

ИСТОРИЯ ДВИЖЕНИЯ «ХАРЕ КРИШНА» В США И ВЕЛИКОБРИТАНИИ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ КОНЦЕПЦИИ ВЕБЕРА–ТРЕЛЬЧА

Рассматривается история движения «Харе Кришна» в США и Великобритании; два разных варианта интерпретации истории данного религиозного движения, причем оба варианта интерпретации опираются на концепт «секты-церкви» М. Вебера и Э. Трельча. Однако в первом варианте (Э.Б. Рочфорд) стадия «церкви» понимается как стадия фактического распада религиозного движения, поскольку его члены переориентируются на социальный успех и ассимиляцию в окружающее общество, тогда как второй вариант (М. Грессетт, К. Кеттола и К. Нотт) интерпретации стадии «церкви» – описание ее как этапа взросления, характеризующегося установлением открытости и диалога с окружающим миром.

Ключевые слова: ИСККОН; движение Харе Кришна; историография; история новых религиозных движений.

Тема новых религиозных движений очень интересна тем, что история их возникновения, как и последующего развития, исчезновения или трансформации, разворачивается непосредственно перед глазами современных исследователей религии, которые получили возможность не только воочию наблюдать процессы, которые в случае с иными религиозными течениями либо происходили в отдаленном прошлом, либо растягивались на очень значительные промежутки времени, но и формулировать различные теории относительно принципов функционирования и развития религиозных движений, одновременно имея возможность убеждаться в справедливости или несправедливости некоторых своих теоретических обобщений и гипотез.

Пожалуй, самой известной теорией, описывающей траекторию развития религиозных движений, остается классическая концепция «секты-церкви» М. Вебера и Э. Трельча [1. С. 335], в соответствии с которой «секта» – религиозная группа, объединившаяся вокруг харизматического лидера и фанатически настроенная в отношении той религиозной практики, которой она следует, и в отношении исключительности той истины, которую она несет миру, со временем трансформируется в «деноминацию» и «церковь» – более институционализированное и бюрократизированное объединение, ориентированное на диалог с окружающим миром. Несмотря на то что эта концепция бесчисленное множество раз подвергалась критике за ее узость, жесткую привязку к локальному (европейскому) историческому и культурному контексту, лаконичная схема, лежащая в основе этой теории, угадывается во многих современных интерпретациях функционирования религиозных движений – по крайней мере, в качестве отправной точки.

Движение «Харе Кришна», о котором пойдет речь в данной статье, – одно из тех новых религиозных движений, которые появились в Америке и Европе в 1960-е гг. на волне явления контркультуры. Его история была достаточно яркой: став более чем узнаваемым в 1960-е гг. за экзотический внешний вид своих последователей и довольно агрессивный стиль проповеди, пройдя через череду скандалов, связанных с действиями некоторых лидеров движения и структурными явлениями в рамках всей организации в целом, на данный момент ИСККОН (ISKCON, «Международное общество сознания Кришны», называемое

также движение «Харе Кришна»), занял определенную социальную, культурную и религиозную нишу в Западном обществе, а в отношении того, какую именно, мнения исследователей расходятся. Исследования разных аспектов ИСККОН (по большей части социологические) начались в Америке уже в начале 1970-х гг. На тот момент ИСККОН анализировался главным образом в рамках концепции секуляризации и «нового религиозного сознания» Р. Старка, П. Бергера и Р. Беллы – как некоторая альтернативная форма религиозности, в которую вылились поиски контркультурной молодежью некоего «сообщества» в мире кризиса ценностей, кризиса традиционных религиозных форм, в секуляризованном, бюрократизированном и рационализированном социокультурном окружении [2. С. 97]. Классическими работами этого периода, опубликованными в середине 1980-х гг., стали такие монографии, как «Мой сладостный Господь: Движение Харе Кришна» Ким Нотт [3], «Темный Господь: образы культа и “Харе Кришна” в Америке» Ларри Шина [4], «“Харе Кришна” в Америке» Эдмунда Бёрка Рочфорда [5], «“Харе Кришна” в Индии» Чарльза Брукса [6].

На данный момент история ИСККОН насчитывает около 50 лет в США и Европе, а в социологической литературе имеют место довольно разнообразные трактовки, описывающие траекторию его развития. В этих трактовках можно найти переплетения различных социологических концепций, в том числе концепции секуляризации и теории рационального выбора, но они также опираются в той или иной степени и на классическую схему Вебера и Трельча. В нашей статье мы остановимся на двух различных – и даже диаметрально противоположных – трактовках истории и современного состояния ИСККОН, а также на тех исторических фактах, на которых авторы этих концепций строят свою аргументацию. В обеих этих трактовках ИСККОН рассматривается как движение, прошедшее описанный Вебером путь развития от «секты» до «деноминации» [7. С. 200] или церкви [8]. Но в первой концепции, которая лежит в основе работ Эдмунда Бёрка Рочфорда, эта стадия деноминации характеризуется фактически полной ассимиляцией в окружающую социальную и культурную среду и утратой изначальной уникальности и самобытности, тогда как во второй концепции, в качестве авторов которой в статье приводятся Майкл Дж. Грессетт,

Ким Нотт и Киммо Кетолла, стадия церкви или деноминации предполагает отказ от замкнутости и радикализма в пользу ориентированности на диалог с окружающим миром при сохранении исходной специфики.

История, которую невозможно опустить. Любая исследовательская работа о движении «Харе Кришна» начинается с обязательной исторической справки, которая здесь также будет приведена в сокращенном виде.

История ИСККОН началась в 1965 г., когда уже почти 70-летний индус, Абхай Чаранавинда Бхактиведанта Свами (1896–1977), приехал из Индии в Нью-Йорк с намерением распространять на Западе «сознание Кришны», религию Шри Чайтаньи, бенгальского святого XVI в., учившего экстатической преданности богу Кришне.

Причиной, по которой Прабхупада (как его позднее стали называть последователи) приехал проповедовать в Америку, был наказ его учителя в вайшнавизме – Бхактисиддханты Сарасвати. Движение вайшнавизма изначально было ориентировано на широкую проповедь (в отличие от многих других вариантов индуизма), в результате чего он широко распространился по территории современных Индии (в основном, штаты Западная Бенгалия, Орисса, Манипур, Ассам) и Бангладеш. Первые проповедники бенгальского вайшнавизма приехали на Запад еще в начале XX в.: Премананда Бхарати в 1900-е гг. в США и Бхакти Хридая Бон Свами в 1930-е гг. в Англию и Германию [9. С. 51], но их деятельность серьезного практического результата на Западе не достигла.

В 1960-х гг. лекции Прабхупады и религиозная практика вайшнавизма приобрели неожиданную популярность в среде западной контркультурной молодежи, возможно, благодаря тому, что основным посылом контркультуры был отказ от «материализма» предыдущего поколения, в том числе христианства, тогда как всё восточное и особенно индийское воспринималось как «антиматериалистическое». В 1966 г. была юридически зарегистрирована организация ИСККОН, и уже в середине 1970-х гг. движение насчитывало несколько тысяч последователей и более сотни храмов и сельскохозяйственных общин по всему миру. В 1970 г. Прабхупада учредил Руководящий совет, ДжиБиСи (GBC, Governing Body Commission), который стал основным коллегиальным управленческим органом ИСККОН.

Импортировав вайшнавизм в среду американской молодежи, Прабхупада инициировал своего рода социальный эксперимент. Вслед за «Гаудия-матх» организацией Бхактисиддханты Сарасвати, ориентированной на храмовый образ жизни, в ИСККОН был сделан большой акцент на стандарт «брахмачари» – монашество, послушничество. Американским студентам, многие из которых вышли из движения контркультуры, был предложен достаточно жесткий стандарт поведения, соответствовавший максимальной степени участия в религиозной жизни и в религиозной миссии: проповеди через «санкиртану» – коллективное пение мантр в общественных местах, сопровождающееся проповедью, четыре регулирующих

принципа (соблюдение celibата; вегетарианство; запрет финансовых махинаций и азартных игр; запрет употребления наркотиков, алкоголя и табака), жизнь при храмах или в сельскохозяйственных общинах. Причем такая модель поведения была принята с большим энтузиазмом. Погруженность и полная вовлеченность в жизнь движения стали для многих пришедших в ИСККОН молодых людей определяющим принципом, по крайней мере, на 5–10 лет. Образованное «новое религиозное движение» было построено по принципу околхрамовых общин, в которых живущие при храме последователи движения занимаются индивидуальной (чтение молитв на четках) и общей (поклонение Божествам, коллективное пение мантры, лекции по священным книгам) религиозной практикой. Основным стержнем жизни последователей движения стало служение богу Кришне, а основной формой реализации этого служения – распространение религиозной литературы – в то время это были книги основателя движения, в том числе его комментированные переводы классических индуистских священных текстов, важных для вайшнавизма. Энтузиазм, на котором держалась такая достаточно аскетичная храмовая жизнь, был основан на глубокой привязанности к лидеру движения Прабхупаде и вере в проповедуемое им послание. В такой классической форме, которую ассоциируют с культом, ИСККОН просуществовал относительно недолго – примерно до середины 1970-х гг. Также в середине 1970-х, на волне своего ошеломительного роста, организация была подвергнута жесткой критике и преследованию со стороны так называемого антикультового движения. А после смерти Прабхупады в 1977 г. ИСККОН вступил в полосу серьезных внутренних кризисов, на которых мы остановимся далее.

Первая концепция: через внутренние кризисы к ассимиляции и индуизации. Пожалуй, одной из наиболее ярких, целостных и информативных монографий по ИСККОН в Америке является работа Э.Б. Рочфорда «Трансформация Харе Кришна», опубликованная в 2007 г. Эдмунд Бёрк Рочфорд, профессор социологии и религии в Миддлбэрри Колледже, США, более 30 лет занимался социологическими исследованиями движения «Харе Кришна» на Западе, периодически публикуя статьи по различным социальным моментам функционирования движения. Итоги этих исследований он обобщил в данную монографию, в которой отразил ключевые моменты, приведшие к изменениям в структуре и организации ИСККОН. Рочфорд отталкивается от определения Р. Старком религиозных движений как социальных проектов, чьей основной целью является создание, сохранение и поддержка религиозных верований среди определенного сообщества индивидов. Основной характеристикой новых религиозных движений, как подчеркивает Рочфорд, опираясь на Р. Старка, Дж. Гордона-Мелтона и др., является их «оппозиционность», противопоставление себя окружающему обществу. Эта оппозиционность провоцирует ответные движения сопротивления со стороны общества или со стороны правительства. Соответственно, когда

противопоставление себя миру уменьшается и происходит «притирка», «выравнивание» движения, это означает, что оно отказывается от своих изначальных целей изменения общества в соответствии со своими религиозными принципами, а следовательно, оказывается на пути к «старению» и трансформации в религиозную организацию (или полному исчезновению). Другими словами, в рамках теории секуляризации превращение «секты» в «церковь» тождественно ее обезличиванию, утрате смыслового стержня и даже в каком-то смысле «умиранию». В частности, трансформация ИСККОН, по мнению Рочфорда, – это переход от базирующейся на храмово-общинном образе жизни в рамках строгой иерархической системы власти религиозной группы к «приходской», т.е. ориентированной на семьи прихожан, чье участие в движении сводится к посещению храма раз в неделю или реже, по праздникам и избирательному следованию принципам, религиозной организации, т.е. фактической ассимиляции (или ре-ассимиляции) последователей движения в среднеклассовую западную культуру [7. С. 7].

Помимо продолжительного включенного наблюдения, формальных и неформальных интервью (в том числе 47 транскрибированных интервью представителей «второго поколения» – детей последователей движения первой волны), проводившихся с членами движения на протяжении длительного периода, эмпирическим материалом для монографии Рочфорда стали три исследования, последовательно проведенные автором в 1990-х гг.: опрос 268 членов движения «первого поколения ИСККОН», анкетирование 87 представителей второго поколения и массовый опрос членов движения разной степени включенности (556 респондентов). Такое сочетание качественных и количественных данных, а также детально описанная методологическая основа исследований позволили исследователям охарактеризовать данную монографию как «работу, базирующуюся на весьма солидных данных» [10], а также как «блестящую книгу, автор которой совершенно определенно знает, о чем он говорит» [11]. В целом можно отметить довольно живую реакцию на данную книгу – доступно не менее девяти рецензий в научных изданиях.

Трансформация, о которой идет речь в названии монографии Рочфорда, в первую очередь касается появления второго поколения ИСККОН – детей «первого поколения» движения «Харе Кришна» и ситуации, сопровождавшей развитие их отношений с ИСККОН и внешним миром, во многом поспособствовавшей значительному коллапсу изначальной структуры ИСККОН.

Рочфорд описывает, каким образом ИСККОН, будучи изначально ориентированным на индивидуальное духовное развитие членов движения через служение Кришне и миссии лидера движения – Прабхупады, повел достаточно негативную политику в отношении семьи, супружеских и родительских связей. Семья в 1970–1980-е гг. часто интерпретировалась проповедниками ИСККОН (прежде всего, санньяси, т.е. монахами) как институт, привязывающий челове-

ка к материальной жизни, мешающий его духовному развитию и осознанию себя душой (что, по мнению Рочфорда, не является уникальным явлением, поскольку многие новорелигиозные общины в целом на первых этапах своего становления склонны были воспринимать семейные узы как конкурирующие в плане прочности и значимости с общинными связями и авторитетом решений общины, поэтому можно найти различные исторические примеры трансформации семейных отношений в разных религиозных общинах – от полного celibата до промискуитета). Соответственно, вступление в семейные отношения воспринималось как определенное понижение статуса для мужчин, некоторое «падение», что большинство последователей старались нивелировать, максимальным образом сохраняя свой образ жизни до брака – жизнь при храме, определенные обязанности, участие в распространении книг – и уделяя минимум внимания супругам и детям. Деньги на поддержание семей (как и неженатых преданных) выделялись из общих доходов лидерами храмов.

Как идеологические, так и экономические соображения, которыми руководствовались лидеры ИСККОН, привели к созданию, по описанию Рочфорда, изолированных школ для детей по типу интерната – гурукул, создававшихся в общинах для того, чтобы дети могли получать «духовное образование», а родители не прекращать распространение книг – основная форма проповеди и также базовый источник финансового благополучия движения в 1970–1980-е гг. Рочфорд приводит данные, в соответствии с которыми доходы от распространения печатной продукции – книг Прабхупады, журналов – доходил в 1974–1978 гг. до 13 млн долл. в год [7. С. 63]. Изоляция детских школ, которые обособленно располагались на территориях отдельных сельскохозяйственных общин, небрежное отношение к педагогическому составу и общее невнимание лидеров движения к этому проекту привели ко множественным случаям физического, психологического и даже сексуального насилия в гурукулах со стороны педагогов, которыми оказывались фактически случайные люди. В 2000 г. в Далласе был подан и выигран иск от 44 юношей и девушек руководству ИСККОН, заявивших о том, как они подверглись между 1970–1980 гг. сексуальному, эмоциональному, ментальному и физическому насилию и эксплуатации. Эту непростую тему Рочфорд раскрывает в первой главе, где описывает биографию одного из бывших гурукульцев (учащиеся гурукул), а также в главе «Насилие над детьми» [Там же. С. 74–97].

1980-е гг. стали очень тяжелым временем для ИСККОН, периодом, когда достигли пика определенные внутренние проблемы. С одной стороны, ИСККОН стал объектом весьма агрессивных нападок со стороны американского антикультистского движения, с другой стороны, события внутри ИСККОН давали достаточно оснований для этих нападок. Наиболее заметными «черными пятнами» в тот период существования ИСККОН стали история с лидером общины Нью-Вриндаван (детальный анализ этого факта Рочфорд дает в статье «Почти Небеса: лидирование,

упадок и трансформация Нью-Вриндавана» [12]), а также насилие в гурукулах.

Эко-община Нью-Вриндаван была основана в 1968 г. В начале 1980-х гг. община стала популярным туристическим местом, в ней постоянно проживали более 300 человек, а посещали около 300 тысяч туристов в год. Однако бесконтрольное стремление лидера общины Киртанананды Свами к финансовому успеху в итоге привело к краху общины. Киртанананда отошел от следования философским и этическим принципам ИСККОН и в 1987 г. был исключен из организации. Также спустя год от ИСККОН была отделена вся община, многие проживавшие уехали. В 1990-х гг. Киртанананда Свами был арестован и приговорен к 20 годам по обвинению в рэке и заговоре с целью убийства двоих критиковавших его деятельность учеников. В 1998 г. община Нью-Вриндаван, уже без крамольного экс-лидера, была обратно включена в состав ИСККОН.

Всплывшая в 1980-х гг. информация о насилии в гурукулах, точных данных по которой нет (от 20 до 75% мальчиков подверглись сексуальному насилию со стороны преподавателей или старших учеников [7. С. 86]), а также финансовый кризис, разразившийся в ИСККОН в связи с резким падением доходов от продажи религиозной литературы, привели к резкому изменению организационной структуры ИСККОН. Большая часть семейных кришнаитов уходят из храмов, ищут работу вне ИСККОН и забирают детей из гурукул, переводя их в общественные школы. Эти внешние действия сопровождаются внутренним кризисом доверия институтам власти в ИСККОН со стороны рядовых членов движения. Что касается детей, то в отдельных главах книги Рочфорд анализирует стратегии, которыми пользовались дети, воспитывавшиеся в гурукулах при адаптации к публичным школам, – «замыкание» и наиболее распространенная – полная ассимиляция в американскую подростковую культуру, сопровождавшаяся сокрытием причастности к «кришнаитам». Таким образом, большинство второго поколения ИСККОН, по мнению Рочфорда, не только не стали преемниками религиозных взглядов своих родителей, но, пройдя через жестокие кризисы идентичности, отошли от движения. Отдельные попытки бывших гурукульцев объединиться и осмыслить свой опыт в рамках ИСККОН, организовав конференции и гурукульскую газету, обычно не находили понимания у административных лидеров (опасавшихся, по-видимому, скандалов), что сделало интеграцию в движение между разными поколениями фактически невыполнимой.

Еще одной формой реакции на «кризис легитимности» власти ИСККОН в Америке (помимо обособления семейных кришнаитов) стало появление в рамках организации движения, которое условно можно назвать «движением за равноправие женщин». Наряду с «антисемейной» политикой после смерти Прабхупады лидеры и проповедники в ИСККОН стали придерживаться активного патриархального направления в интерпретации гендерных вопросов. В частности, женщины, о которых проповедники отзывались как о «менее разумных», «подобно детям, требующих за-

щиты» и одновременно «разжигающих вожделение и сбивающих с духовного пути», постепенно вытеснялись в 1980-х гг. с административных позиций, сложилась политика недопущения женщин к чтению лекций, служению в храме и т.д., фактически единственная роль, которая отводилась женщинам, заключалась в выполнении распоряжений авторитета – мужа. Политика гендерного неравенства, как это демонстрирует Рочфорд, была тем более массовой и основательной, поскольку прямым образом вытекала из содержащихся в книгах наставлений Прабхупады, не оставляя женщинам пространства для формулирования протеста. Тем не менее кризис ИСККОН середины 1980-х гг. инициировал попытки со стороны отдельных учениц Прабхупады начать «движение сопротивления» патриархату в опоре на «каноны поведения» гуру, поскольку Прабхупада, несмотря на высказывания в своих книгах, которые можно считать сексистскими, сам не проводил политику гендерной дискриминации в отношении своих учеников, нивелируя гендерные различия категоризацией своих учениц как *вайшнави* (а не просто женщины). Очевидно, подобное движение сопротивления «мужскому авторитету» встретило сопротивление со стороны многих ортодоксальных последователей движения, что вылилось в форму как открытого протеста, так и латентного пренебрежения в отношении действий образованного в 1998 г. «Международного женского министерства» в ИСККОН.

Массовый исход из ИСККОН семей, испытавших кризис недоверия к руководству и ощутивших необходимость к материальному обеспечению своих детей и супругов, привел в 1980-х гг. к ощутимой убыли количества последователей. Причем, как описывает это Рочфорд [7. С. 161–181], зачастую бывшие члены движения разрывали отношения не с религиозной традицией, а именно с ИСККОН как религиозной организацией, считая, что именно лидеры ИСККОН – как ДжиБиСи, так и лидеры храмов – показали полную несостоятельность, негибкость, пренебрежение к интересам отдельных людей (и в частности домохозяев) в пользу укрепления своей власти и сохранения высоких доходов за счет санкиртаны. Таким образом, оставаясь последователями вайшнавиизма и признавая авторитет гуру-основателя и даже продолжая выполнять в некотором объеме религиозную практику и соблюдать религиозные принципы, бывшие члены ИСККОН в поисках новой идентичности либо организовывали другие общины с параллельной структурой управления (например, община Нью-Рамана-реги во Флориде), либо примыкали к другим гуру в вайшнавской традиции (например, в 1980–1990-х гг. активную проповедь в США начали Бхакти Ракшака Шридхара Дева-Госвами и Бхактиведанта Нараяна Госвами), либо переходили на автономное существование, иногда сохраняя общение между несколькими семьями вне каких-либо религиозных организаций. Одновременно с этим оттоком последователей из ИСККОН он подвергся внутренним атакам со стороны определенных религиозных субкультур, в частности так называемого движения «ритвиков», критиковавших ДжиБиСи и ставивших под сомнение их леги-

тимность и уполномоченность руководить движением Прабхупады.

Рочфорд приводит данные [13], в соответствии с которыми к 2000 г. в 45 общинах ИСККОН в США осталось всего около 750–800 преданных (для сравнения, в 1980 г. одна только община в Лос-Анджелесе насчитывала 400 взрослых человек) [7. С. 179]. ИСККОН под массовым воздействием активной антикультулистской кампании 1980-х гг. и вышеупомянутых внутренних проблем фактически стоял перед угрозой полной аннигиляции. Тем не менее, в отличие от некоторых других движений, чье развитие шло по той же траектории, у ИСККОН оказался еще один экономический и социальный ресурс, который, с одной стороны, уберег движение от исчезновения, но с другой стороны, стал еще одним фактором, приведшим к радикальной его трансформации в весьма специфическом ключе. Этим ресурсом, который Рочфорд описывает в главе «Индусы и индуизация», стали многочисленные общины индийских эмигрантов в Америке. Индусы, как более обеспеченные представители интеллектуальных профессий, так и простые рабочие из более низких каст, после эмиграции столкнулись с проблемами конструирования и реконструкции национальной идентичности, и одним из наиболее значимых аспектов их национальной идентичности стала религиозность. Храмы ИСККОН в 1970-х гг. были единственными индуистскими храмами в США, что привлекло к ним местные индийские общины. Изначально лидеры ИСККОН уделяли индусам мало внимания, поскольку основатель движения Прабхупада старался дистанцировать свое движение от индуизма как такового, ориентируя его на проповедническую миссию в среде западного населения. Тем не менее постепенно пожертвования индусов стали основным экономическим ресурсом, поддерживающим функционирование храмов и некоторых программ (например, праздников). В 2005 г. президент одного из самых больших храмов ИСККОН в США констатировал, что 95% пожертвований в храм поступают от индусов и только около 5% – от западных преданных. Кроме того, отождествление с «индуистскими храмами на Западе» позволило ИСККОН избавиться от навешенной антикультуристами стигмы «вредоносного культа» и примкнуть к так называемым традиционным религиям.

Доминирующее спонсорство сделало индуистские общины влиятельной силой и в организационных вопросах, что привело к появлению определенных противоречий в реализации целей организации. Дело в том, что, по данным Рочфорда, только незначительная часть индусов приняла принципы и философию вайшнавского движения бхакти в интерпретации Прабхупады. Большая часть индусов-эмигрантов принадлежала к самым различным религиозным направлениям и привыкла к практике поклонения божествам в храмах, следовательно, во-первых, они стали воспринимать храмы ИСККОН просто как место, где организовано поклонение Божествам и где можно собраться на «воскресный пир» или отметить индуистские праздники, не вникая в нюансы данной линии вайшнавизма, а во-вторых, некоторые аспекты религиозной практики

ИСККОН оказались для них абсолютно чуждыми – например, специфические киртаны с энергичными плясками в алтарной или активной проповедь, особенно через распространение книг. В качестве основных спонсоров они стали определять внутреннюю политику движения в противовес его изначальным религиозным и социальным установкам, что и привело к тому, что Рочфорд назвал «индуизацией» ИСККОН.

Итак, история американского ИСККОН, по мнению Рочфорда, это пример того, как «радикальный проект, продвигающий изменение мира, умирает, когда ослабевает подпитывавшее и культивировавшее его социальное окружение» [7. С. 216]. После оттока домохозяев из движения и превращения их в «членов движения на неполный день» – «part-timemembers», прихожан, которые в очень ограниченном виде следуют религиозной практике, в отличие от членов движения на полный день – «full-timemembers», работающих во внешнем обществе и приспособившихся к его ценностям, после того, как гурукулы пошли в публичные школы и стали подстраиваться под внешнее окружение, ИСККОН, переживая внутренние кризисы, был вынужден приспособиться под окружающий мир. Например, отказавшись от традиционалистской гендерной модели под влиянием внутреннего «женского движения» и от активной проповеди – потому что в ней не заинтересованы основные настоящие спонсоры – индийские общины и т.д. Само содержание деятельности движения переориентировалось на потребности домохозяев, и в нем стали доминировать такие формы, как семинары, программы, частные и групповые консультации на темы прикладного характера, как то: «успешный брак», «воспитание детей» и т.д. Чаще всего эти программы приурочены к фестивалям, которые стали формой активного, но весьма краткосрочного проявления религиозной идентичности. Таким образом, ИСККОН, как считает Рочфорд, перестал быть радикальным оппозиционным религиозным движением, несущим свое специфическое послание миру, и пошел по пути ассимиляции с ценностями окружающего общества.

Вторая концепция: от секты к деноминации и церкви. Ряд современных исследователей рассматривает – с различными вариациями – историю движения «Харе Кришна» как более-менее жизнеспособный проект по трансплантации традиционалистского индуистского религиозного направления на почву западной социокультурной среды, сопровождавшийся в социальном плане образованием американской секты, позже трансформировавшийся в деноминацию или церковь.

Исследователь, считающий, что схема развития ИСККОН на Западе полностью укладывается в схему перехода от радикальной секты к церкви, – это Майкл Грессетт, для которого трансформация ИСККОН стала темой Ph.D. диссертации, которую он защитил в 2009 г. в Университете Флориды [8]. Свое ключевое эмпирическое исследование Грессетт провел в Нью-Рамана-рети, одной из наиболее успешных, с точки зрения адаптации к окружающему сообществу, общин ИСККОН, расположенной в Северной Флориде. Любопытно, что случай с Нью-Рамана-рети Рочфорд счи-

тает скорее нетипичным, тогда как Грессетт интерпретирует данную общину как квинтэссенцию процессов, происходящих в Западном ИСККОН в целом.

Община Нью-Рамана-рети образовалась в 1980-е гг., в момент пика вышеупомянутого внутреннего кризиса движения, связанного одновременно с кризисом легитимности лидеров и массовым оттоком семейных домохозяев из храмов, не способных о них заботиться. Земли в Северной Флориде были относительно недорогими, поэтому многие обзаведшиеся семьей кришнаиты восприняли переезд во Флориду и покупку там земли как возможность остаться в движении в роли домохозяев. С самого начала у общины возник конфликт с лидером местного храма, придерживавшимся классического авторитарного стиля управления, поскольку община выстроила собственный институт администрации по демократическому принципу, альтернативный системе руководства местным храмом. Таким образом, Нью-Рамана-рети изначально была обособлена от ИСККОН в целом и от деструктивных процессов, происходивших в американском ИСККОН в 1970–1980-е гг., хотя все же формально не выходила из движения. Значимым аспектом привлекательности Нью-Рамана-рети стала ее территориальная близость к таким образовательным учреждениям, как местный колледж и Университет Флориды, а также созданная общественная школа Нью-Рамана-рети, которые могли удовлетворить заботу последователей движения «Харе Кришна» об образовании своих детей.

Ключевыми особенностями функционирования общины в Нью-Рамана-рети к 2000-м гг., на которые обращает внимание Грессетт, стали:

1. Гибкость в соблюдении религиозных действий и принципов при сохранении самоидентичности с движением Прабхупады. Доминирующее большинство домохозяев в Нью-Рамана-рети, а также «второе поколение» неофициально пришли к выводу о том, что заданный Прабхупадой стандарт религиозной практики был слишком строгим, и хотя он соответствовал цели распространения движения на Западе, он не подходил как универсальный стандарт для домохозяев (только как идеал, которому добровольно могут следовать избравшие монашеский путь личности – и Грессетт приводит такие примеры). Философия вайшнавизма дает пространство для различных интерпретаций социальной роли «преданного», поэтому, по мнению Грессета, которое совпадает с мнением представителей «второго поколения» членов ИСККОН в Нью-Рамана-рети, можно придерживаться вайшнавизма, не будучи при этом «фанатиком»; некоторые аспекты философии, впитываемые с детства, оказались для «второго поколения» в большей степени органичными, чем для их родителей.

2. Полная ассимилированность «второго поколения» в американскую молодежную школьную и студенческую среду при сохранении определенных культурных и социальных паттернов движения в том числе вегетарианство, знакомство и принятие философии, некоторые религиозные практики (посещение храма). В отличие от кризисов интеграции, описанных

Рочфордом и упомянутых выше, второе поколение последователей движения «Харе Кришна» в Нью-Рамана-рети не испытывало отрыва от окружающей среды, возможно, благодаря тому, что в местных школах их изначально оказалось достаточно много, а также потому, что они учились в данной местности с ранних лет. Что касается гурукульцев, то, по наблюдениям Грессета, многие сохранили сильную связь друг с другом – например, судя по статистике браков, гурукульцы предпочитают жениться и выходить замуж за «своих». При этом они, как правило, принимают философию вайшнавизма, на которой выросли, но зачастую негативно относятся к лидерам ИСККОН, а также к опыту своих родителей, которые, по их мнению, были кем-то вроде наломавших дров фанатиков. Гурукульцы проводят собственные съезды и фестивали, например ежегодные фестивали «Kuli Mela». И хотя зачастую они чувствуют свою связь с движением, многие не придерживаются основных принципов, сформулированных Прабхупадой (за исключением вегетарианства, которое крайне распространено), и занимаются религиозной практикой в весьма свободном варианте.

3. Экономическая независимость жителей общины, ориентация в основном на какие-либо бизнес-проекты, а не на сельскохозяйственную деятельность. Вообще можно отметить, что Прабхупада ориентировал своих последователей на создание сельскохозяйственных общин с полным самообеспечением по типу индийской деревни – с выращиванием и производством всех необходимых продуктов, использованием в качестве основной тягловой силы быков, заведением коровников, но реализация этого замысла в полной мере натолкнулась на значительные проблемы.

4. «Приходской» принцип функционирования, близкое общение малыми группами при более-менее регулярном посещении храма.

5. Открытость, на периферии и в рамках общины могут проживать люди различного вероисповедания и образа жизни, не становясь объектами «обращения в правильную веру».

6. Индусы являются частью общины, но храм поддерживается за счет пожертвования западных преданных. Отношения между индусами и американцами в общине «двунаправленные»: от индийских членов ИСККОН американскими заимствуются некоторые культурные практики, в том числе принципы семейного образа жизни в рамках религиозной традиции, одновременно индусы перенимают некоторые социальные паттерны западных преданных, в частности такой принцип взаимодействия с храмами, к которому вернулись американские «преданные», посещение храма по воскресеньям.

Таким образом, по мнению Грессета, очевидными являются признаки того, что движение «Харе Кришна» из культа как чуждого, замкнутого и негативно воспринимаемого внешним социальным окружением образования трансформируется в церковь – более открытое, состоящее из последователей, принадлежащих к данной вере «по рождению», с менее жесткой вовлеченностью в религиозные практики и нашедшее определенную культурную нишу в окружающем обществе.

Еще один исследователь, Ким Нотт, британский социолог, анализируя изменения в стилях внутренней и внешней коммуникации в ИСККОН в Великобритании, также приходит к выводу о трансформации движения из замкнутого и «мироотрицающего» в более открытое, ориентированное на внешний, в том числе межрелигиозный диалог [14]. В Великобритании движение «Харе Кришна» появилось в 1970-х гг., когда три семейные пары «преданных» приехали по просьбе Прабхупады проповедовать в Лондон. Они обратили на себя внимание «The Beatles», выпустив на их студии совместную пластинку с пением мантры, что если и не привлекло к ним сразу большое количество последователей, то, по крайней мере, сделало узнаваемыми. Один из членов Битлз, Джордж Харрисон, приобрел поместье и подарил его Прабхупаде и ИСККОН в 1973 г. Община была названа «Бхактиведанта Мэнор», и на данный момент на ее территории действуют эко-ферма, колледж, начальная школа, магазин, кафе и проект по кормлению бездомных. В те же 1970-е гг. был открыт храм в Лондоне. Деятельность последователей движения на тот момент носила классический для раннего ИСККОН, несколько навязчивый характер: санкиртана (распространение книг и газет), хариснамы, воскресные пиры и масштабные фестивали.

Параллельно набирал силу процесс антикультистской кампании против ИСККОН, сопровождавшийся также негативными репортажами на телевидении (например, ролик, показанный BBC в 1980 г.), изображавшими ИСККОН «промывающим мозги» «чуждым и опасным культом». Несмотря на то что в Великобритании история ИСККОН не включала в себя инцидентов криминального характера (в отличие от американского варианта развития событий), на протяжении 1980-х гг. публичный имидж движения оставался негативным, поскольку британское общество воспринимало кришнаитов как враждебный вызов своему традиционному укладу.

Параллельно в организации, как отмечает К. Нотт, происходила внутренняя трансформация: ориентация на храмовый, общинный образ жизни сменилась отъездом из храма последователей, обзаводившихся семьями (которые, тем не менее, не переставали идентифицировать себя с «преданными»). В 1980-е гг. ИСККОН становится в Британии организацией приходского типа, причем это касается как европейских последователей, так и членов местной индуистской общины, с которой устанавливается прочный контакт. Именно развитие отношений с индийскими эмигрантами, поддержка с их стороны повлияли на изменение имиджа ИСККОН в Великобритании с образа «опасной секты» на ветвь «традиционного индуизма». Организованный индийской молодежью марш протеста в Лондоне в 1994 г., активное лобби парламента в 1980-х гг. со стороны общины индийских эмигрантов привели к тому, что в 1996 г. движение «Харе Кришна» выиграло инициированный местным правительством иск и получило формальное право на проведение публичных религиозных служб в Бхактиведанта Мэноре. К. Нотт также обращает внимание, на то, что в 1980–1990-е гг. происходит не только налаживание

контактов с местными индусами, но еще и рост внутренних образовательных программ и проектов, а также коррелирующий с этим явлением процесс конструирования ИСККОН активной позиции в межрелигиозном диалоге, стремление участвовать в межконфессиональных конференциях с целью не только непосредственно проповеди, но и установления взаимопонимания, партнерских отношений, рассмотрения некоторых общих философских вопросов с разных сторон. В частности, в 1990-е гг. состоялись три крупные межрелигиозные конференции, в том числе с христианскими теологами. ИСККОН также создает публичные образовательные программы в Бхактиведанта Мэноре для учителей и учеников общеобразовательных школ и других образовательных заведений, в рамках которых знакомит их с индийской религией, историей и культурой. Таким образом, по мнению К. Нотт, публичная активность ИСККОН привела к тому, что взаимодействие кришнаитов с индуистской общиной оказалось двунаправленным, обоюдным, так что отчасти можно говорить не столько о «индуизации» ИСККОН, сколько об «искконизации» индуизма в Великобритании [14. С. 160].

С некоторой натяжкой к исследователям, придерживающимся той точки зрения, что ИСККОН находится на стадии трансформации секты в деноминацию, можно отнести Киммо Кетولا, финского исследователя, защитившего докторскую диссертацию на тему «Индийский гуру и его западные ученики» [15]. К. Кетولا является также автором монографии «Основатель “Харе Кришна” глазами преданных: когнитивное исследование религиозной харизмы» [16] и ряда статей, посвященных ИСККОН и роли Прабхупады. Для анализа ИСККОН он использует специфическую терминологию Харви Уайтхауса [17], который выделяет два основных типа религиозных движений (следуя классической все той же парадигме Вебера о «рутинизации харизмы»), т.е. о двух стадиях в становлении религиозных движений: изначальное объединение верующих с интенсивными религиозными воззрениями вокруг некоего харизматического лидера и последующая формализация и институализация движения после смерти лидера, предполагающая ослабление интенсивности религиозной практики.

Х. Уайтхаус выделяет социальные и психологические характеристики двух типов сообществ, которые он именует образной формой религиозности (the *imagistic mode of religiosity*; аналог Веберовского объединения возле харизматического лидера), характеризующихся в социальном плане интенсивной групповой связью, достигаемой в небольших размерах общинах, эгалитарной структурой власти и гетерогенными верованиями и «доктринальной формой религиозности» (the *doctrinal mode of religiosity*), соответствующей стадии рутинизированной харизмы по Веберу, отличающихся менее интенсивной социальной связью, но большим размером сообществ, более централизованной структурой власти и более однообразными системами верований. По Уайтхаусу, эти два типа сообщества связаны с психологическими переменными, наиболее значимой из которых выступает

память. Эпизодическая память – репрезентация лично пережитых событий, участия в экстатических ритуалах – в большей степени задействована в «образных» сообществах, тогда как в доктринальной модели, где в основном реализуются часто выполняемые ритуалы, вызывающие меньшее возбуждение, которые в основном кодируются в семантической памяти, преобладают логически интегрированные доктринальные схемы, моральные наставления, риторика проповедей и т.д.

Давая детальное описание структуры и наполнения ритуалов в ИСККОН (дневного цикла, годового – праздников, публичного – санкиртаны и ритуалов перехода (обряды инициации и т.д.)), Кетола утверждает, что ИСККОН – это не образное, а доктринальное религиозное объединение, поскольку использует строго регламентированную Прабхупадой, транслировавшим в деталях канон бенгальского вайшнавизма, структуру религиозных ритуалов, унифицирующую в том числе не только религиозную практику, но и допустимые проявления эмоций в рамках ритуалов. Кроме того, центральным стержнем для движения, по мнению Кетола, выступают не личные переживания, действующие эпизодическую память, а постоянно актуализируемые посредством лекций основные верования – таким образом приводится в действие семантическая память. Именно традиционализм и даже фундаментализм ИСККОН является его определяющей чертой, по мнению Кетола, объединяя его по вытекающим отсюда социальным и психологическим характеристикам с возрожденческим движением в рамках вайшнавского индуизма (доктринальное движение), а значит, с «доктринальным» сообществом или «сообществом стадии рутинизированной харизмы».

Таким образом, три вышеупомянутых исследователя видят современную фазу развития ИСККОН скорее в том, что ИСККОН не ассимилировался в окружающее социокультурное пространство на Западе, что предполагает размывание его изначального религиозного и культурного посыла, а адаптировался к нему, пройдя сквозь кризисы внешней и внутренней легитимации, что и позволяет Грессету определять его в настоящее время скорее как «церковь». В дополнение можно отметить, что индуизация, описанная Рочфордом как растворение американского новорелигиозного движения в культуре и ценностях индийских эмигрантов, трактуется некоторыми другими исследователями в рамках более широкого контекста – концепции «транснационального сообщества». Концепция транснационального сообщества предполагает,

что процессы коммуникации между американцами и другими этносами – эмигрантами, носителями национальных религий, в американском обществе влияют одновременно и на религию в США, и на религию той страны, из которой происходят эмигранты. В частности, Тревис Ванде Берг и Фред Книсс [18] рассматривают взаимоотношения между американским ИСККОН и индийскими эмигрантскими общинами как более «двусторонние»: поскольку если ИСККОН воспользовался взаимоотношениями с индусами в плане экономической поддержки, легитимации своего положения и в плане заимствования многих культурных паттернов семейного поведения или моделей управления, то и американские индусы посредством ИСККОН пересматривали и упрочивали собственную национальную и религиозную идентичность, в чем-то трансформируя или актуализируя ее.

Общая канва социальных изменений, происходивших с американским и европейским ИСККОН, следующая: от довольно радикального нового религиозного движения, в котором последователи живут при храмах, ведут весьма аскетичный, общинного типа образ жизни и посвящают свою жизнь проповеди, как они ее понимают, к модели религиозного движения, состоящего из работающих домохозяев, приходящих в храм только в воскресенье или по праздникам, гораздо менее интенсивно вовлеченных в религиозную практику. Остается открытым достаточно интересный вопрос о том, является ли подобная трансформация ослаблением и угасанием религиозного движения, его растворением в социально-культурном пространстве окружающего общества или переходом в новую форму существования, при которой религиозная идентичность сохраняется, но становится более гибкой, пластичной, особенно у второго и третьего поколений последователей движения, т.е. форму, близкую к тому, что Вебер подразумевал под «церковью». Как мы увидели, аргументы есть как в пользу первого утверждения, так и в пользу второго, и выбор теоретической перспективы в данном случае неизбежно включает в себя сложные и комплексные вопросы о том, что составляет суть любого нового религиозного движения; является ли эскапизм и антагонизм по отношению к окружающему миру (мироотрицающая позиция) обязательным условием его самобытности; становится ли переход на стадию диалога с окружающим миром признаком слабости или, наоборот, конструктивной адаптации при сохранении своей самобытности. Очевидно, что все эти вопросы остаются открытыми.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Религиоведение* : учеб. пособие / под ред. М.М. Шахнович. СПб. : Питер, 2008. 432 с.
2. Robbins T., Anthony D., Richardson J. Theory and Research on Today's 'New Religions' // *Sociological Analysis*. 1978. Vol. 39, № 2. P. 95–122.
3. Knott K. *My Sweet Lord: The Hare Krishna Movement*. Wellingborough, UK : Aquarian, 1986.
4. Shinn L.D. *The Dark Lord: Cult Images and the Hare Krishnas in America*. Philadelphia : Westminster, 1987.
5. Rochford E.B.Jr. *Hare Krishna in America*. New Brunswick, NJ : Rutgers University Press, 1985.
6. Brooks C.R. *The Hare Krishnas in India*. Princeton, NJ : Princeton University Press, 1989.
7. Rochford E.B.Jr. *Hare Krishna Transformed*. New York : New York University Press, 2007. 284 p.
8. Gressett M.J. *From Krishna Cult to American Church: The Dialectical Quest for Spiritual Dwelling in the Modern Krishna Movement in the West* : Ph.D. diss. University of Florida, 2009.
9. Broo M. *As good as God: the guru in Gaudiya Vaisnavism*. Åbo : Åbo Akademi University Press, 2003.
10. Richardson J.T. Review on 'Hare Krishna Transformed' by E. Burke Rochford // *International Journal for the Study of New Religions*. 2012. № 3.1. P. 129–132.

11. Barker E. Review on 'Hare Krishna Transformed' by E. Burke Rochford // *Contemporary Sociology*. 2008. Vol. 37, № 4. P. 345–346.
12. Rochford E.B.Jr., Bailey K. Almost Heaven: Leadership, Decline, and the Transformation of New Vrindaban // *Nova Religio*. 2006. № 9 (3). P. 6–23.
13. Squarcini F., Fizzotti E. *Hare Krishna*. Salt Lake City, UT : Signature Books, 2004.
14. Knott K. In Every Town and Village: Adaptive Strategies in the Communication of Krishna Consciousness in the UK, the First Thirty Years // *Social Compass*. 2000. № 47. P. 153–167.
15. Ketola K. An Indian Guru and His Western Disciples: Representation and Communication of Charisma in the Hare Krishna Movement : Ph.D. diss. University of Helsinki, 2002.
16. Ketola K. The Founder of the Hare Krishnas as Seen by Devotees: A Cognitive Study of Religious Charisma. Leiden : Brill, 2008. P. xiii, 234.
17. Whitehouse H. Modes of religiosity: Towards a cognitive explanation of the sociopolitical dynamics of religion // *Method & Theory in the Study of Religion*. 2008. № 14 (3-4). P. 293–315.
18. Vande Berg T., Kniss F. ISKCON and Immigrants: The Rise, Decline, and Rise Again of a New Religious Movement // *The Sociological Quarterly*. 2008. Vol. 49, № 1. P. 79–104.

Статья представлена научной редакцией «История» 30 июня 2015 г.

THE HISTORY OF THE HARE KRISHNA MOVEMENT IN THE USA AND GREAT BRITAIN IN TERMS OF THE WEBER–TROELTSCH CONCEPTION

Tomsk State University Journal, 2015, 401, 181–189. DOI: 10.17223/15617793/401/27

Filkina Alexandra V. Tomsk State Pedagogical University (Tomsk, Russian Federation). E-mail: alexandra.filkina.tspu@gmail.com

Filkin Konstantin N. Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation). E-mail: indology@eml.ru

Keywords: ISKCON; Hare Krishna Movement; historiography; history of New Religious Movements.

This article deals with the history of the Hare Krishna Movement in the USA and Great Britain. It demonstrates how the history of this religious movement could be shaped in two different ways by different researchers. Using the Weberian concept of sect-to-church transformation, we can figure out the stage of “church” as a phase of extinction (destruction) of the religious movement as far as its members re-orient on the social success and assimilation into the main society – or as a phase of matureness, openness and dialogue with the outer world. Therefore, there are two main sect-to-church concepts relating to ISKCON. The first reflects the point of view of Rochford, the most famous researcher of the Hare Krishna Movement in the USA. Rochford accounts the modern ISKCON as a religious organization on its way to a complete “Hinduization” and dissolving in the main social milieu, which is accompanied with the loss of its specific religious message. The article overviews his findings based on the 1976–2010 research, where the changes that the Hare Krishna movement in the USA has undergone in the recent four decades are revealed. Among them the collapse of the financial basis of the Movement in the 1980s, the issue of child abuse in the schools of the Movement, the changing role of women in the Movement, the process of change in how families are viewed, the development of a congregational approach to its organization, and the Hinduization of the Movement are documented. The main point of Rochford’s analysis of the recent situation with ISKCON is that ISKCON is an example of the decline and the failure of a religious organization which survived only due to the Indian-Hindu immigrants’ support. The second concept, supported by Michael Gresset, Kimmo Ketola and Kim Knott, states that ISKCON successfully found its niche in the modern world with maintaining its original religious content. Among arguments of the researches discussed in the article, there are Gresset’s data about the circumstances in the North-American Hare Krishna community in Florida (New Ramana Reti) and Knott’s report about the social development of the London community (Bhaktivedanta Manor). Both the concepts are based on the same historical facts from ISKCON history, but, once more, while the first one interprets it as a failure, the second one focuses on the constructive aspects of its recent being. It is quite interesting, because one could question the core of the concept of the Weberian sect-to-church transformation.

REFERENCES

1. Shakhnovich, M.M. (ed.) (2008) *Religiovedenie* [Religious Studies]. St. Petersburg: Piter.
2. Robbins, T., Anthony, D. & Richardson, J. (1978) Theory and Research on Today’s ‘New Religions’. *Sociological Analysis*. 39:2. pp. 95–122.
3. Knott, K. (1986) *My Sweet Lord: The Hare Krishna Movement*. Wellingborough, UK: Aquarian.
4. Shinn, L.D. (1987) *The Dark Lord: Cult Images and the Hare Krishnas in America*. Philadelphia: Westminster.
5. Rochford, E.B.Jr. (1985) *Hare Krishna in America*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
6. Brooks, C.R. (1989) *The Hare Krishnas in India*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
7. Rochford, E.B.Jr. (2007) *Hare Krishna Transformed*. New York: New York University Press.
8. Gressett, M.J. (2009) *From Krishna Cult to American Church: The Dialectical Quest for Spiritual Dwelling in the Modern Krishna Movement in the West*. PhD Diss. University of Florida.
9. Broo, M. (2003) *As good as God: the guru in Gaudiya Vaisnavism*. Åbo: Åbo Akademi University Press.
10. Richardson, J.T. (2012) Review on ‘Hare Krishna Transformed’ by E. Burke Rochford. *International Journal for the Study of New Religions*. 3.1. pp. 129–132.
11. Barker, E. (2008) Review on ‘Hare Krishna Transformed’ by E. Burke Rochford. *Contemporary Sociology*. 37:4. pp. 345–346.
12. Rochford, E.B.Jr. & Bailey, K. (2006) Almost Heaven: Leadership, Decline, and the Transformation of New Vrindaban. *Nova Religio*. 9(3). pp. 6–23. DOI: 10.1525/nr.2006.9
13. Squarcini, F. & Fizzotti, E. (2004) *Hare Krishna*. Salt Lake City, UT: Signature Books.
14. Knott, K. (2000) In Every Town and Village: Adaptive Strategies in the Communication of Krishna Consciousness in the UK, the First Thirty Years. *Social Compass*. 47. pp. 153–167. DOI: 10.1177/003776800047002002
15. Ketola, K. (2002) *An Indian Guru and His Western Disciples: Representation and Communication of Charisma in the Hare Krishna Movement*. Ph.D. Diss. University of Helsinki.
16. Ketola, K. (2008) *The Founder of the Hare Krishnas as Seen by Devotees: A Cognitive Study of Religious Charisma*. Leiden: Brill.
17. Whitehouse, H. (2008) Modes of religiosity: Towards a cognitive explanation of the sociopolitical dynamics of religion. *Method & Theory in the Study of Religion*. 14 (3-4). pp. 293–315. DOI: 10.1163/157006802320909738
18. Vande Berg, T. & Kniss, F. (2008) ISKCON and Immigrants: The Rise, Decline, and Rise Again of a New Religious Movement. *The Sociological Quarterly*. 49:1. pp. 79–104. DOI: 10.1111/j.1533-8525.2007.00107.x

Received: 30 June 2015