

28. Основи економічної теорії: політекономічний аспект: Підручник /Г.Н. Климко, В.П. Нестеренко, Л.О. Каніщенко та ін.; За ред. Г.Н. Климка, В.П. Нестеренка. – К.: Вища шк., 1994. –559 с.
29. Павленко Ю.В. Соціально-історичне підґрунтя розбудови громадянського суспільства в Україні //Громадянське суспільство і соціальні перетворення в Україні: Тези наукової конференції //За ред. А.Ф. Карася. – Львів: Вид.Центр ЛНУ ім. І. Франка, 2001. –с.8-13.
30. Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре. Трактаты /Пер. с фр. – М.: «КАНОН» - пресс», «Кучково поле», 1998. – 1080 с.
31. Скворець В.О. Історико-філософський аспект дослідження громадянського суспільства // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – Запоріжжя, ЗДІА. – Випуск № 17. – с. 157-171.
32. Скворець В.О. Проблема генези громадянського суспільства //Культурологічний вісник: Науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпрянщини. – Запоріжжя: 2005, випуск 14.
33. Степаненко В. Социологическая концепция гражданского общества в постсоветском контексте //Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2000. - №3. – с. 5-21.
34. Філософський словник / За ред. В.І. Шинкарука. – 3 вид., перероб. і доп. – К.: Голов. ред. УРЕ, 1986. – 800 с.
35. Шинкарук В.І. Громадянське суспільство і громадянська позиція // Філософська і соціологічна думка. – 1991. - № 5. – с.. 3-10.

Л.А.ТЕМЧУРИНА

ПРИЧИННО-СЛЕДСТВЕННЫЕ СВЯЗИ В НЕОРЕЛИГИОЗНОМ ОРИЕНТАЛИЗМЕ

Причинно-следственные связи проявляются как силы единства и целостности природной среды, и как динамика социальной жизни. Они демонстрируют множество видов человеческой деятельности, захватывающих индивидов в поток активности, где случайное скрывает закономерное, и закономерное скрывается в повседневном и привычном. Законы человеческого взаимодействия относятся к проблемным и, в определенной степени, сложным для понимания в той мере, в какой они связаны обыденным сознанием.

Для обычного человека природа причинно-следственных связей, диалектические переходы в них, несоразмерны с банальной простотой повседневности. Естественность жизни, наполненная ожиданием, предчувствием, случайным течением вещей, погружает в эмпирию бытийности и, скучное чередование черных и белых отметин пути, на котором путник находится не по воле своей и не от своей свободы. Автоматизм повседневности иссушает дух жизни и дух, скованный приземленностью житейских смыслов, ищет свое освобождение в понятиях альтернативных будничному, профанному, аномичному.

Понятия, доступные обыденному рассудку, конструируются как дуальные схемы, наглядные своей простотой и доступностью для понимания: светлое-темное, праздничное-будничное, профанное-сакральное. Так совершается вызов, которым дух противостоит повседневности и переживает момент обращенности к сакральному.

Современная массовая культура, наиболее доступная обыденному сознанию, несет в себе множество духовных парадоксов, субстрат которых рассеян в истории и культурах и его адекватная оценка не представляется возможной вне профессиональной сферы. Поэтому для обыденного сознания поиск духовной интеграции завершается, как правило, инверсией ценностного содержания воспринятых им понятий.

Профанное переходит в сакральное, представляющее матрицу новых и непривычных смыслов: эзотерика, мистика, астрал, чакры, инициация, юга, очищенные расы и т. д. Весь этот "гностицистский редуционизм" [8, 74] и религиозный неоориентализм становятся направляющим импульсом зрительного, демонстративно-схоластического мышления, способного, однако, вызвать индивидуальную активность и стимулировать переход к неорелигиозному сознанию.

Наиболее распространенным понятием, духовным кодом, демонстрирующим эпистрофический характер неорелигиозного сознания, является понятие кармы, занесенное в европейскую современность из индийских классических и религиозных текстов. В индуизме, джайнизме, буддизме карма связана с ритуалом, метафизикой и мировоззренческими установками. В наши дни она является не только «своеобразным ключом к южно-азиатскому восприятию мира» [17, 206], но и элементом западноевропейского миропонимания, включающим новые религиозные влияния.

Ведическая и эпическая мысль Индии, продолженная классическими мыслителями - Патанджали, Шанкара, Мадхусудана Сарасвати, Васугупта, Рамануджа и др. - понимала карму как действие, активность, деятельность, поступок. Этот термин имел относительно самостоятельное значение и чаще всего связывался с причиной, с тем, «на чем все держится» - дхармой, и результатом, к которому приводило исчерпывание, истощение этого действия - освобождению мукти (или мокши).

В постклассическое время такие реформаторы индийской духовной культуры как Рамакришна, Вивекананда, Ганди, Ауробиндо Гхош и др. разрабатывали понятие кармы как главную установку своих учений или мировоззрения. Карма становится способом человеческой активности в мире, средством духовных реализаций, условием самоидентификации. Из тягостной, бичующей силы (в одной из своих крайностей), она превращается в «способность... преобразовать сложившееся» [7, 30]. С ней становятся вполне сочетаемы понятия труда, работы, познания, любви, свободы, долга, соединяясь с которыми, карма становится характеристикой полноценной включенности человека в жизнь, преодолением «разрыва» между идеями и практической реализацией в обыденной жизни. Жизнь обычного человека задается в событийной развернутости и ее значимость способна поднять «и самого низкого из людей - до своего уровня» [7, 30].

Но одновременно термин карма сочетался с понятием йоги как «жизни во всей ее полноте» [9, 63], что позволило придать кармическим закономерностям вид сознательно функционирующей системы в плоскости разумно-интеллектуальной деятельности. И если в традиционном контексте такого авторитетного источника, как Бхагавадгита, карма-йога требует исполнения ритуальных практик на основе обыденных потребностей, принесения в жертву всего, что для человека значимо и результатом чего он становится, «когда не привязан, свободен», то, всматриваясь в развернутую панораму жизни, он утверждает в знании, в понимании происходящего и мысленно достигает «высшей цели - умиротворения» [6, 32].

Индийские реформаторы сумели, используя традиционные представления о карме, придать ей более широкий конструктивный смысл и гуманистическую глубину, актуальную прежде всего для общества с кастовыми границами. Смысл, который они придавали карма-йоге, если не разрушал, то обесценивал эти границы. Реформаторские изменения коснулись не только внешних социальных границ, но внутренних пространств человеческого микрокосма. Гхош через канал бескорыстной деятельности проводил высшие силы и добивался перемены сознания и природы. Гхоша можно не принимать за возносимые им на высоту всеобщей значимости идеи свободного самовыражения, происходящего из «высшего внутреннего молчания», за деятельность пассивных практик, но сам он настаивал на их интегральной динамической активности, сопровождаемой идеями равенства и единства всех участников.

Вивекананда показал связь деятельности, труда без корысти не только со свободой, с возможностью стать выше социальных разграничений, физиологических различий или врожденных способностей, но и определил с ее помощью нравственность: «все бескорыстное - нравственно» [7, 81]. Он понимал карму, преломляемую конкретными условиями во взаимодействии крайностей, простого и сложного, подъемов и спадов, моральной неопределенностью и правовым кодексом как религиозно-этическую систему, направленную на достижение свободы через самоограничение и добрые дела и сам этому следовал. Однако, осознавая относительность добрых дел и условность самоотречения, которое своими корнями уходит в ведический ритуал, он все же реальность карма-йоги связывал с бескорыстным трудом как идеалом, способным преобразить мир.

Идеи индийской религиозности, с ее пластичностью, ассимилятивностью, психологичностью и многообразием духовных практик заимствовали и превратили в основу собственного учения европейские теософы, а за ними антропософские и агни-йоговские направления, разделенные внутри на отдельные общества, гетерогенные группы и ориентированные на средний и элитный образованный слой европейского общества. Эта эклектическая религиозность без религии, конгломерат всех религий, тем не менее устойчиво вращался вокруг определенных представлений, разделяемых и сегодня последователями многочисленных неокультов, прямыми или косвенными продолжателями прежних течений. Карма - одно из универсальных понятий в этих учениях, воспринимаемое профанным зрением и поэтому далекое от глубокого философского содержания, каким оно представлено, прежде всего, в классических текстах. Это понятие приобретает новые модусы и реминисцентное звучание.

В теософии понятие кармы разработано в виде «Закона причин и последствий, объясняющего человеческую судьбу». Представление о карме здесь неотъемлемо от таинственного процесса переселения душ или закона перевоплощения, как используемого для объяснения социального неравенства, так и являющегося способом управления миром. У Е.П. Блаватской, автора теософской доктрины, социальные функции кармы становятся предельно всеобщими, всемирными, и поскольку «вся вселенная - одна великая непрерывная Деятельность» [4, 4], последняя детерминируется причинно-следственной зависимостью. В этот воображаемый, идеальный ряд встраивается реальная человеческая жизнь, и человек из обычного существа становится существом космополитическим. К этой жизненной характеристике добавляется еще одна: каузальная зависимость звеньев цепи «последовательных воплощений, из которых состоит непрерывающееся бытие каждой человеческой души» [4, 4]. Человеческая жизнь становится предуготовленной, связанной, эволюционной и целостной. Однако воспринять реально эту целесообразность человеку мешает духовная слепота, которая все же не является необратимой. Пробужденная воля, способность к познанию законов и умение с их помощью изменять действительность завершается освобождением от ограничений в духовном и практическом смысле.

Натуралистическая окраска теософского учения о перевоплощении и карме делает его удобным для восприятия сознанием и, по мнению Н.Бердяева, «рационализирует тайну человеческой судьбы» [3, 225]. Разъяснение психологических элементов кармической активности (сильный характер, волевые импульсы, терпение, желания, поступки, мотивы, смысл жизни, пороки, слабости) в условиях повседневной текучести жизни притягивает впечатлением компетентности и значимости. Структурирование кармы на «зрелую», «скрытую» и «зарождающуюся» делает ее убедительной и наукообразной, а метаморфоза понятия кармы в карма-йогу с фокусированием внимания на бескорыстии и долге как условиях деятельности, подкупает возможностью стать причастным к посвящению, к особому религиозному состоянию, к принятию того, что оно - «единственный ключ к счастью на земле» [4, 24].

Теософское понимание кармы отталкивается от ведических, индуистских представлений и положений классического буддизма. Но Е.П. Блаватская отступает от этой основы в сторону эволюционизма, безличного космического пантеизма и универсального трансформизма, которые Н. Бердяев подверг содержательному анализу. Из него следует, что «теософское мировоззрение безлично и враждебно личности, и поэтому враждебно человеку» [3, 261].

Н. Бердяев сделал это обобщение, сравнивая в основном теософию и христианство, при этом теософия проигрывает обесцененным духовным содержанием, хотя настойчиво его декларирует. Ей не удалось преодолеть узость обыденного сознания. Теософское мировоззрение насыщено элементами противоречий и абсурда, например, Е.П. Блаватская могла заявить: «Я - буддистка до мозга костей», и тут же - «Я верю в существование души» [5, 387]. Как известно, первый и второй тезис в буддизме не совместимы.

Эта же особенность проявляется и в отношении параллелей с ориентализмом. Так, в «Законах Ману», популярном и авторитетном источнике в индуизме, возможность реинкарнации принимается как средство психологического воздействия на сознание членов всех

индийских варн. Подчеркнутое детерминирование низших и высших форм жизни используется как типичная форма наказания, и чем оно жестче, например, «брахману-пьянице придется пройти через состояние червей и насекомых, моли, питающихся навозом птиц и причиняющих вред животным, а люди, наслаждающиеся причинением вреда становятся плотоядными, вкушающие запретную пищу - червями, воры - животными» и т. д. [11, 257, 259], тем смиреннее становится душа в отношении выработанных в обществе ценностей. Понимание кармы в этом случае сводилось к функции судебного исполнителя, который мог переместить получившего приговор человека из лучших условий жизни в худшие. Но в отличие от правового закона, дающего надежду на сознательную переоценку прежних поступков, карма исключала действие сознания. И, если говорить о современных параллелях, то встроенные в неоведические культы (например, в Международном обществе Сознания Кришны), кармические представления «Законов Ману» играют больше предупреждающую роль, чем наказывающую. Акцент здесь переносится на ценность определенных черт характера, а не поступки своих последователей. Теософия же, как ортодоксальная, так и современная, вообще инвариантна относительно низших и высших форм жизни.

Новое религиозное сознание широко включает в мировоззренческий контекст представления о карме как механизме, обеспечивающем устойчивый духовный рост личности, но по завершению этого процесса понятие кармы исключается. Личность, достигшая способности трансцендентальных реализаций, становится свободной от материи и кармы. «Законы Ману», приписывающие перемещение души в чужое тело как наказание, для индивида, обладающего сверхъестественными способностями, не действуют. Напротив, индивид использует такую экзотическую возможность для помощи попавшим в дискомфортный плен кармических сил, как, например, это делал Саи Баба из Шарди, который мог явиться либо в собственном облике, либо в каком-то ином теле - нищего, отшельника, рабочего, собаки или другого животного. Эта способность манипулировать материей становится основой для многочисленных сюжетов из жизни духовных учителей, заполняя неорелигиозное сознание уверенностью в причастности к высоким истинам и к подлинному пониманию бытия. Но мирской человек сегодня несет на себе печать традиционной святости и, как считает Мирча Элиаде, «он не может полностью сокрушить свое прошлое... его все еще преследуют реальности, от которых он отрекся» [24, 127], и в неокультулах остается лишь эту реальность дооформить редуцированным сакральным. Поэтому святость Саи Бабы из Шарди легко трансформируется в преемнике Сатъя Саи Бабе, уже не просто индуистском святом, а в Аватаре, носителе всеобщей божественности и провозвестнике единой религии мира, объявленной как синтез христианства, индуизма, буддизма, ислама и зороастризма со всеми характерными для этих религий особенностями: любовью к божеству, признанием иллюзорности и тяжести реальной жизни, абсолютной покорностью и ценностью мистической магии. Нет необходимости нынешнему богочеловеку собирать свою паству хождениями в мир, как делали пророки и святые в прошлом, достаточно информировать обывателя о наступлении Золотого Века, новой Юги, и достаточно часто повторять «что есть только одна нация - человечество» [20, 6] и уверенность у последователей Аватары, что он возьмет на себя, т. е. исключит из реальности, дурную карму его преданных, окажется абсолютной. Поэтому этот пророк современности, используя визионерство, может увлечь самых любопытных демонстрацией чуда, называя его любовью и успешно обеспечивать высокую динамику роста своему окружению. И обыватели, находящиеся перед фактом обмирщвления ценностей, захваченные однообразием текущей повседневности, сложностями социального бытия и всего, что «приучает их к адаптивному поведению» [14, 50], делают выбор: качество тяжелой индивидуальной кармы переориентировать на прямые пути духовного руководства со стороны сверхличностей, обещающих: «Там, где невежда должен заплатить суровое наказание, там расширенное сознание поможет внести легкую плату».

Если в традиционных ориенталистских религиозных установках карма понималась как нейтральный и самоподдерживающийся закон внутреннего космоса, где высшей силой может быть либо собственное духовное начало, либо его отождествление с абсолютным идеалом, то для неорелигиозного сознания эти технологии существенно упростились. Собственные усилия

кармической активности уступают требованиям: рериховской Живой Этики - признать закон Космической Иерархии, действующего в реальном и трансцендентальном мирах; неоиндуистского Пути Мастеров - принять реализацию чувства преданности и любви к гуру (учителю) как гаранту кармического благополучия; Международного общества Сознания Кришны - предпочесть более чистую ритуальную карма-канду; тайной школы теософского направления Алисы Бейли - оценить подлинность группового религиозного сознания по отношению к индивидуальному, при этом карма-йога здесь уступает первенство раджа-йоге, обеспечивающей контроль ума и развитие Арийской очищенной расы.

Среди кармических реминисценций в неорелигиозном сознании можно выделить те, которые определенно тяготеют к представлениям высокой культуры, где проясняются непростые вопросы духовного становления человека и другие, удаляющиеся от этого полюса и демонстрирующие непоследовательное компилирование понятий, используемых как аргументы собственных интересов. В необозримом потоке печатной продукции неорелигиозного движения демонстративным материалом могут служить популярные издания.

С.Н. Лазарев, современный врачеватель душ и нездоровой кармы, отталкиваясь от исходной идеи о связи здоровья и кармической деятельности, стимулируемой божественной любовью к человеку, настаивает на культивировании здоровья, - тогда только оно может служить показателем духовной связи с высшим. Телесное определяет духовное, - «если ущемляются интересы твоего тела, то у тебя не все в порядке с душой». Однако, начальная авторская позиция быстро меняется и, потерявшись в избыточном беспорядке собственных мыслей, автор не замечает, как исходная идея переворачивается, - «разрушением тела и ограничением его способностей укрепляется дух» [13, 254], - материалистический конструктивизм становится деструктивизмом. Но, прибегая к словесному визионерству, этот современный пророк кармы все же примиряет духовное и земное, а заодно - науку и религию. И опять же, чудесным аналогичным образом, отдавая предпочтение «восточной духовности», он открывает секрет создания совершенного человека через химическое, волновое и экстаценсорное воздействие как рецепт очищения от негативной кармы.

Исписав несколько сотен страниц, автор так и не определился относительно главного: той болезни, которую он диагностировал. Но в той же восточной традиции, куда апеллирует автор в конце книги, этот вопрос разрешается совсем просто, - «один факел рассеет тьму, собравшуюся за тысячу кальп. Так и мгновенное переживание сияющего ума растворит завесу кармической нечистоты» [21, 355], - говорит тибетский буддизм.

Контактер О. Асауляк, в своих посещениях высших миров открывает карму, как импульс божественных сфер в виде определенной программы, реализовать которую на земле поможет Сын Небесный сыну человеческому. Однако, место, куда может попасть душа для такого сотрудничества, находится на грани миров, отличающейся от привычного течения каждодневья, и обывателю остается участь быть, в лучшем случае, читателем отчетов о сокровенных полетах в инобытие, а в худшем - жертвой чужих сил, способных зомбировать человеческую психику и превращать духовно незрелых «подвижников» в биороботов. [1, 12].

Уфолог Г.А.Карпова сообщает, что члены общины «Хранители Пламени», - неокульта, объявившего высшей ценностью физическое бессмертие, - считают, что карма - это долги, погашение которых достаточно на 51%, после чего можно не рождаться [12, 104]. Взвешивать последствия человеческих действий и поступков могли древние египтяне и зороастрийцы, а сегодня и мусульмане, но и у тех и других эта процедура совершается после физической смерти. Поэтому живой душе, страдающей в тенетах кармы, не представляется возможным от нее избавиться.

В одном из образцов эзотерической литературы 70-х годов находим кармическое представление, близкое реформаторским положениям карма-йоги Вивекананды: «труд ради самого труда» [18, 37]. Однако это верно для человека, достигшего психического, ментального и интеллектуального равновесия. Во всех других случаях карма - осторожное, осмотрительное отношение к деятельности, исключаящей инициативу и рекомендуемое воздержание от активной жизненной позиции.

Несколько непривычный взгляд на карму представляет Д. Чопра. Его карма - это своеобразная субстанция, реагирующая на чувства и ощущаемая сферой сердца. При правильных спонтанных действиях она отзывается приятным телесным ощущением или дискомфортом - в случае негативного выбора. Карма эволюционирует вместе с человеком, - регулярное использование целостной и контекстуальной природы сердца развивает интуицию и создает новые положительные основы для причинно-следственных связей. Человек становится благополучным не только в духовном, но и в прагматическом смысле, поэтому эта концепция нашла отклик в обыденном сознании, а книга с ее изложением стала одним из величайших бестселлеров современности. Однако, эта концепция не лишена противоречий и поэтому сомнительна. Сердце как категория двухзначна и неопределенна. К тому же Д. Чопра условием функционирующего сердца считает «подключение» его к космическому компьютеру, который, как и всякое техническое устройство, может давать сбои в работе, а как компьютеры - подвергаться «вирусному» воздействию [23, 141].

Таким образом, ценности, ангажирующие ограниченное неорелигиозное сознание, становятся приговором во внутренней культуре, необходимой для личностного «моделирования» и духовного продвижения.

Предмет исследования не исчерпывается этим результатом и справедливости ради надо сказать, что встречаются нетипичные позиции, которые не являются деструктивными. Свами Джотирупананда, монах миссии Рамакришны говорит: «Там, где есть следствие, должна быть причина. Вы видите горшок. Это следствие. Вы должны понять, что он имеет причину. Причина - это Земля. Это причинно-следственные отношения настолько ясны для нашего ума, настолько четки, если их перевести и применить в область человеческих отношений, они и называются «законом Кармы» [10, 125]. Эта мысль проста и лаконична. Она не сковывает мышление витиеватостью и парадоксальностью, она не мешает медитации, распознающей истину.

Елена Мир считает, что человек испытывается кармой. Испытатели - сущности особого высокого развития - Владыки Кармы. Карма представляет собой некое подобие узлов, и задача человека - их развязывать. Развязать узлы можно, имея определенный набор качеств: невозмутимость сердца, отсутствие негативных эмоций, упорство в выполнении обязанностей, оптимизм и веру в собственные силы. В этом понимании кармы присутствует внешняя причина, но она не подавляет человека, а уподобляет его ученику, старательно готовящего себя к самостоятельной жизни.

В учении Бабаджи, «Того, Кто помогает ищущим Истину», карма постулируется от исходного понятия - действия и понимается как «работа в единстве со всем миром». Ее религиозный элемент - «исполнение своего долга - это величайшее поклонение богу» и ее целеполагание выражено в следующих словах, - «мы должны двигаться вперед ради духовного подъема человечества» [22, 10-13]. Карма-действие адекватна незыблемому вечному пути, с которого человек не должен позволить себе сойти. Этот путь имеет превосходящее значение, потому что «работа есть богопочитание». Чтобы достичь цели -освобождения от собственной ограниченности, человек должен приобрести следующие качества: активность, чувство долга, бескорыстие, выдержку, полагаться на себя, действовать во благо других, преодолеть чувство страха смерти, обрести надежду на жизнь, иметь сильный и добрый характер, быть пунктуальным и воспитать крепкое тело. Эта позиция последовательна, логична и целостна, - она декларирует связь нравственного и религиозного принципа, а культивирует антропный. Обыденное сознание здесь втягивается в замкнутое пространство, кипящее силой духа, расплавляющего инертность обыденных впечатлений.

Таким образом, понятие причинно-следственных связей, воспринимаемых через чужой культурный контекст, утратило способность объективно отражать свойства социальных процессов, приобрело условное значение, неадекватное своему содержанию. В восточной религии и философии оно демонстрирует целостный характер традиционных взаимосвязей. В современной же массовой культуре оно, не имея собственных мотивационных стимулов к культурному прошлому, является только оправдательным средством, облегчающим вовлечение в среду религиозной зависимости и манипулятивных практик.

Понятие кармы, как упрощенное понимание причинной обусловленности, через философско-религиозный контекст раскрывает феноменальную сторону жизненных процессов, где человек пытается обрести устойчивость существования. Для сознания, питаемого восточной культурой, карма обеспечивает целостность общественного организма, в западной традиции она выполняет функции культивирования индивидуализма. Но живучесть этого понятия в историческом времени и культуре демонстрирует потребность общечеловеческого взаимодействия.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Асауляк О. Книга огней. Катарсис. - Сыктывкар: Сыктывкарский ун-т, 1994. - 366 с.
2. Бейли А. Свет души. - М.: «НАВНА-3», 2000. - 384 с.
3. Бердяев Н. Учение о перевоплощении и проблема человека // Переселение душ. Сб. - М.: Ассоциация Дух. Единения «Золотой Век», 1994. - С. 254-267.
4. Блаватская Е.П. Закон причин и последствий, объясняющий человеческую судьбу (Карма). - Ленинград: ИИК «Северо-Запад», 1991. - 24 с.
5. Блаватская Е.П. Письма друзьям и сотрудникам. - М.: Сфера, 2002. - 784 с.
6. Бхагвадгита. - М.: Восточная литература РАН, 1999. - 256 с.
7. Вивекананда, Свами. Практическая веданта. - М.: Ладомир, 1993. - 560 с.
8. Визгин В.П. На пути к другому. - М., Языки славянской культуры, 2004. - 796 с.
9. Гхош, Шри Ауробиндо. Синтез Йоги. - СПб.: Алетейя, 1992. - 667с.
10. Джиотирупананда, Свами. Жизнь по Веданте. - Миасс: Геотур, 1997. - 136 с.
11. Законы Ману. - М.: Наука, НИЦ «Ладомир», 1992. - 361 с.
12. Карпова Г. А., Сиянов-Стародубцев Н.И. Россия перед рассветом. - М.: ТОО «Природа и человек», 1997. - 315 с.
13. Лазарев С.Н. Диагностика кармы. - 4.2. - СПб., 1995. 346с.
14. Лазарев Ф.В., Брюс А. Литтл. Многомерный человек. Введение в интервальную антропологию. - Симферополь: СОНАТ, 2001. - 264 с.
15. Мир Е. Управляемые сны. - Гродно: Издательство Ильюши В. Мельникова, 1996. - 352 с.
16. Мюррей Э. Человек творящий чудеса // АУМ. Синтез мистических учений Запада и Востока. - № 1 - М.: ТЕРРА-ТЕРРА, 1990. - С. 190-223.
17. Найп Дэвид М. Индуизм // Религиозные традиции мира. В двух томах. Том 2. - М.: КРОН-ПРЕСС, 1996. - С. 120-262.
18. Посох путника. - М.: КОМПИ, 1993. - 61 с.
19. Прабхупада, Бхактиведанта Свами. Учение Шри Чайтаньи. Трактат о подлинной духовной жизни. - М. - Л. - Калькутта. - Бомбей. - Нью-Дели: Бхактиведанта Бук Траст, 1993. - 383 с.
20. Тебенькова Н. Пришествие Аватара // Интересная газета. 2000. - №1. - С. 6.
21. Трунка Чогьям. Преодоление духовного материализма. К.: София, 1993. - 512 с.
22. Учение Бабаджи. - М.: Ваджраяна, 1992. - 14 с.
23. Чопра Дипак. Семь духовных Законов Успеха. Практическое руководство по осуществлению мечты. - К.: София, 2001. - 160 с.
24. Элиаде М. Священное и мирское. - М.: Изд-во МГУ, 1994. - 144 с.

В.Я. ЯСТРЕБОВА

ФІЛОСОФСЬКІ ТА СОЦІОЛОГІЧНІ ПІДХОДИ ДО ВЗАЄМОДІЇ СИСТЕМИ ІЗ ЗОВНІШНІМ СЕРЕДОВИЩЕМ

У сучасних соціологічних та філософських дослідженнях панують декілька підходів у тлумаченні соціального: інтерактивний, структурно-функціональний, менталітетно-трансцендентальний, діяльнісний тощо.