогащенное эволюционизмом и теорией относительности, становилось одним из определяющих факторов развития западной цивилизации.

Совершенно справедливо на это обращал внимание Элиаде, говоря о значении «синхронного соответствия между материалистической идеологией, с одной стороны, и возрастающим интересом к архаическим и восточным формам религии, с другой стороны»<sup>18</sup>. Он писал, что становление сравнительного религиоведения в сер. XIX в. происходит как раз в тот момент, «когда материалистическая и позитивистская пропаганда достигает своего апогея»<sup>19</sup>. Именно в это время начинается «открытие» религиозно-философских учений Дальнего Востока, и прежде всего – индо-буддийской традиции, знакомство с которыми определит становление как религиоведческого знания, так и «философии универсализма», складывающейся, в свою очередь, благодаря развитию и научного знания, и философского переосмысления существовавших на протяжении многих эпох мистико-пантеистических мотивов.

### **«Мистическая Индия»**

Одной из важнейших причин (хотя она далеко не единственная), способствующих утверждению в современном мире «универсалистского мировоззрения», явилась массовая популяризация индо-буддийских учений и практик в послевоенном западном мире, особенно в 60-х гг. XX в., однако первое знакомство с ними начинается во вт. пол. XIX в. Представления о «мистической Индии» во многом были определены философией иррационализма А. Шопенгауэра. Безусловно, он – первый влиятельный европейский мыслитель, который прямо отрицает как христианское мировоззрение, так и западный (гегелевский) рационализм, открывая читателю посредством своей парадоксальной для западной традиции философии основы индо-буддийского взгляда на мир. Синтезируя мистические идеи своих предшественников – немецких романтиков, таких как Новалис, Хоффман и Ф. Шлегель, с упанишадами и кантианской философией, Шопенгауэр создает метафизику слепой космической Воли. Его идеи, а также учение Ф. Ницше, бросившего своей концепцией «смерти Бога» радикальный вызов христианству и создавшего образ «сверхчеловека», оказали колоссальное влияние на новый мистицизм и эзотерику культуры модерна.

Популяризация индийской культуры Блаватской, Вивеканандой и другими деятелями на рубеже XIX–XX вв., а затем, в 1920-е гг., Рерихами, – все это сыграло решающую роль в «повороте» западного сознания к Востоку и привело к его решительным метаморфозам, связанным с попытками обнаружить в индо-буддийской традиции таинственный и мистический «путь истины». Свами Вивекананда, привнесший в кон. XIX в. в США и Европу индуистскую религиозно-философскую традицию адвайта-веданты, писал: «Прежде всего избавьтесь от ограниченного представления о Боге и увидите Его в каждом человеке <...> Я не замкнутое маленькое создание, я – частица Космоса, Я – жизнь всех сыновей прошлого, я – душа Будды, Иисуса, Мухаммеда <...> Встаньте, вот высшая вера. Вы едины со Вселенной»<sup>20</sup>.

Учение Вивекананды в США и Европе пользовалось популярностью. Знакомство с «подлинной» индийской религиозной культурой в лице ее представителя, ученика, ставшего легендарным (благодаря стараниям самого Вивекананды) Рамакришны, в западном обществе в кон. XIX в. воспринималось как настоящее «откровение». Адвайта-веданта сыграла значительную роль в формировании «философии универсализма», утверждая «единство» и «божественность» всего живого. «Веданта проповедует единство жизни во всем, – говорил Вивекананда в своих лекциях, и – следовательно – раз она становится религией, кажущееся различие между религией и жизнью должно исчезнуть. Религиозные идеалы должны обнимать все поле жизни, проникать каждую нашу мысль и все больше и больше выражаться в нашей деятельности»<sup>21</sup>. Утверждая, что все пути духовного развития, и, в первую очередь, все религии ведут к истине, Вивекананда способствовал распространению идей «плюралистического универсализма». Одна из его лекций называлась «Веданта как религия будущего?». В ней он заявлял: «Веданта – наиболее древняя религия в мире», она «провозглашает Бога, который распростерт повсюду, который есть все и вся»<sup>22</sup>. Вивекананда подчеркивал, что «главная идея Веданты – Единство <...> Все представляет собою Единство, и различие бывает только в степени, а не в роде»<sup>23</sup>. С его деятельностью также связана ключевая идея «обогащения» западного мира духовным опытом восточных культур, что в результате должно привести человечество к «абсолютной гармонии» «внутреннего» и «внешнего», духовного и материального.

К началу XX в. идеи «всеединства», «гармонии», «космизма» и «универсализма» становятся достоянием многих интеллектуалов, зачастую независимо от таких деятелей как Вивекананда. Вместе с тем, значение веданты, которая, по словам С. Радхакришнана, «тесно связана с религией Индии и определяет мировоззрение мыслителей Индии в настоящее время»<sup>24</sup>, для формирования новых тенденций в западной традиции XX в. достаточно велико. Например, во второй половине XIX в. адвайта-веданта «фактически образует фундамент теософии Е.П. Блаватской и входит в контекст западного эзотеризма»<sup>25</sup>, также сыгравшего значительную роль в формировании новых учений XX в. Однако подобные идеи, хотя и пользовались популярностью в на рубеже XIX–XX вв., еще не были распространены повсеместно, как это случилось в послевоенном мире на волне отторжения научно-технических достижений западной цивилизации, увязшей в «холодной войне», а вместе с тем и всего «гибельного рационализма».

### **Религиозные аспекты контркультуры**

Популяризации дальневосточных религиозно-философских учений и практик и утверждению концепции «универсализма» в наибольшей степени способствовала молодежная контркультура. Она явилась беспрецедентным явлением 1960-70-х гг., ознаменовавшим утверждение принципиально новых форм мышления, поведения, образа жизни. Движение молодежного

протеста было проникнуто антисайентизмом и неприятием традиционных институциональных религиозных форм, но в то же время целым рядом наблюдателей и участников само было распознано как по сути своей «религиозное движение»<sup>26</sup>. Впервые понятие «контркультура» было введено Т. Роззаком в книге «Создание контркультуры: размышления о технократическом обществе и его молодежной оппозиции», изданной в 1969 г. В ней предпринималась попытка отразить формирование мироощущения американской бунтующей молодежи, выразить основные идеи различных лидеров движения протеста. Роззак определял «контркультуру» как «культурную совокупность того, что радикально расходится с ценностями и нормами мейнстрима нашего общества»<sup>27</sup> и указывал на подспудно происходящий процесс кардинальных преобразований мировосприятия и форм поведения среди молодежи. Сам он позитивно оценивал этот процесс и подчеркивал, что имеет в виду отнюдь не социальную волну протеста, захлестнувшую США в 1960-е гг., а формирование и утверждение принципиально нового мировоззрения или философии. Роззак, будучи университетским профессором и с самого начала наблюдая за коренными изменениями в молодежной среде, справедливо отмечал, что именно «революция на уровне сознания» обуславливает «создание контркультуры», т.е. того «альтернативного объединения» взыскательной молодежи и горстки их взрослых наставников, сплотившихся против «технократического тоталитаризма», которое знаменует рождение новых ценностей и, в конечном итоге, создание нового общества<sup>28</sup>.

Причины становления контркультуры непосредственным образом связаны с поиском новых мировоззренческих ориентиров, с религиозно-мистическими исканиями вне христианской Церкви, с критикой истеблишмента, западного рационализма и самих основ «технократической» цивилизации. Контркультура явилась знаменем грандиозных перемен как социального, так и мировоззренческого характера и обусловила формирование не только нового образа жизни, но и новой философии, новых религиозных запросов. С ее появлением были связаны обострение эсхатологических настроений и обращение к мистицизму, к восточным религиозным учениям и практикам, радикальное переосмысление места и роли христианства в западном мире, представление о наступлении «Новой эры». Но прежде всего контркультура складывается как альтернативная культура в отношении «технократии», «системы», «Вавилона», «матрицы», то есть современной западной цивилизации.

Роззак писал, что «технократия» – это основа или «сама суть» цивилизационного развития, и это «не просто структура власти», а выражение «великого культурного императива» подчинения и господства, следствие научной революции XVII века<sup>29</sup>. По его словам, научный механицизм, рационализм и материализм привели к формированию идеологии «гипертрофированных» Разума и Прогресса, направленной на покорение Природы и поставившей человечество на грань полного самоистребления в ходе мировых войн, создания оружия массового уничтожения и гонки вооружений. В противоположность этому формирующееся новое мировоззрение – это всецело гуманистический взгляд на мир, при котором человек осознает свою неразрывную связь с миром Природы, воспринимает себя частью безграничной Вселенной, «вечно живого» Космоса.

С другой стороны, для контркультуры была характерна критика ортодоксального и институционального христианства. Познакомившись, хотя и достаточно поверхностно, с религиозно-философскими учениями Востока, теоретики контркультуры стали критиковать христианское мировоззрение за то, что именно оно в период догматизации вероучения определило «гибельный раскол» духовного и материального, характерный для западного человека и общества. При этом «церковному христианству» всегда противопоставлялось «исконное» или «первоначальное» учение

Христа о Царствии Божием (определенным образом соотносимое с концепцией адвайта-веданты о «недвойственности»), и утверждалось, что настоящий христианин уже пребывает в нем. Отсюда известный лозунг контркультуры: «будьте как дети» («Если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное», Матф. 18:3), и самоназвание хиппи – «дети цветов». Безусловно, именно этот момент («Царство Мое не от мира сего», Иоанн. 18:36) определил известный утопизм контркультуры. На этом фоне крайне показательным примером было появления широкомасштабного «движения Иисуса», возникшего в кон. 1960-х гг. Однако для контркультуры «христианские мотивы» прекрасно коррелировались с индо-буддийскими, что привело к известной популярности, например, кришнаизма и дзэн-буддизма. Последним увлекались в США еще в 1950-е гг. битники – идейные предтечи молодежной контркультуры, что также немаловажно, поскольку романы Дж. Керуака, такие как «Бродяги дхармы» о «мгновенном» просветлении (сатори) и грядущей «рюкзачной революции», были прекрасно известны всем. Крайне показательно, что писал о дзэн один из многочисленных лидеров молодежного движения протеста А. Уоттс, вслед за своим наставником Д.Т. Судзуки стремившийся «примирить» западный и восточный взгляды на мир, о чем в это самое время писал и Элиаде. «Иудео-христианское миропонимание в своей основе пронизано рациональностью и авторитарностью, моральной необходимостью и желанием утвердить свою правоту»<sup>30</sup>. В противоположность этому в дзэн-буддизме, по словам Уоттса, открывается «совершенно новый взгляд на мир, способный коренным образом преобразить всю нашу культуру, в которой духовное и материальное, сознательное и бессознательное безнадежно расколоты»<sup>31</sup>.

Контркультура возникла на фоне «религиозного брожения» (religious ferment) – религиозно-мистического поиска новых ориентиров, и способствовала формированию многочисленных современных религиозно-философских учений и движений, которые имеют между собой очень много общего. В наибольшей степени это касается оказавшего колоссальное, и порой неявное, но гораздо большее, чем это сегодня представляется, влияние на развитие современной массовой (популярной) культуры, целого спектра направлений «Новая Эра» («Нью Эйдж»). Можно смело утверждать, что подавляющее большинство современных религиозных форм, от неоязычества (родноверия) до кибер-религии<sup>32</sup>, так или иначе отражают «философию универсализма». Но она проявляется и в современных серьезных философских и научных учениях, прежде всего связанных с разработкой новой научной онтологии в рамках синергетического проекта. «Философия универсализма» оказала колоссальное влияние на развитие психологии, в частности, трансперсональной психологии и психологии сознания, она также положена во главу угла экологических учений и находит определенное, порой парадоксальное, отражение в современной христианской западной теологической мысли. Безусловно, речь идет о продолжающемся вот уже на протяжении пяти десятилетий процессе формирования нового типа мировоззрения или «мировоззренческой парадигмы», особенностью которой является своеобразный «плюралистический монизм», установка на «единство в разнообразии», что, безусловно, решительным образом способствует развитию толерантности и плюрализма в современном мире. При этом практически все современные учения подобного рода подразумевают особый тип взаимоотношений между научной и религиозной формами знания: от «взаимодополняемости» до «синтеза». Пафос «философии универсализма» и состоит в достижении этой гармонии, что предполагает, согласно одной из возможных интерпретаций, возвращение к «старому Гнозису» – мировидению, «рождающемуся из трансцендентного Знания», то есть к исконному «религиозному импульсу», который был «выхолощен» из нашей культуры, но который вновь прорывает-

ся на свет<sup>33</sup>. Подобные идеи оказали и продолжают оказывать колоссальное влияние на мировоззрение и образ жизни миллионов людей по всему миру, о чем пойдет речь в новых публикациях. Они будут посвящены следующим темам: религиозные аспекты философии космизма и синергетики; психология «космического сознания» и движение «Новая Эра»; постнеклассическая научная парадигма и современный христианский эволюционизм.

### **Библиографический список**

Вивекананда С. Что такое религия? // Практическая веданта: Избранные работы. – М., 1993.

Забияко А.П. Сакральное как категория феноменологии религии М. Элиаде // Религиоведение. – № 3. – 2002. – С. 133–138.

Забияко А.П. Язычество: от религии крестьян до киберрелигии (статья четвертая). // Религиоведение. – № 4. – 2008. – С. 88–103.

Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания / отв. ред. и сост. И.Т. Касавин. – М., 1990.

Кун Т. Структура научных революций. – М., 2003.

Пригожин И.Р., Стенгерс И. Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой. – М., 1986.

Степин В.С. Наука, религия и современные проблемы диалога культур // Наука и религия. Междисциплинарный и кросс-культурный подход. Научные труды [Текст] / под ред. И.Т. Касавина. – М., 2006. – С. 11–25.

Степин В.С. Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность. – М., 2003.

Элиаде М. Ностальгия по истокам. – М., 2006. – С. 21–22.

Ferguson M. The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 1980's. – London-Henley: Routledge & Kegan Paul, 1981. – P. 18–19.

Johnson R. L. Counter Culture and the Vision of God. – Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1971.

Leech K. Youthquake: The Growth of a Counter-Culture through Two Decades. – L.: Sheldon Press, 1973.

Roszak T. The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition. – Garden City; N.Y.: Doubleday & Company, Inc., 1969.

Roszak T. Where the Wasteland Ends: Politics and Transcendence in Postindustrial Society. – Garden City; N.Y.: Doubleday & Co. Inc., 1972.

Watts A. Beat Zen, Square Zen and Zen // The World of Zen: An East-West Anthology. Compiled, Edited, and with an Introduction by Nancy Wilson Ross. – N.Y.: Vintage Books, 1960. – P. 333.

<sup>1</sup> Ионин Л.Г. Парадигма // Культурология. XX век. Энциклопедия / главный ред., сост. С.Я. Левит. – Т. 2. – СПб., 1998. – С. 115.

<sup>2</sup> Кун Т. Структура научных революций. – М., 2003. – С. 17.

<sup>3</sup> Степин В.С. Теоретическое знание. Структура, историческая эволюция. – М., 2000. См. также: Рокмор Т. Постнеклассическая концепция науки В.С. Степина и эпистемологический конструктивизм // Человек. Наука. Цивилизация. К семидесятилетию академика В.С. Степина. – М., 2004. – С. 248–260.

<sup>4</sup> Степин В.С. Наука, религия и современные проблемы диалога культур // Наука и религия. Междисциплинарный и кросс-культурный подход. Научные труды [Текст] / под ред. И.Т. Касавина. – М., 2006. – С. 17.

<sup>5</sup> Earhart H. B. Kitagawa, Joseph // Encyclopedia of Religion. Ed. by In 15 vols. – Chicago: Macmillan Reference USA, 2005. 2nd ed. Vol. VIII. – P. 5188.

<sup>6</sup> Kitagawa J. M. Eliade, Mircea // Ibid. Vol. IV. – P. 2756.

<sup>7</sup> Eliade M. History of Religions and New Humanism // History of Religions: An International Journal for Comparative Studies. – Chicago: University of Chicago Press, 1961. № 1. В переводе: Элиаде М. Ностальгия по истокам. – М., 2006. – С. 21–22.

- <sup>8</sup> Там же. – С. 22.
- <sup>9</sup> Там же.
- <sup>10</sup> Элиаде М. Аспекты мифа. – М., 2001. – С. 59.
- <sup>11</sup> Забияко А.П. Сакральное как категория феноменологии религии М. Элиаде // Религиоведение. – 2002. – № 3. – С. 135.
- <sup>12</sup> Элиаде М. Ностальгия по истокам... – С. 18.
- <sup>13</sup> Пригожин И. Р., Стенгерс И. Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой. – М., 1986.
- <sup>14</sup> Степин В.С. Наука, религия и современные проблемы диалога культур // Указ. соч. – С. 19.
- <sup>15</sup> Там же.
- <sup>16</sup> Ермолаева В.Е., Ермолаев И.А. Философия великой личности. – Сыктывкар, 2007. – С. 122.
- <sup>17</sup> Там же. – С. 123.
- <sup>18</sup> Элиаде М. Ностальгия по истокам... – С. 65.
- <sup>19</sup> Eliade M. The Quest: History and Meaning in Religion. – Chicago: University of Chicago Press, 1969. – P. 40.
- <sup>20</sup> Вивекананда С. Что такое религия? // Практическая веданта: Избранные работы. – М., 1993. – С. 365.
- <sup>21</sup> Вивекананда С. Практическая веданта // Философия. Йога. – Магнитогорск, 1992. – С. 324.
- <sup>22</sup> Вивекананда С. Веданта как религия будущего? – СПб., 1992. – С. 5, 8.
- <sup>23</sup> Вивекананда С. Практическая веданта... – С. 329.
- <sup>24</sup> Пахомов С.В. Веданта // Религиоведение / Энциклопедический словарь / сост. и общ. ред. А.П. Забияко, А.Н. Красников, Е.С. Элбакян. – М., 2006. – С. 191.
- <sup>25</sup> Там же. – С. 190.
- <sup>26</sup> См., напр.: Johnson R. L. Counter Culture and the Vision of God. – Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1971; Leech K. Youthquake: The Growth of a Counter-Culture through Two Decades. – L.: Sheldon Press, 1973.
- <sup>27</sup> Roszak T. The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition. – Garden City, N.Y.: Doubleday & Co., Inc., 1969. – P. XII.
- <sup>28</sup> Ibid. – P. XII -XIV.
- <sup>29</sup> Ibid.
- <sup>30</sup> Watts A. Beat Zen, Square Zen and Zen // The World of Zen: An East-West Anthology. Compiled, Edited, and with an Introduction by Nancy Wilson Ross. New York: Vintage Books, 1960. – P. 333.
- <sup>31</sup> Ibid.
- <sup>32</sup> Забияко А.П. Язычество: от религии крестьян до киберрелигии (статья четвертая) // Религиоведение. – 2008. – № 4. – С. 88-103.
- <sup>33</sup> Roszak T. Where the Wasteland Ends: Politics and Transcendence in Postindustrial Society. Garden City, N.Y.: Doubleday & Co., Inc., 1972. P. XX.