УЧРЕЖДЕНИЕ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЭКОНОМИКИ И МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ РАН

Д.Б. Абрамов

СВЕТСКОЕ ГОСУДАРСТВО И РЕЛИГИОЗНЫЙ РАДИКАЛИЗМ В ИНДИИ

Москва
ИМЭМО РАН
2011

УДК 323(540)
ББК 66.3(5 Инд)
Абрамов 161

Серия “Библиотека Института мировой экономики и международных отношений”
основана в 2009 году

Отв. ред. – д.и.н. Е.Б. Рашковский

Абрамов 161
Абрамов Д.Б. Светское государство и религиозный радикализм в Индии. –
М.: ИМЭМО РАН, 2011. – 187 с.
ISBN 978-5-9535-0313-6

Монография посвящена исследованию специфики построения и функционирования в Индии светской модели государственности в условиях давления со стороны политически активного религиозного радикализма. Центральное место здесь занимают политическое измерение секуляризма, выявление его западных корней и форм его развития, которые он обрел на Востоке, в частности, в уникальных условиях мультиконфессионального, иерархически неоднородного (касто-джатная система) полиэтничного социума Индии; противостояние двух концепций нации и национализма в устроении индийской государственности, а также деятельность индусских националистических организаций «семейства» РСС (Сангх Паривар).

Abramov D.B.
Secular state and religious radicalism in India.

The monograph by Dmitry Abramov is provided by the political system and political culture of India. The specific object of studies - the particularly construction and the operation in this country a model of secular state under pressure from the activity of religious radicalism, the confrontation of two concepts of nation and nationalism in the dispensation of Indian nationhood, as well as the activities of Hindu nationalist organizations "family" of the RSS (Sangh Parivar). The central place of the study occupy the political dimension of secularism, the identification of its Western roots, and those forms of development, which it as a political idea and political practices found in the East, chiefly in India, under the unique conditions multi-confession, hierarchically - vertically and horizontally - inhomogeneous (castes, sub-castes (*jatis*) system) Indian society. Unique socio-political system of India is also in the fact that after independence the country for a long time was at the center of a conflict between religious radicalism and secular state.

Публикации ИМЭМО РАН размещаются на сайте http://www.imemo.ru

ISBN 978-5-9535-0313-6

© ИМЭМО РАН, 2011
© Абрамов Д.Б., 2011

ОГЛАВЛЕНИЕ

ОГЛАВЛЕНИЕ 3
ВВЕДЕНИЕ 5
ГЛАВА I 20
СЕКУЛЯРИЗМ, ФУНДАМЕНТАЛИЗМ И ТОЛЕРАНТНОСТЬ 20
В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ СОВРЕМЕННОЙ ИНДИИ.....20
§ 1. Секуляризм. 21
1.1. Понятие секуляризма и его теоретические основания. 21
1.2. Индийское лицо секуляризма. (Различные подходы к пониманию секуляризма в современной Индии.) 30
1.3. Западные истоки и индийская специфика секуляризации.....44
1.4. Секуляризм индийской Конституции. 47
1.5. Правоприменительная практика секулярных статей Конституции Индии. 50
Прецедент «Прабху». 50
Первые испытания индийского секуляризма. 53
1.6. Секуляризм и Хиндутва. 55
§ 2. Фундаментализм на индийской почве. 62
2.1. Политическое положение мусульман Индии. 65
2.2. Мусульмане и проиндусские политические силы. 70
2.3. Исламский фундаментализм в Индии. 74
§ 3. Традиция толерантности в Индии: миф или реальность? 75
Итоги: 60 лет секуляризма в Индии. 78
ГЛАВА II. 80
СЕКУЛЯРИЗМ И ИДЕЙНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ 80
ПОСТРОЕНИЯ ИНДИЙСКОЙ НАЦИИ.....80
Секулярная и национальная идеи, их историческая близость: Случайность или закономерность? 81
§1. Национализм в Индии: между светскостью и фундаментализмом.81
Деление по принципу свой/чужой (self/other) как примордиальная основа для построения нации. 84
§ 2. Индусский национализм 89
2.1. Расовая идея как основа формирования этнонации в индийском контексте. 89
2.2. Индусская нация и индусское государство: Хинду раштра (Hindu Rashtra). 93
2.3. Примордиальные установки Хиндутвы: Голвалкаризм.....102
2.4 Секулярный национализм: территориальный принцип. 111
§3. Сравнительный анализ идеологии Хиндутвы и теории «строительства нации» 120

ГЛАВА III 129
ИДЕОЛОГИЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ПРАКТИКА 129
ИНДУССКИХ НАЦИОНАЛИСТОВ. 129
§ 1. Идеология индусского национализма. 133
1.1. Политическое измерение хиндутвы. 133
1.2. Идеология Хиндутвы на политической арене. 136
§ 2. Политическая практика индусских националистических организаций. 142
2.1. Идеология Хиндутвы на политической арене. 142
2.2 Организационное объединение индусов: Сангх Паривар. 151
2.3. Электоральная стратегия правых. 158
ИТОГИ. 171
ПЕРСПЕКТИВЫ. 173
ЗАКЛЮЧЕНИЕ 176
БИБЛИОГРАФИЯ 179

ВВЕДЕНИЕ

Современный интерес политической науки к различным аспектам проблемы построения секулярной демократии на Востоке отнюдь не случаен. Распад колониальных империй после Второй мировой войны поставил перед политологами вопрос о возможности «экспорта» или «транзита» западных демократических институтов в освободившиеся страны при формировании там новых политических систем. Основные сюжеты, о которых пойдет речь в данном исследовании, касаются таких понятий, как светское государство и его судьба в современной Индии, этнорелигиозный радикализм, фундаменализм, а также их связь с политическим экстремизмом. Отдельного упоминания заслуживает проблема толерантного отношения в Индии к социальным меньшинствам и инакомыслию в целом. Перечисленные темы представляются автору особенно актуальными сейчас, когда этнорелигиозный, расовый, культурный радикализм, под знаком которых мы живем с последней четверти XX столетия, начинает реально и зримо сказываться на всех сторонах бытия современного человечества, жестко вторгается в повседневную жизнь рядового американца, россиянина, индийца и т.д., угрожая их безопасности.

Злободневность обрисованной проблематики очевидна и в условиях нынешней России, но Индия представляет для рассмотрения вышеозначенной проблемы наиболее яркий пример. Как может современное секулярное демократическое государство, желающее оставаться прогрессивным, отстоять себя в условиях массовой религиозности населения, которое в значительной степени воспринимает окружающую его политическую реальность не рационально, а мифологично, притом, что процессы включения огромных людских массивов в современные отношения все более усложняются и ускоряются? В Индии трудности на этом пути многократно увеличиваются в связи с ее сложным этническим и конфессиональным составом, с наличием и/или бурным развитием в последние сто лет альтернативных общегражданской принадлежности идентичностей: этнических, конфессиональных, кастовых, региональных, субкультурных. Исследовать коллизию между светской государственностью и религиозным радикализмом в Индии как политический феномен, попытаться понять его генезис, динамику и перспективы развития – вот основная цель, которую преследует данная книга.

Несмотря на то, что существует немалый массив сугубо исторических или социологических разработок исследующих проблемы индусского, мусульманского или сикхского коммунализма (принципа деления общества на общины), тема политической оппозиции религиозного радикализма светскому государственному устройству в поликонфессиональной и полиэтнничной Индии вплоть до самого последнего времени не стала в должной степени предметом специального политологического осмысления.

Перед современной мировой политической культурой, встала острая проблема столкновения зачастую слабо осознаваемых, но глубоко укорененных в сознании примордиальных установок радикально настроенных, широких политизированных масс населения, с необходимостью сохранения стабильности гражданского общества, приматом ценности современных социально-политических институтов в мононациональных и, особенно, в многонациональных государствах. Для граждан большинства государств Севера и Юга – как на Востоке, так и на Западе с особой остротой встает вопрос отстаивания собственной религиозной, этнической и

языковой идентичности, своего достоинства как человека и как части некой общины и его лояльностью как гражданина, его вовлеченностью в современные социальные связи и институты гражданского общества. Таким образом, коллизия религиозного радикализма и секулярного демократического государства ставит задачи не только перед элитами, культурой принятия ими политических решений, но и более массовой культурой участия, задает высокую планку уровня социализации отдельных индивидов, групп и институтов, что является вызовом для современной политической культурой Востока как таковой. Новый и важный аспект той же проблемы, который хотелось бы выделить особо - взаимодействие просветительского наследия и современного, строящегося на электронной информационной базе, фундаментализма представителей «Generation F»[1] в формах религиозного возрожденчества, который в сегодняшнем мире по существу касается всех регионов, народов и религий.

Светское государственное устройство в первую очередь предполагает отсутствие преобладания какой-либо из религиозных идеологий, отказ от навязывания их обществу. Парадоксальность ситуации состоит в том, что высокая религиозная культура Индии, многообразие вер и конфессиональных направлений среди индусов, мусульман, сикхов, христиан и представителей иных религий потребовали создания светского государства. Стоит особо сказать о крайней неоднородности внутри самого индуизма, который представляет собой колоссальный комплекс религиозных практик, толков и направлений, по сути – целую систему религий несущих в себе больше различий, нежели сходных черт[2].

Помимо анализа актуальной модели секулярной демократии в современной Индии и структурного анализа некоторых неявных предпосылок межобщинной вражды на суд научного сообщества выносится тезис о глубинном внутреннем противоречии секулярной концепции «строительства нации» по территориальному принципу, которой придерживается партия ИНК (Индийский Национальный Конгресс), и примордиальной основы этнонационалистической идеологии БДП (Бхаратия Джаната Парти) – «хиндутвы» как ключевому критерию размежевания их политических доктрин. Миф общего и уникального происхождения во времени и пространстве, наиболее важен для воссоздания чувства этнонациональной, религиозной, лингвистической и иных общностей в рамках последней, тогда как секулярный, модернистский подход предполагает более осознанный и критический взгляд на собственную историю, культуру и религию, свою историческую связь с определенной территорией, на основании которой формируется чувство национальной солидарности. Разбор оснований или базовых парадигм этих концепций способен отчасти объяснить все возрастающую сложность внутреннего диалога между адептами этих двух идеологий, приводящую к вспышкам насилия и межобщинной агрессии.

Модель секуляристской демократии, провозглашенная Конституцией Индии[3] вступившей в силу в 1950 г., сама по себе не смогла устранить атмосферу противоречивости, взаимных обвинений и подозрительности в отношениях между индусской и остальными общинами страны. Тем не менее, предпосылки для

[1] Generation F – поколение Фейсбука (Facebook), еще недостаточно изученная социальная среда, однако уже очевидно, что влияние на нее способно стать эффективным инструментом успешной идеологизации и мобилизации наиболее социально активной части молодежи развивающихся стран.
[2] Древо индуизма. – М.: Вост. лит., 1999. - С. 250-263.
[3] Особое внимание в рамках первой главы уделено разбору тех статей и поправок к Конституции Индии, которые законодательно закрепляют разделение институтов власти и религии.

возникновения светского государства, потенциальная возможность такого феномена на Востоке была создана. Проанализировать процесс секуляризации, в частности, то, как он переосмысливается новыми индийскими элитами на современном этапе развития политической системы страны, – значит, раскрыть важность секулярных основ Конституции Индии, показать, что «секуляризм для Индии не просто характерная черта, но вопрос выживания»[4].

Одной из характерных особенностей социальной организации индийского общества является *коммуналиэм,* понятие буквально означающие общинность. Общество, построенное по общинному принципу, во многом является антиподом западной модели либерального гражданского общества, основанного на частных интересах его членов, социальных группах классового типа и свободных ассоциациях граждан, на принципе конкуренции, главенстве закона и соблюдении прав человека. В социуме, построенном по общинному типу, отношения между людьми определяются *примордиальными* связями родства, языка, землячества, расы, касты, религии. Причем главенствующая роль принадлежит кровнородственным связям, по отношению к которой структурируются и все другие виды социальных взаимодействий. Чем ближе та или иная социальная группа к биологическому родству[5] (*джати*), тем большую лояльность испытывают друг к другу ее члены. Обычно у членов такой группы лояльность к «своим» сочетается с настороженностью и враждебностью к «чужим», зачастую вне какой-либо рациональной основы.

Таким образом, политическое исследование религиозного радикализма, в особенности - индусского коммунализма как главного противника той интерпретации модели секуляризма, которая принята на Западе, неизбежно выводит на тему религиозного национализма и различных форм этнонационального противостояния, в которых превалируют конфликтные категории описания: «свой/чужой» (по типу расовых конфликтов, т.н. *'racialization'*). Такой подход к предмету исследования оказывается, на наш взгляд, продуктивным для понимания сути взаимодействия/противостояния, нарастающих дезинтеграционных процессов в общинной жизни Индии. Он позволяет по-новому воспринимать идеологемы этнонационализма, и культурно-религиозного расизма, которые обрели новую форму в условиях современной Индии, когда ярко проявили себя именно религиозные предпосылки к сегрегации и ксенофобии.

Институты современного светского гражданского общества в Индии сосуществуют параллельно со связями общинного типа, при этом для рядового индийца принадлежность к местной общине, в большинстве случаев, является определяющей. Помимо религиозной идентичности к признакам группирующим связи общинного типа в Индии можно отнести касты, племена, лингвистические и этнические общности, общины соседства, землячества и т.п. Все они, так или иначе, участвуют в социально-политической жизни страны, отстаивая интересы своих сообществ. В этом смысле можно говорить о коммунализме кастовом, этнокультурном, лингвистическом, но в Индии под коммунализмом чаще всего понимают проявление общинного поведения религиозных групп. Определяющими для социально-политической жизни страны являются отношения между

[4] **Rushdie S.** In Good Faith. – London: Granta, 1991. – P. 393. Интересное развитие та же мысль находит в одном из последних его романов. См. **Рушди С.** Прощальный вздох Мавра. М. Лимбус Пресс, 2007.

[5] В обществе, выстроенном на основе примордиальных связей, ближайшее биологическое родство в эндогамной группе (*джати*) определяет и максимально возможную степень социальной близости.

религиозным индусским большинством и меньшинствами, к числу которых необходимо отнести, прежде всего, - мусульман, христиан, сикхов, а также парсов, буддистов, иудеев и представителей ряда других религий. Вопросы индусского, мусульманского, сикхского коммунализма в отдельности достаточно полно разработаны в отечественной и зарубежной научной литературе. Вместе с тем, тема противостояния светской государственности и идеологии индусского коммунализма – *хиндутвы* или «индуизации» – как самостоятельная проблема комплексного освещения не получила.

Поскольку в беспрестанно возобновляющиеся межобщинные конфликты вовлекаются социальные группы, чья самоидентификация определяется религиозной принадлежностью, множество специалистов спешат сфокусировать внимание либо на особенностях религиозных доктрин, либо на специфике индийского секуляризма. В данной работе автором предпринята попытка аргументировать тот тезис, что разобщающее значение религии чрезмерно преувеличивается в большинстве исследований, посвященных анализу межобщинных отношений в современной Индии. Поэтому автору кажется важным прибегнуть к интерпретации подобных конфликтов с позиций современных теорий национализма и расизма[6], т.к. межобщинная рознь в Индии имеет ярко выраженную примордиальную основу, а также структурно и идеологически во многом близка к расовой, этнической и межнациональной.

Важным фактором, способствующим нарастанию напряженности и разобщению, катализатором конфликтогенных процессов между общинами страны неизменно выступают этнонационалистические, коммуналистские организации. В связи с этим особое внимание в работе уделяется исследованию идеологии и практики индусского коммунализма - наиболее активного и радикального на рубеже двух тысячелетий. Прежде всего речь идет об организациях «семьи РСС» как наиболее ярких представителей коммуналистских движений в Индии. «Раштрия сваямсвак сангх» *(«Союз добровольных служителей индусской нации», РСС)* – массовое социальное движение, которое существует с 1925 г. и является прародителем целого ряда индусских организаций.

Религиозный радикализм предполагает исключительность «своей» конфессии, вытеснение других религий из региона, угрозу насилия и террор как «метод решения» основных проблем страны. Враждебное отношение к христианскому и в особенности мусульманскому меньшинству стало отправной точкой в развитии РСС и доктрины организации - *хиндутвы*. Организации семейства РСС имеют особую политическую программу преобразования страны, основанную на идеологии хиндутвы или «индуизации» и выступают активными проводниками теории единой индусской нации как основы для построения индусского мононационального государства *(«Hindu Rashtra»)*. Если официально светское государственное устройство Индии базируется на принципе отсутствия полновластия какой-либо из конфессий, равноудаленности всех общин от власти, то хиндутва, безусловно, отвергает этот принцип в пользу индусского большинства страны.

Заранее кратко отметим, что наиболее активными проводниками идеологии хиндутвы в социально-политичской жизни Индии являются в последние годы «Вишва хинду паришад» (ВХП, Всемирный совет индусов), объединение

[6] **Giddens A.** The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration. - Cambridge: Polity Press. - 1984. В частности Э. Гидденс полагает, что формы в которых люди вовлекаются в конфликты ограничены. Таким образом, люди воспроизводят в сущности одни и те же формы социальных конфликтов, но не по собственному выбору, а как детерминированные социально и исторически.

профсоюзов для рабочих-индусов – «Бхаратия маздур сангх» (БМС), молодежная организация «Акхил бхаратия видьяртхи паришад» (АБВП) и ее боевой отряд – «Баджранг дал» (БД, «Отряд сильных»), женская организация «Раштра севика самити» (РСС/ж) и «Бхаратия джаната парти» (БДП, Народная партия)[7]. Все они входят в «семейство» (Сангх Паривар) и составляют его основной костяк, который возглавляет и направляет «культурная» организация РСС[8], играющая основополагающую и руководящую роль в пропаганде идеи «единой индусской нации» и хиндутвы.

Один из важнейших путей дальнейшего развития исследования, лишь пунктиром намеченный в данной книге, – связь архаических пластов сознания с проблематикой электронной эры. Поскольку рука об руку с развитием информационных технологий и социальных сетей в эпоху массовой «электронной культуры» идут процессы люмпенизации и «омоложения» основной социально-электоральной базы наиболее радикальных последователей хиндутвы, то - в плане методологии - на авансцену вновь выступает не столько индология сама по себе, сколько этнополитологические и культурологические (точнее – религиоведческие) ее измерения. Индологическое исследование способно предоставить уникальный материал для понимания изменений бытия и сознания людей архаического склада в процессе глобализации и в контексте все ускоряющегося прогресса в науке и технологиях. Оно продуктивно для понимания ситуации натиска рациональных отношений, которая характерна для цивилизации Индии на современном парадоксальном этапе ее развития, когда элементы постиндустриальной экономики уживаются с кустарным производством и ручным земледелием. Многочисленные апелляции идеологов хиндутвы к архаике и примордальной символике создают условия для пробуждения обновленных древних мифологем и таких установок «коллективного бессознательного», которые могут оказаться губительны в современных социальных условиях. Поэтому в данной работе дискурс ведется и вокруг идей социальной конструкции/деконструкции («сделанности») идеологем нации и расы *(«social construction of race»)*, расиализации конфликтов[9], попытках символического созидания воображаемой расы (Э. Геллнер), а также понятиях культурного расизма *(«cultural racism»)* и общинности *(«communalism»)*.

Непосредственная тема, занимающая автора исследования, охватывает период с 1992 г. (дата разрушения мечети Бабура сторонниками хиндутвы, активистами РСС, Сангх Паривар) по 2006 г., когда партия БДП (политическое крыло РСС) теряет главенствующую роль в коалиции парламентского большинства. Однако нужно учитывать, что предмет исследования диктует определенную размытость хронологических границ. И связано это с двумя обстоятельствами. Не стоит также забывать, что идея о существовании индусской расы *(хинду)* имеет многовековую предысторию и, вероятно, уходит корнями в прошлое гораздо глубже, нежели умозрительная теория «двух наций» (индусов и мусульман), получившая популярность в конце XIX в. Поэтому, с одной стороны, анализ современных межобщинных отношений невозможен без обращения к средневековым истокам конфликта между индусами и мусульманами Индии, а также к более близкой

[7] Бхаратия джаната парти (БДП) составляет ядро Коалиции Национального демократического альянса (НДА), возглавляемого Атала Бихари Ваджпаи. Как и Л.К. Адвани, А.Б. Ваджпаи не скрывает своего членства в РСС.

[8] Официальный сайт РСС: www.rss.org. Раштрия Сваямсевак Сангх (РСС) – Союз добровольных слуг нации.

[9] **Chaudhuri Nirad C.** The Continent of Circe. – Mumbai, 1965, - Ch. I., P 34-42., Ch. II.Ch. VII.

истории, когда в конце XIX в. были сформулированы принципы теории «двух наций» (обоснование идеологии коммунализма) и появился ее проиндусский вариант – *хиндутва*. С другой стороны, нельзя обойти вниманием события и несколько более позднего периода, в частности, уже упоминавшееся основание в 1925 г. Сангх Паривар, ставшее одной из главных вех в формировании политической составляющей индусского национализма и идеологии хиндутвы. Еще одной важной вехой, которую следует выделить особо, но уже в истории секулярной государственности Индии, выступает 1949 г., когда была принята светская Конституция страны.

Поэтому для обоснования основных выводов автора используется как современный материал, так и предпринимается экскурс в историю вопроса, позволяющий проследить корни и динамику развития конфликта секуляризма и хиндутвы. Такая ретроспектива является законным средством политологического анализа, поскольку очевидна невозможность серьезного политического дискурса без глубокого понимания исторической подоплеки современной ситуации. Однако в целом приоритетным объектом исследования остается политическое положение светского государства в Индии на переломе XX и XXI столетий.

Таким образом, одной из задач предлагаемого читателю введения является необходимость вписать основные сюжеты исследования, обозначенные выше, в социально-исторический, политический, философский и религиозный контекст в котором они возникали, поскольку проблематика обрисованных выше конфликтов, остающихся актуальными для положения дел в Индии конца XX – начала XXI вв., прорастает из глубин ее истории.

* * *

Хотя к историческому и современному социальному контекстам, в которых развивается особая форма светской государственности Индии нам еще придется обратиться в рамках основного текста исследования, необходимо сказать и несколько слов о предпосылках возникновения секулярного умонастроения и направлений мысли его породивших.

Британское завоевание Индии исторически совпало с совершенно особым периодом в истории Запада. Со времени создания Ост-Индской компании в1600 г., (знакового события, по мнению многих исследователей, маркировавшего собой начало XVII в. и вплоть до середины XIX в., когда британцы окончательно утвердились на Индостане) успела прийти и утвердиться новая эпоха, которую историки обычно именуют Новым временем. Мирные соглашения Вестфальского договора 1648 г., положившие конец Тридцатилетней войне в Священной Римской империи, впервые включали в себя требование *секуляризации*, правда, в значении, еще далеком от современного.

К этому времени войска британской Ост-Индской компании успели уже нанести ряд серьезных поражений португальцам[10], первыми из европейцев, закрепившихся в Индии, а сама компания обладала 23 факториями[11]. Однако, экспансия британцев не стала для большинства жителей Индии значительным событием или предметом

[10] Наиболее значительным стало поражение португальцев в 1612 г., которое вооруженные силы британской Ост-Индской компании наносят им в битве при Сували.

[11] Факто́рия или торговый пост — торговое поселение, образованное иностранными купцами на территории колонии.

особого внимания и беспокойства, поскольку Индостан в XVI – XVII вв. не был един и был привычен к вторжениям очередных пришельцев.

Субконтинент был разделен на множество мелких княжеств, образовавшихся в ходе распада Империи Великих Моголов. Последний выдающийся Великий Могол – Аурангзеб (1658–1707 гг.) при котором империя достигла наибольшего могущества с завоеванием Кандагара, Кабула и Декана (1691 г.), в результате проведения недальновидной внутренней политики на севере Индии утрачивает влияние над значительными территориями Декана (Союз маратхов), Лахора и Пенджаба (Сикхские государства). Помимо этого, британцы были далеко не первыми европейцами, пытавшимися получить контроль над значительными территориями Индии.

Поводом к экспансии Британской Империи послужили цели обеспечения надежности торговых путей и контактов. Лишь, к середине XVIII в. британская экспансия начала переставать быть локальным явлением[12]. Компания постепенно захватила власть в Бенгалии, Бихаре и Ориссе, и тогда покоренное население в полной мере ощутило на себе мощь новой власти – Британского Раджа. С этого момента судьбы Индии и Британии оказались тесно переплетены, поскольку именно британцы принесли Новое время на Индостан.

Для Индии наступал долгий период колониального существования первоначально под косвенным, а позднее прямым управления Британской Короны, завершившийся обретением страной независимости лишь в 1947 г. Британский Радж стал *вызовом*[13] для традиционного индийского общества во всех сферах его социальной, культурной, политической и религиозной жизни. Экономический рост метрополии поддерживался колониями, и в первую очередь, Индией как основным источником сырья для промышленности Британии и широчайшим рынком сбыта. В политической сфере вызов означал, в первую очередь, столкновение традиционных институтов власти Индии с уже вполне развитой Вестминстерской системой британского парламентаризма. Культурно-религиозная интервенция, включавшая, с одной стороны, либеральные идеи философского рационализма Нового времени, постепенно проникавшее в среду местных буржуазных элит и частично усваиваемые ею, с другой – христианство, активно проповедуемое многочисленными миссионерами, стремившимися обратить туземцев в истинную веру.

---

[12] Хронология событий приблизительно такова: 1757 г. – победа британцев при Плесси, 1764 г. – при Буксаре, отстранение *навабов* (титул наместников Великого Могола) от власти в Бенгалии и Ауда, 1765 г. – Великий Могол уступает право *дивани* (управления) на Бенгалию и Бихар, 1773 г. – подписывает акт об управлении Индией, преобразование Ост-Индской компании в административное ведомство, назначение первого Британского генерал-губернатора.

[13] Исследовательница Бенгальского Ренессанса Т.Г. Скороходова впервые применила теоретическую концепцию «Вызова-и-Ответа» из философии истории А. Дж. Тойнби к описываемым событиям. Она позволяет определить, каким образом возникает императив восточно-западного синтеза в индийских условиях. Общий внешний Вызов западной цивилизации традиционному обществу по-разному воспринимается различными социальными слоями и общинами. Из трех вариантов Ответа – «зилотского» - чисто негативного и приспособленческого - «иродианского» (по названию социально-религиозных партий в Иудее I в. н. э.), а также собственно творческого – только последний подразумевает синтез. Но сначала внешний Вызов превращается во внутренний моральный Вызов, с чего, согласно Тойнби, и начинается рост цивилизации – стремление «создать свое собственное окружение, породить своего собственного возмутителя спокойствия и создать свое собственное поле действия». Подробнее, см., **Скороходова Т.Г.** Бенгальское Возрождение: Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени. - СПб.: Петербургское востоковедение, 2008. – Гл. 1. С 29-46.

Однако наиболее решительным социальным вызовом стал вызов индийскому традиционному укладу жизни, кастово-джатной системе, предписывающей свои нормы поведения и обязанности для каждой *джати*[14]. Равенство людей перед Богом, оформившееся в протестантской этике, постепенно подталкивало европейцев к признанию равенства прав и свобод граждан внутри одного государства, что стало значительным шагом на пути развития процесса секуляризации. Индуизм никогда не предполагал подобного равенства, несмотря на определенные элементы демократизма принятые в древних республиках Индостана. Не вписывались ни в какие этические рамки европейца Нового времени, например, зависимое и униженное положение женщин в индусской общине: полигамия, убийство новорожденных девочек, продажа дочерей, пожизненное вдовство или обряд *сати* (самосожжение вдов).

Ответ Индии на вызов европейской цивилизации был дан в трех основных вариантах, первым из которых стал *зилотский*, по классификации А. Тойнби, вариант полного отторжения всего западного. Этот вариант ответа представляет собой тип антагонистического неприятия всего того, что несла и представляла собой Западная цивилизация в XIX в., прежде всего, рационализм в философии, либерализм в экономике, систему парламентской демократии в политике и социальную систему, продиктованную капиталистическими отношениями. Необходимо подчеркнуть, что на первом этапе реакция неприятия была вызвана не столько столкновением идейным или культурно-религиозным, но экономической политикой метрополии, разорительной для небольших сельских общин, составлявших подавляющее большинство населения Индии. Внутри этих общин отторжение всего британского приобрело наиболее массовый характер. Поэтому социально приниженные слои крестьянства и ремесленников видели выход лишь в возврате страны к идеализированному в народной памяти «Золотому веку» доколониального прошлого страны. Практически в каждой из религиозных общин Индии были свои зилотские “партии”, например среди мусульман это место заняло ваххабитское движение, секты *фараизи* у мусульман и *саньяси* у индусов. Таким образом, именно это – зилотское направление – и соответствующую социальную среду можно считать главным прародителем религиозного радикализма, фундаментализма и экстремизма на индийской почве.

Ключевой характеристикой индийского ответа стала его разобщенность по религиозному признаку. Несмотря на то, что общеиндийская идентичность к началу XIX в. уже существовала[15], и обратная тенденция к дальнейшей коммунализации социума была не менее явной. Коммунализм как принцип, разъединяющий общины Индии, в немалой степени был вызван различием в политическом положении общин на момент установления Британского Раджа, несхожестью экономических интересов элит культурно-историческими и, несомненно, религиозным факторами. Мусульманская община, в особенности ее аристократическая верхушка, была отстранена от политической власти, но не лишилась своего привилегированного положения. Англичане первое время предпочитали полагаться на мусульман в делах, связанных с политикой и юриспруденцией, как наиболее близких к ним по вере и в силу исторически сложившейся и устоявшейся шариатской системы

[14] *Джати* – как правило, каста или подкаста, наименьшая эндогамная группа в Индии, как более широкое понятие может также включать значение любой замкнутой социальной группы ее «текущее окружение», их социальное и экономическое положение.

[15] См., например, **Алаев Л.Б.** Индийские идентичности в условиях модернизации // Глобализация и поиски национальной идентичности в странах Востока., М.: 1999, С. 112.

судопроизводства[16]. Однако в экономике британцы использовали капитал и услуги индусской компрадорской буржуазии, поскольку мусульмане избегали ростовщических операций из-за религиозного запрета. Большинство мусульман аристократического происхождения долгое время избегали осваивать нормы европейской культуры и языки, что постепенно привело к отстранению их от управленческих функций. К концу первой половины XIX в. некоторая часть высококастовых индусов, благодаря европейцам и своим выдающимся соотечественникам (здесь стоит отдельно упомянуть фигуру Раммохан Роя[17]) освоила азы западной учености, а многие получили действительно хорошее образование и стали постепенно проявлять все больше самостоятельности в поиске собственного пути. Таким образом, к моменту начала процессов зарождения национального самосознания пути двух наиболее влиятельных общин Индии разошлись практически диаметрально. Таким образом, несмотря на то, что вызов затронул все религиозные общины Индии, каждая из них пыталась ответить на него сепаратно, поскольку смириться со своим новым положением не могла и не желала значительная часть как мусульманской, так и индусской элиты.

Вторым вариантом ответа стал вариант *иродианского* пути внешнего приспособления к условиям новой власти, уже в XX в. основным идейно-соцальным истоком которого стало «брахманское возрождение»[18] и позднее, уже по достижении Индией независимости, оформившийся в политическом направлении традиционалистов. Значительное число брахманов, и некоторые представители элиты из числа иных высших каст полагали, что сотрудничество с европейцами в экономической и образовательной сферах, а также определенные политические заимствования способны утвердить их положение в глазах остальных слоев индийского общества.

Претензия брахманов на обладание окончательной истиной в вопросах веры и обрядовости, попытка отыскания истоков традиции и веры в «Золотом веке» и ее консервация под лозунгом «возрождения веры» вызывают ассоциации с фундаменталистскими тенденциями, однако в специальном разделе нашей работы, будет показано, что использовать термин «фундаментализм» лишь отчасти применим к идеологии индусского традиционализма. Тем не менее, социально-религиозная оформленность этих движений, несомненно, близка.

Социально приниженные и люмпенизированные слои населения, не ставшие по тем или иным причинам на путь зилотской реакции, стали массовой опорой традиционалистски настроенных элит, которые прагматично преследуют свои собственные статусные и экономические интересы, маскируя их интересами всей религиозной общины. Именно эти маргинальные социальные слои, пытавшиеся в традиционализме почвеннического уклада обрести «свои корни» и более устойчивый социальный статус составили в дальнейшем основную базу массовых националистических коммуналистских организаций. Важно отметить, что в начале XXI в. основные причины, побуждающие индусов вступать в ряды этно-националистических общинных организаций весьма схожи с причинами коммунализации Индии в конце XIX в.: противодействие явлениям

---

[16] **Рашковский Е.Б.** Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX-XX века. – М.: Наука, 1990.- С.143-144.

[17] См. **Скороходова Т.Г.** Раммохан Рай, родоначальник Бенгальского Возрождения (опыт аналитической биографии). - СПб.: Алетейя, 2008.

[18] **Скороходова Т.Г.** Два ответа на британский вызов: «брахманское возрождение” и Бенгальский Ренесанс.// Религиоведение. 2008. - №1. С. 77-78.

глобализации/модернизации, грозящей утратой ценностей своей религии и опасения потерять собственную самобытность в нарастающих процессах мировой интеграции. Однако надо заметить, что поскольку на религию и традицию западное влияние всегда распространяется в последнюю очередь, то и по сей день они остаются прибежищем и основой самоидентификации не только “традиционного”, но и вполне современного индуса, мусульманина или сикха.

Третий вариантом ответа был дан представителями тонкого слоя новой европеизированной индийской элиты, усвоившей многое из западной культурной традиции. Процессы экономической и социально-политической трансформации индийского общества, вызванные влиянием метрополии, уже вели страну по направлению к модернизации. Поэтому продуктивным вариантом ответа не могла стать ни зилотская реакция отторжения, ни попытка имитации традиционного прошлого, с его искусственным включением в современность, а лишь поиск самобытного ответа, предполагающего освоение нового модернизирующего влияния метрополии, но одновременно вписывающее его в контекст индийской цивилизации.

Синтез традиционного культурного наследия Индии, глубоко переосмысленного исходя из неортодоксального понимания индуистской *дхармы*, а также иных религиозных традиций, особенно исламского суфизма и христианства, с европейской образованностью породил феномен Индийского возрождения. Наиболее яркие региональные варианты ответа (Махараштра, Гуджарат, Тамилнанд), безусловно, заслуживают отдельного рассмотрения, однако для нас особенно важен бенгальский ответ, поскольку он наиболее явственно унаследовал основные черты и настроения секулярной мысли Запада. Бенгальский опыт открыл путь на Запад, прорубив своеобразное “окно в Европу” всему индийскому Востоку.

В экономической сфере ответ предполагал освоение новой капиталистической системы отношений и новой модели поведения личности как субъекта этих отношений. В ответ на политический компонент вызова предполагалось осваивать механизм действия демократических гражданских институтов для защиты своих социальных, а впоследствии и политических прав (особенно систему разделения властей). Социальный компонент ответа выразился в системе социально-религиозного реформаторства, в протесте против любых форм дискриминации и в освоении идеи личной свободы, достоинства и прав человека. Наконец, культурный компонент ответа проявился в осмыслении западного рационализма и науки, в распространении европейской системы образования, в началах критического анализа религий (индуизма, ислама и христианства) и в попытке создания общеиндийской культуры на универсальных духовных основаниях[19]. В Индии процессы взаимодействия Запада и Востока в интеллектуальной сфере включают в себя наиболее актуальные достижения политической мысли и политической практики, их отношение к эволюции политических институтов, правовых оснований и норм в области секулярного устроения государственной системы в преломлении поликонфессионального, этнически и лингвистически неоднородного, кастового, сложно структурированного индийского общества, в котором весомую роль играют традиционные социальные институты, ценности и нормы.

Таким образом, уже на этапе зарождения национально-освободительного движения в Индии сформировались все основные течения, направления и тенденции индийской социально-политической мысли, которые в дальнейшем будут только развиваться и усложняться. Несмотря на религиозный характер и формы

[19] Подробнее см., например, **Скороходова Т.Г.** Бенгальское Возрождение СПб. 2008. - С. 52-53.

осмысления индийскими интеллектуальными элитами основных цивилизационных вызовов, содержание ответа выходило далеко за рамки исключительно религиозного контекста. В итоге несомненным следствием европеизации наиболее активной части индийских элит стала идея заимствования концепции светского государственного устройства для Индии – идея секуляризма. Секулярная полемика в индийском обществе определяет сферу пересечения интересов большинства его представителей, и маркирует собой передний край научной, политической и общественной мысли Индии.

* * *

При подготовке данной работы были использованы исторические монографии[20], политические эссе[21] и социологические исследования индийского секуляризма, принадлежащие перу западных, индийских[22] и отечественных авторов[23]. Научно-исследовательский и общественный интерес к теме светской государственности в ее взаимоотношениях с религиозным, и шире – этнонациональным радикализмом, особенно в последние годы, быстро растет. В Индии это связано не в последнюю очередь с крайней сложностью и антиномичностью системы социально-политических институтов, где переплетены традиция и современность, жесткая кастовость и растущая социальная мобильность, диктуемая модернизационной парадигмой развития страны. Вместе с тем следует отметить, что уровень светского законодательства Индии в основных его элементах заметно превышает уровень социально-политической зрелости индийского гражданского общества. В национальном самосознании рядового индийца превалируют общинные начала, а общегражданская составляющая все еще находится в стадии становления, несмотря на двухсотлетнюю традицию самоидентификации.

Среди первых отечественных исследований, посвященных проблематике секуляризма в Индии, выделим публикацию[24] А.Д. Литмана от 1983 г. Вызывает интерес, что наряду с анализом особенностей индийского секуляризма уже в этой ранней работе российских индологов была отмечена тесная взаимосвязь этой темы с проблемой выбора идейных основ для построения индийской нации. Однако в дальнейшем эта найденная корреляция двух сюжетов выпала из поля зрения наших ученых. В том же сборнике, где помещена работа А.Д. Литмана, стоит отметить

---

[20]См., например, **Thapar R.** Communalism and History in India. // http://www.altindia.net/documentation/rtthpar.htm.

[21]См., например, весенний выпуск ежеквартального сборника, выпущенного «India International Centre» (http://www.iicdelhi.nic.in/) за 1995 г., объединившего под одной обложкой наиболее примечательные эссе, посвященные теме индийского секуляризма. Прямой и откровенный тон большинства работ, представленных в нем, создает контекст для вдумчивого анализа основных проблем светской государственности в Индии.

[22] Значительную часть работ, поднимающих проблемы, связанные с возрожденчеством (термин, закрепляющий собой мотивы религиозного возрождения в индусском национализме), составляют научные статьи таких видных индологов, как, например, Т. Рагхаван, И. Пракраш.

[23] Среди отечественных специалистов необходимо особо выделить работу А.Г. Бельского и Е.Б. Рашковского, включенную в книгу Е.Б. Рашковского «На оси времен» под заголовком «Индия и Россия: Фундаменталистский вызов», которая намечает пути анализа проблем секуляризма, фундаметализма, толерантности, которые составляют узловые вопросы монографии.

[24] **Литман А.Д.** Секуляризм в Индии: мировоззренческие аспекты / Религия и общественная жизнь в Индии. М., 1983. С. 3-61.

статью[25] К.З. Ашрафян, посвященную идеологии и практике коммунализма. Здесь внимание автора сфокусировано на деятельности РСС и идеологических началах «голвалкаризма»[26], позднее к этой теме обратился Б.И. Клюев[27]. Приблизительно к тому же периоду относятся ранние работы А.Г. Бельского[28], посвященные индусскому, мусульманскому, сикхскому коммунализму, а также деятельности организаций, выражающих интересы представителей перечисленных общин.

Среди основополагающих современных исследований по проблеме политического измерения секуляризма в Индии необходимо упомянуть объемный труд «Древо индуизма», подготовленный и изданный Институтом востоковедения РАН (ИВ), а в нем особо – раздел «Политический индуизм», написанный уже упоминавшимся Б.И. Клюевым[29]. Также нельзя обойти вниманием не менее фундаментальный труд ИВ РАН «Индия сегодня»[30], а также опубликованное в 2005 г. исследование индийской цивилизации, проведенное в ИМЭМО РАН[31].

Применительно к нашему исследованию особо хотелось бы отметить совместную публикацию А.Г. Бельского и Е.Б. Рашковского[32], которая намечает пути анализа проблем секуляризма, фундаментализма, толерантности и послужила своеобразной отправной точкой для подготовки данной книги. В русле развития идей этой работы много сделала для обоснования индийского секуляризма XIX в. Т.Г. Скороходова[33].

В индивидуальных и коллективных научных трудах последнего времени[34] довольно часто рассматривалась проблематика межобщинных конфликтов, где

---

[25] **Ашрафян К.З.** Некоторые аспекты идеологии и практики коммунализма / Указ. соч., С. 62-99.

[26] **М.С. Голвалкар** (1906 – 1973 гг.) – «гуруджи», в 1942-1973 гг. бессменный лидер РСС, а его работа «Bunch of Thoughts» («Связки мыслей»), своего рода библия РСС, до сих пор остается едва ли не самым важным идеологическим началом индусского коммунализма.

[27] См., например, его статью: **Клюев Б.И.** Идеология индусского возрожденчества / Общественная мысль Индии, прошлое и настоящее. М., 1989. С. 118-153.

[28] См., например, **Бельский А.Г.** Идеология и политика современного индусского коммунализма. М., 1984; **Он же.** Мусульманский коммунализм в Индии. М., 1988; **Он же.** Сикхский экстремизм: идеологические концепции и террористическая практика. М., 1987.

[29] **Клюев Б.И.** Политический индуизм / Древо индуизма. М., 1999. С. 452-470.

[30] Индия сегодня. Справочно-аналитическое издание. М., 2005.

[31] Индийская цивилизация в глобализирующемся мире. По материалам международной конференции. М., 2005. Основные участники: **Е.Ю.Ванина**, **Л.Б.Алаев**, **С.И Лунев**, **А.Г.Володин**, **Э.Н.Комаров**, **А.А.Празаускас**, **А.М. Самозванцев**, **Г.К.Широков**.

[32] **Рашковский Е.Б., Бельский А.Г.** Индия и Россия: Фундаменталистский вызов / **Рашковский Е.Б.** На оси времен. М., 1999. С. 175-195.

[33] См., например, **Скороходова Т.Г.** Бенгальское Возрождение: Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени. - СПб.: Петербургское востоковедение, 2008. – Гл.2., С. 234-264., **Скороходова Т.Г.** Развитие принципа надконфессионального единства в эпоху Бенгальского Возрождения // Исторические записки. Межвузовский сборник научных трудов. Вып. VI. Пенза, 2002.

[34] **Рыбаков Р.Б.** Религиозный фактор в социально-политическом развитии Индии (новое и новейшее время) и роль индусского коммунализма. М., 1991. **Лунев С.И.** Индия в глобализирующемся мире. М., 2003. С. 172-185. **Клюев Б.И.** Религия и конфликт в Индии. М., 2002. **Алаев Л.Б.** Политическая система и политическая культура Индии / Политические системы и политические культуры Востока. М., 2006. Он же. Индийские идентичности в условиях модернизации / Глобализация и поиски национальной идентичности в странах Востока. Учебное пособие. М., Он же. Индусско-мусульманский конфликт в Индии / Этносы и конфессии на Востоке: конфликты и взаимодействие. М., 2005. **Ванина Е.Ю.** Основные ценности и институты индийской цивилизации. /Препринт/. М., 2002. Она же. Человек, время, религия. // Вопросы истории. 1995. - № 3. **Кашин В.П.** Айодхья - мина замедленного действия // Азия и Африка сегодня. М., 2001. № 11. **Юрлов Ф.** Бхаратия Джаната партии - путь к власти // Азия и Африка сегодня. М., 2003. № 7, 8. **Бельский А.Г.**, **Фурман Д.Е.** Сикхи и индусы: религия, политика, терроризм. М., 1992. **Баранов С.А.** Сепаратизм в Индии. М., 2003.

затрагивался и политический аспект столкновения светского и религиозного мировоззрений. В лучших работах отечественные исследователи всегда умели связывать индийскую политику с предметным содержанием индуизма. Необходимо также отметить, что и в средствах массовой информации, в частности, в еженедельнике «НГ-Религия»[35], публикуются статьи и обзоры, которые дают интересные штрихи, дополняющие знакомую ученым картину индусской общинной жизни и проливающие новый свет на проблему светскости государства в Индии.

Среди индийских авторов первым, по крайней мере хронологически, стоит выделить профессора А.Б. Шаха[36], президента и основателя «Индийского секулярного общества» в Пуне (штат Махараштра). Он опубликовал цикл статей в индийских газетах, в которых предложил читателям свои соображения по вопросу секуляризма в Индии. Первые его статьи были написаны в форме «ответов мусульманскому другу» в дружелюбной и открытой манере, что сделало их в стране особенно популярными, а затем состоялась полемика А.Б. Шаха с гуру Шанкарачарья из Пури. Все эти материалы были собраны и опубликованы в 1968 г. под заголовком «Проблемы секуляризма» (*'Challenges to Secularism'*).

К числу фундаментальных индийских исследований также отнесится полновесный труд, посвященный *индусскому коммуналиизму* и принадлежащий перу выдающегося индийского историка Ромилы Тхапар[37], вписавшей это явление в хронику истории Индии. Значительную часть работ, поднимающих проблемы, связанные с возрожденчеством, составляют научные статьи таких видных индологов, как Т.К.А. Рагхаман[38], И. Пракаш[39]. Необходимо отметить, что – за исключением небольшого числа исследователей (А. Бетей, А.А. Инджинир, Д. Гупта

Белокреницкий В.Я. Глобализация и поиски путей национальной идентичности в Индии и странах Южной Азии / Глобализация и поиски национальной идентичности в странах Востока. Учебное пособие. М., 1999. **Серебряный С.Д.** Проблемы понимания индийской культуры. Дисс. докт. философ. наук. М., 2003. **Шаумян Т.Л.** Спор вокруг Кашмира // Южная Азия: конфликты и геополитика. М., 1999.

[35] **Бенси Дж.** Хиндутва в опасности! Смогут ли новые власти Индии ограничить проявления религиозного экстремизма // Независимая газета. 2004. 2 июня. **Плешов Ю.** Традиции гандизма продолжит сикх: Новый премьер-министр обещает разрядить напряженность между религиозными общинами // Независимая газета. 2004. 26 мая. **Плешов Ю.** Духовное одиночество: Когда Неру ушел со сцены, идеализм и величие покинули индийских политиков // Независимая газета. 2004. 1 декабря. **Кравцов Н.** Когда мифы оживают: Индийские боги разъезжают на колесницах по улицам г. Пури / Независимая газета. 2005. 5 октября. **Скосырев В.** По американско-израильскому образцу: Индия создает в Москве технологический центр // Независимая газета. 2005. 13 сентября. **Никитин Д.** Львы Золотого храма // Независимая газета. 2005. 10 августа. **Кашин В.** Огнепоклонники бьют тревогу // Независимая газета. 2005. 7 декабря. **Агравал П.** Индия: квоты для низших каст // La Monde diplommatique. Русское издание. 2007. №5. С. 3.

[36] **Шах А.Б.** (1920-1981 гг.) – видный представитель секулярного движения Индии. «Всеиндийское светское общество» – возглавляемая им неправительственная гражданская организация, ставящая целью популяризацию светских ценностей в индийском обществе. Среди индийских секуляристов А.Б. Шах, вероятно, единственный, кто уделял чрезвычайно много внимания исламу и проблемам индийцев-мусульман. А.Б. Шах был неутомимым борцом за ценности светского гуманизма, который он предпочитал называть секуляризмом.

[37] **Thapar Romila.** Communalism and History / www.altindia.net. Она же. Communalism and History in India. / www.mnet.fr. Ch.2. **Thapar R.** Imagined Religious Communities? Ancient History and the Modern Search for a Hindu Identity // Modern Asian Studies. 1989. Vol. 23(2). P. 215–225.

[38] **Raghavan T.C.A.** Origins And Development Of Hindu Mahasabha Ideology. // Econ & Polit Weekly, Bombay, 1983. Vol. 18. N15. P. 595-600.

[39] **Prakash I. A.** Review Of The History And Work Of The Hindu Mahasabha And Hindu Sanghatan Movement. New Delhi, 1952.

и С. Тамбиа[40]) – политологи и конфликтологи, занимающиеся Индией, до периода обострения межобщинного конфликтов начала 1990-х сосредотачивали свое основное внимание на разработке иных социально-политических проблем и конфликтов. Случилось так, что темы секуляризма, коммуналиама, фундаментализма и национализма в современной Индии они оставили на откуп преимущественно историкам, среди которых должны быть упомянуты А. Басу, П. Брасс, Д. Ладден, Т. Райчаудхури, С. Саркар[41]. В своих работах они особенно подробно рассмотрели комплекс структурных и материальных основ межобщинных конфликтов.

После обострения индусско-мусульманского конфликта в 1992 г. многие из перечисленных исследователей коммуналиама в Индии подверглись критике со стороны широкого круга социологов, которые указали на невозможность далее игнорировать нарастающие жестокость и насилие в общинной жизни современной Индии. Суровая критика т.н. *контекстуального анализа* межобщинных раздоров оказалась вполне аргументированной, но зашла слишком далеко в отрицании существенного вклада коллег-исследователей в прояснение сути коммуналиама в Индии. Например, Т.Н. Мадан ставит под сомнение обоснованность рассмотрения научным сообществом *структурных факторов*[42] как сколько-нибудь существенных для понимания сути межобщинных конфликтов. Все это потребовало новых подходов к изучению мотивов и причин радикализации межобщинной вражды и особенностей индийского секуляризма.

Критические высказывания Т.Н. Мадана являются своеобразным эхом заявлений другого индийского социолога А. Нанди – истинного мастера апологетики индуизма, опубликовавшего знаменитый «Антисекуляристский манифест», в котором он критикует тех, кто пытается отвести религии роль эпифеномена. Понимая всю важность узла проблем, связанных с концепциями секуляризации Индии, Т.Н. Мадан, А. Нанди и Вина Дас[43] сфокусировали основное внимание на исследовании феномена возрожденчества (*ревайвализма*), понимая его как

---

[40] **Beteille A.** Secularism and Intellectuals // Economic and Political Weekly. 1994. 5 March. P. 559–566. Он же. Race and Caste // The Hindu. 2001. 10 March. **Engineer A.A.** Communalism and Communal Violence in India. New Delhi, 1989. **Gupta D.** The Context of Ethnicity: Sikh Identity in a Comparative Perspective. N.Y., 1996. **Tambiah S.** Leveling Crowds: Ethnonationalist Conflict and Collective Violence in India. Berkeley, 1996.

[41] **Basu A.** Why Local Riots are not Simply Local. // Theory and Society. 1995. Vol. 24. P. 35–78. **Brass P.** Language, Religion and Politics in North India. Cambridge, 1974. **Ludden D.** Contesting the Nation: Religion, Community, and the Politics of Democracy in India. Philadelphia, 1996. **Raychaudhuri T.** Shadows of the Swastika: Historical Perspectives on the Politics of Hindu Communalism. // Modern Asian Studies. 2000. Vol. 34(2). P. 259–279. **Sarkar S.** Indian Nationalism and the Politics of Hindutva // Contesting the Nation. Philadelphia, 1996. P. 76–89.

[42] Под структурными здесь и далее следует понимать те факторы, которые оказывают существенное влияние, преимущественно в долгосрочной перспективе, могут способствовать возникновению конфликта или же его благополучному разрешению, однако они не определяют неизбежность конфликта. Они включают такие взаимосвязанные политические, социальные и экономические факторы, как плотность населения, уровень и распределение национального дохода, запасы природных ресурсов государства, структуру и этнический состав населения, конкретную историю межобщинного взаимодействия. Сторонники структурного подхода небезосновательно полагают, что некоторые модели социоэкономической организации общества могут способствовать обострению межгрупповых, клановых или в случае Индии – межобщинных конфликтов.

[43] **Madan T.N.** Secularism in its Place // Journal of Asian Studies. 1987. Vol. 46(4). P. 749. **Nandy A.** An Anti-Secularist Manifesto // Seminar. 1985. Vol. 314. P. 1-12. **Das V.** Differences and Division as Designs for Life // Contemporary Indian Tradition: Voices on Cultures, Nature and the Challenge of Change. Washington, 1989. P. 45-56.

возрождение фундаментализма в контексте общемировой, глобальной специфики этого явления. Они небезосновательно полагали, что при политологическом анализе общинных конфликтов роль религии должна быть рассмотрена самым пристальным образом и общемировая тенденция к росту социально-политического влияния религиозного фундаментализма заслуживает особого внимания. Наиболее значимыми здесь нам представляются исследования С.А. Арджманда[44], Т.Б. Хансена[45], а также М. Юргенсмейра[46] и Н. Кедди[47], которые проанализировали этот феномен со скрупулезной тщательностью именно в контексте современной ситуации, оценивая перспективы его развития.

Отдельной библиографической справки заслуживает тема секуляризма в ее социально-философском измерении. В зарубежной историографии наиболее весомый вклад в разработку теории секуляризации внесли Л. Фейербах, Э. Дюркгейм, Э. Трѐльч, К. Маркс, О. Конт, М. Вебер, К. Доббеларе, У. Джемс, Э. Уоллес, А.Дж. Тойнби, Х. Люббе, Х. Арендт, К. Шмитт, К. Левит, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж.П. Сартр, М. Элиаде, Х. Блюменберг и др. При этом анализ истории формирования понятия, центральные определения, его использование в теоретических социологических исследованиях отражены в работах У. Герберга, А. Шинера, К. Фенна, Д. Белла, Ю. Хабермаса. Различным концепциям секуляризации, социологической дискуссии о содержании секуляризма и о самом процессе секуляризации на Западе посвятили свои работы Т. Парсонса, Р. Белла, Т. Лукмана, П. Бергера, О`Ди, Р. Робертсона, Р. Уоллиса и С. Брюса. Эмпирические исследования новых религиозных движений и концепций секуляризации осуществлены Р. Старком и У. Баинбриджем, Б. Уилсоном и К. Фенном, Д. Мартином, М.С. Липсетом, М. Грили и Дж. Мелтоном.

Исследованию социально-политических аспектов в связи с процессом секуляризации уделяли пристальное внимание такие религиозные мыслителей XX в., как М. Бубер, Н.А. Бердяев, Р. Генон, Э. Мунье, Ж. Маритен, Г. Марсель, А.М. Унамуно, П.А. Сорокин, А. Швейцер, К. Ясперс, Г. Кюнг, А. Хаутепен. Социальная теория секуляризации разрабатывалась представителями самых разных направлений христианской философии прошлого века. В связи с этим можно назвать представителей «теологии кризиса» К. Барта, Р. Нибура, П. Тиллиха и теологии «смерти Бога» Т. Альтицера, П. Ван-Бурена, Г. Ваханяна, Х. Кокса и последователями неотомизма А. Барсом, Ж.-Э. Никола, П. Туане, Ж. Ладрьером.

В России социальная роль религии осмысливалась в контексте обсуждения специфики путей культурного, исторического, социального развития в сочинениях А.С. Хомякова, К.С. Аксакова, Н.Я. Данилевского, К.Н. Леонтьева, С.Н. Булгакова, С.Н. Трубецкого и др. Обоснование исторической правомерности секулярного мышления с позиций христианской веры дали в своих трудах В.С. Соловьев, А.В. Мень, Е.Б. Рашковский.

Политическая теория секуляризма ожидает своего более пристального исследования.

---

[44] **Arjomand S.A.** From Nationalism to Revolutionary Islam. L., 1984. **Arjomand S.A.** The Political Dimensions of Religion. N.Y., 1993.

[45] **Hansen T.B.** The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India. N.J., 1999.

[46] **Juergensmeyer M.** The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State. Berkeley, 1993.

[47] **Keddie N.** The New Religious Politics: Where, When, and Why do “Fundamentalisms” Appear? // Comparative Studies in Society and History. 1998. Vol. 40(4). P. 696–723.

ГЛАВА I

СЕКУЛЯРИЗМ, ФУНДАМЕНТАЛИЗМ И ТОЛЕРАНТНОСТЬ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ СОВРЕМЕННОЙ ИНДИИ

Секуляризмом, в самом общем смысле, может считаться принцип, убеждение или вера в то, что определенные сферы социальной жизни общества в целом не должны основываться на догмах той или иной религиозной доктрины, а институты власти должны быть законодательно отделены от религиозных институтов. В таком виде понятие секуляризма сформировалось в европейской традиции политической мысли и практики. Секулярные тенденции в политической динамике преобладали по всему миру вплоть до наступления последней четверти XX в. – от исламской революции в Иране (1979), которая может считаться переломной точкой в истории распространения и развития идей политического секуляризма в мире, вплоть до последних секулярных волнений в Турции (2007), граждане которой всерьез обеспокоены сохранением наследия кемалисткой революции в свете нарастания тенденций «ползучей» исламизации страны[48]*. Не секрет, что такие государства, как Пакистан (в 1947 г.) или Бангладеш (в 1971 г.) изначально после обретения независимости приняли светские, секулярные Конституции, однако постепенно отошли от этих принципов секуляризма. В 1956 г. Пакистан объявил себя Исламской Республикой, а в июне 1988 г. президент Бангладеш Хоссейн Эршад принятием восьмой поправки к Конституции определил ислам как государственную религию. Однако в последнее время прослеживается и иная угроза секулярным преобразованиям в сфере политической жизни Южной Азии: наблюдается активизация и нарастание процессов зрозии и размывание границ самого понятия секуляризма. Одним из показательных примеров этой тенденции является секулярный дискурс Индии.*

[48] С 20-х годов прошлого века Турция и Иран обрели секулярные Конституции.

§ 1. Секуляризм.

1.1. Понятие секуляризма и его теоретические основания.

Несмотря на важность, теоретическую и практическую значимость проблемы секуляризма, можно констатировать отсутствие на данный момент разработанной теории политического секуляризма[49]. Секуляризм скорее представляет собой политическую практику, лишь отчасти опирающиеся на доктринальные суждения, нежели разработанную политологическую теорию. Одной из важнейших причин секуляризации может служить общее настроение ослабления значения религии в социальной и политической жизни западного общества в целом. Со всей отчетливостью подобные тенденции проявились к середине XIX в., когда десакрализация систем собственности и власти стала одной из наиболее характерных черт модернизации. Наметившееся еще в XVI в. разделение религиозной и светской сторон общественно-политической жизни стало неоспоримым принципом политического обустройства либерального государства и обрело название секуляризма. Сам термин «секуляризм», разумеется, не является индийским изобретением. Его основа и исток – в западном либерально-демократическом принципе отделения христианской церкви от государства.

Глагол *«seculariser»* впервые был использован в 1646 г. французскими авторами в связи с проблемой Вестфальского мира и означал процесс перехода земель, находившихся под контролем Церкви, в собственность государства. Данное слово призвано было обозначать лишь этот конкретный акт и никак не подразумевало передачу духовных или идеологических полномочий светским властям. Но весьма скоро в Европе секуляризм начинает утверждаться как принцип решения всех общественно-политических задач, становится знаком настроенности социума решать проблемы земной жизни, не испрашивая на то у церкви легитимации для своих действий.

Вероятно, отправной точкой в размышлениях об идее секуляризма может служить статья в Оксфордском словаре современного английского языка (OED Vol.IX 1978). В ней секуляризм определяется как этическая доктрина, согласно которой мораль должна исходить из ценности благополучия и благоденствия человечества в нынешней жизни, отстраняясь от любых соображений, связанных с верой в Бога. Интересно, что словарь далее ссылается на Джорджа Холиока[50] автора «Истории кооперативного движения»[51] (2 т., 1875-1877), который там впервые, в 1846 г., ввел

---

[49] Проблема, отчасти, заключается и в крайней перегруженности самих понятий: '*секуляризм'*, '*секулярный'*, '*секуляризация'*.

[50] Джордж Якоб Холиока (George Jacob Holyoake, 1817-1906), британский политического деятель и автор «Истории кооперативного движения» (2 тт., 1875-1877) См. **Holyoake G.J.** English Secularism: A Confession of Belief. – London: Austin & Co., 1896. – P. 60.

[51] Надо полагать, этот человек, питавший утопические надежды на коренное улучшение материального положения рабочего класса посредством повсеместного создания кооперативов, остался бы известен лишь узкому кругу исследователей, а его книга лишь ценным материалом по истории кооперативного движения в Англии, если бы в 1851 г. он не основал совместно с Чарльзом Брэдло (Charles Bradlaugh) Центральное секулярное общество (ЦСО). Примечательно, что Национальное секулярное общество (НСО – Национальное секулярное общество. I-net address – URL: http://www.secularism.org.uk/charlesbradlaugh.html/), как именуется теперь ЦСО, почитает своими основателями Дж. Брэдло и Ч. Холиока, чьи наследованные им принципы также не претерпели до сих пор существенных изменений. Разве что в них включен пункт о противодействии религиозному экстремизму.

в оборот это слово как научный термин, хотя сам «исповедовал секуляризм как веру». Дж. Я. Холиок, определил «секуляризм» как «способ суждения, не касающийся вопросов веры, в решении насущных проблем опирающейся на опыт этой жизни». Исходя из такого понимания прилагательное *«секулярный»* можно было бы перевести как умонастроение или образ мыслей «устремленный на проблемы этого мира» в противоположность *«религиозному»* – взгляду, предполагающему «связь с миром духовным» и отчасти повторяя дихотомию сакрального и профанного.

Секуляризм как идея во многом наследует идеалы гуманизма и стремится к максимальному развитию физической, моральной и интеллектуальной природы человека, полагая это не только насущной необходимостью, но и неотъемлемой обязанностью любого человека. Изначально это понятие звучало нейтрально и напрямую не ассоциировалось ни с атеизмом, ни с верой, что и побудило его заимствовать, но, по Ч. Брэдло, методы и способы совершенствования человеческой природы должны быть в первую очередь направлены на улучшение материальной основы человеческого существования. Сам Брэдло стремился к осуществлению этого идеала *через коллективное политическое действие,* чему призваны были способствовать всевозможные объединения рабочих, в частности профсоюзы, а также следование принципам, которые диктует нам разум, способный облагородить природу человека, опирающегося на него[52].

Важно представлять себе контекст, в котором на практике начала реализоваться идея политического секуляризма. Основные общие принципы «Секулярного общества» (СО) и ключевые постулаты доктрины, объединяющие его членов, в том виде, как они были сформулированы в 1851 г., продиктованы необходимостью направлять усилия человечества исключительно на текущие проблемы этого мира в связи с трудностью выживания его как вида *(Homo sapiens)*. Принципы СО следующие: 1) наука как путеводная нить человечества; 2) мораль – явление светское, а не религиозное по происхождению; 3) опора на *ratio* как единственный авторитет; 4) свобода мысли и слова. По мысли основателей СО, следуя этим принципам, человечество сможет сосредоточить свои усилия на реальных, а не мнимых трудностях и избавиться от бремени иррациональных устремлений.

Вместе с тем понятие светскости в такой трактовке мало чем отличалось от атеизма и употреблялось Дж. Холиоком, по его собственному признанию, во избежание прямых обвинений в атеизме, чреватого в то время судебными преследованиями. В работе «Искушение верой» *(“The Trial of Theism”),* опубликованной 1858 г., Дж. Холиок признает, что термин «секуляризм» он использовал главным образом для придания респектабельности дискредитированному атеизму[53]. Так начиналась фаза институционализации политического секуляризма в Западной Европе.

---

[52] **Holyoake G.J.** The Principles of Secularism. – London: Austin & Co., 1871. – P. 17.

[53] Позднее, в марте 1870 г. Дж. Холиока и Чарльз Брэдло вновь обсуждали проблему различия между атеизмом и секуляризмом. Основным критерием их различения для Дж. Холиока послужил «принцип устремленности секуляризма на решение проблем этого мира без какого-либо оспаривания существования сомнения в существовании мира иного». Брэдло же по существу отождествлял секуляризм с атеизмом. Дискуссия велась вокруг того, достаточно ли просто игнорировать Бога или необходимо его до конца отвергнуть. Эта незначительная разница во взглядах между ними не повлияла на их общее убеждение, что секуляризация потребует полного отделения Церкви от государства и отмену всех льгот, предоставленных религиозным организациям и т.п.

Какие же идеи послужили побудительным мотивом этого процесса, и из чего слагался секуляристский вызов религиозному мышлению средневековья? Попытаемся кратко суммировать точки зрения политической и социально-философской теории, а также подходы к проблеме секуляризации и таким образом определить самую ее суть. Детальный анализ всех течений мысли, связанных с религией и секуляризмом, выходит за рамки нашей темы[54], достаточно лишь обозначить некоторые положения, без которых невозможно рассмотрение проблемы дальнейшей трансформации светского государства, как на Западе, так и на Востоке. Наиболее продуктивно, как представляется, будет подчеркнуть общие черты, определить *основные подходы по проблеме секуляризации в рамках социально-политических теорий,* где существуют, как минимум, семь основных подходов.

К представителям **первого подхода**, необходимо отнести довольно широкую группу мыслителей[55], идеи которых объединяет принцип так называемой *структурной дифференциации* политических систем, или их *секуляризованности*, выделенный авторами в качестве критерия развитости политической культуры в обществе. Разумеется, в таком виде он был сформулирован значительно позднее Г. Алмондом и Д. Пауэллом, и рассматривается в современной политологии как один из возможных способов типологизации социально-политических систем по принципу развитости политической культуры. В теории Г. Алмонда и Д. Пауэлла выделены три таких типа. I.) В *примитивной политической системе* преобладает «приходская культура», отсутствуют секулярные тенденции, наблюдается минимум структурной дифференциации. II.) *Традиционные системы* характеризуются слабой дифференциацией политических структур, неразвитостью секулярных настроений и всеобщей *культурой подчинения*. Подчиняясь власти, человек в ответ ожидает от системы доступности определенного «минимального» набора благ и социальных гарантий. III.) *Современные системы* являются максимально дифференцированными в структурном плане, в них функционирует *культура политического участия*, когда человек ориентирован на активную роль в политической жизни общества. Такие системы могут быть демократическими, где доминируют автономные подсистемы и *культура участия*, и умеренно авторитарными, в которых имеют место управление подсистемами/вертикалями, и смешанная *культура подчинение-участие*. В свою очередь, авторитарные системы могут постепенно трансформироваться в радикально-тоталитарные, консервативно-тоталитарные, консервативно-авторитарные и авторитарно-модернизирующиеся. В последнем случае секулярная культура, как правило, становится преобладающей.

---

[54] См., например: **Tschannen O.** Les théories de la sécularisation. – Genève: Droz, 1992.

[55] Здесь следует упомянуть такие имена, как Анри де Сен-Симон (1760-1825), Огюст Конт (1798-1857), Герберт Спенсер (1820-1903) и Эмиль Дюркгейм (1858-1917). Теория социально-политической эволюции, неразрывно связанная с набиравшей темп секуляризацией общества, возникла во Франции, сотрясавшейся с 1789 г. социальными и политическими волнениями. Революции и контрреволюции сменяли друг друга. Политические заговоры постоянно угрожали новыми переворотами. Одним из тех, кого волновала нестабильность французского общества, и кто пытался создать концепцию секуляризации общества, был Анри Сен-Симон. Он исследовал отношения в современном ему обществе и попытался создать теорию, объясняющую возникновение социального хаоса. Постепенно он пришел к мысли, что старые институты, такие как церковь и монархия, больше не в состоянии эффективно управлять жизнью людей, а в новом обществе еще не успели развиться новые действующие политические институты. Эта идея была подхвачена бывшим секретарем Сен-Симона Огюстом Контом, который развил ее дальше. Англичанин Герберт Спенсер, применяя теорию Дарвина о естественном отборе, считал, что по мере развития общества возрастает его сложность и дифференциация внутри мира политического.

Мотив структурной дифференциации политических институтов, по мнению этой группы мыслителей, оказывается неразрывно связан с секуляризованностью социума и его *политической культуры*[56] в целом. По мере развития в обществе секулярных тенденций изначальное соединение светской и сакральной власти в руках монарха постепенно распадается. После накопления некой критической массы в одних руках, социальная власть все более рассредоточивается по разнообразным социально-политическим институтам, что, в свою очередь, служит побудительным мотивом дальнейшей модернизации общества. Несмотря на множество различий в теориях творцов данного подхода в социополитической науке, они были едины в том, что любое человеческое сообщество проходит единые стадии социальной и культурной эволюции. Оно идет от более простых форм социально-политического устройства к более сложным, а по мере развития общества охранительная и скрепляющая функции религии ослабевают, а религиозные институты сменяются институтами гражданской светской власти, которые все более дифференцируются и легитимируют новые формы общественного уклада.

Второй подход к проблеме политического секуляризма генетически родственен первому, но более радикален. Его особенности – особая ставка на *эмпиризм* и *вера в научное «позитивное» знание как в панацею*, способную не только сплотить, но и спасти человечество. Религию и философию, согласно этой теории, постепенно заменит наука, поскольку человечество отыщет в опыте и разуме опору более надежную. Подобные мысли были свойственны как французским энциклопедистам, так и шотландским просветителям[57], но окончательное развитее получили в творчестве Огюста Конта и Герберта Спенсера. Такой подход содействовал формированию в западном обществе двух позиций: церкви с ее традициями под покровительством более или менее ограниченной власти монарха, и нарождающегося светского общества, уже во многом секуляризованного. Уже упомянутые нами основатели британского СО Дж. Холиок и Чарльз Брэдло находились под сильным влиянием именно этого направления секулярной мысли. Исследовательница институционализации секуляризма в Англии Сьюзан Бадд[58] полагает, что секулярные организации подобные СО никогда не были особенно крупными или чрезмерно влиятельными, однако их идеи обрели прочное место в умах обывателей. Другими словами, идеи секуляризма довольно рано прочно обрели свое место в западных обществах, где стали ассоциироваться со свободомыслием и новыми социальными идеями в широком смысле, а зачастую с атеизмом и анархизмом.

Третий подход к секуляризации общественной жизни и мира политического был выработан как взгляд изнутри христианской религии. Причинами его появления можно считать *внутреннюю динамику,* реакцию самой религии, и в первую очередь,

---

[56] **Beckford J.A.** Social Theory and Religion. – Cambridge: University Press, 2003. – P. 35-36.

[57] **Дэвид Юм** (1711-1776) с его верой в человеческий разум – мыслитель, символизирующий собой этот подход. Веру в чудеса, религиозные догмы, впрочем, как и любые человеческие поступки, совершенные вне логики и «рацио», Юм объяснял аффектом или нежеланием взглянуть в лицо реальности. Религия, по его мнению, возникла не из разумных оснований, а как компенсация житейской нужды и бессилия. Чудеса и мистицизм он считал следствиями естественного воздействия, пока еще не вполне изученного. Особо следует отметить, что в своей «Естественной истории религий» (1757) Юм характеризует монотеистические религии как ассоциирующиеся с нетерпимостью к меньшинствам и фанатизмом. Он стремится к тому, чтобы в полной мере были оценены опыт и разум, чтобы их не подчиняли вере. Области разума и веры должны быть разграничены.

[58] **Budd S.** Varieties of unbelief: Atheists and agnostics in English society (1850-1960). – London, 1977.

– протестантизма, возникшую на вызовы Нового времени. Набиравшие силу процессы секуляризации стали оборачиваться анархией в моральной, правовой, а порой и политической сферах. Реформация способствовала, хотя и непреднамеренно, этому процессу. Она поставила под вопрос авторитарно-патриархальную традицию и легитимность существующей власти в целом. Анархия моральных норм дополнилась культом себялюбия, этического и правового релятивизма. Первым ответом на подобные вызовы стала философия Иммануила Канта, фигура которого является во многом противоречивой в истории секуляризации[59].

В дальнейшем углубленное изучение истории религий, появление экзегетики, исторической лингвистики и, особенно, приход компаративистики и либеральной теологии выявили взаимодействие комплексов материальных и культурных факторов, с помощью которых объяснялись те или иные установления религиозных доктрин. Религия *демифологизирует* (Р.Бультман) библейские повествования, делая их приемлемыми для критического мышления образованного человека.

Здесь, в первую очередь, необходимо назвать имена Макса Вебера и Эрнста Трельча[60]. Они связали вопрос притягательности религии с явлением «консервации религиозной энергетики». В нем они находили причину религиозного воодушевления и энтузиазма, со временем претерпевших институционализацию. Так, например, Э. Трельч вводит понятие «религиозная энтропия» и связывает ее с возникновением и судьбой либерального протестантизма, особенно, его социальной этики. Уже тогда указывая на угрозы нигилизма, атеизма и, что особенно интересно, только возникшего ревайвализма[61]. В случае М. Вебера следует особо подчеркнуть его отказ от идеи тотального доминирования *ratio* и установку на отыскание границ и взаимосвязей между религиозными и рациональными установлениями, которые и сегодня определяют предметную область политического секуляризма. Эта дилемма тесно связана с тем, что М. Вебер называл потребностью в «теодицеях»[62]. Позднейшими исследователями этого направления отмечается *десакрализация* восприятия человеком окружающего его мира и дальнейшая *рационализация мышления*, опора на веру, разум, логику, науку – каждую в своих сферах приложения (О'Ди). З. Бауман и Э. Гидденс на основании данного такого подхода к интерпретации секуляризма, выделяют три социально-политических аспекта секуляризации: *членство, наличие общественного влияния и религиозность*.

Четвертый подход к секулярному мышлению имеет исток в активно формировавшейся *либеральной системе ценностей* социально-экономического и политического порядка и права. Этому способствовало развитие учения о

---

[59] Вместе с тем важно, что И. Кант, как истинный христианин, предупреждает, что осуществление морально-должного во всей своей полноте, на земле, невозможно, т.о. секулярный проект, согласно мысли Канта, изначально обречен. См., например, **Соловьев Э.Ю.** И.Кант: этический ответ на вызов эпохи секуляризации. – М., 2006.

[60] В своем фундаментальном труде "Социальное учение христианских церквей и групп" (1912) Эрнст Трельч представил социологию христианской религии, а Макс Вебер в трудах по социологии религии дал специальное социологическое описание таких различных религий, как конфуцианство, индуизм и иудаизм, рассматривающих эти религии с научно-рационалистических, секулярных позиций.

[61] См., например монографию: **Seguy J.** Christianisme et société. – Paris: Editions du Cerf, 1980.

[62] **Теодицея** (греч. theos -Бог и dike -справедливость, право, букв. - богооправдание) - религиозно-философское учение, цель которой сводится к оправданию представлений о Боге как абсолютном добре, сняв с него ответственность за наличие зла в мире. Понятие Т. введено Лейбницем, посвятившем "оправданию Бога" трактат "Опыт теодицеи о благости Бога, свободе человека и происхождении зла" (1710). Лейбниц утверждал, что поскольку мир сотворен премудрым Богом, то он совершенен, является "лучшим из возможных миров", в котором все, включая и зло - "к лучшему".

естественном праве (Ж. Боден, Г. Гроций), которое привело к автономии морали основанной на внутреннем убеждении. Окончательное развитие данное направление секулярной мысли получит в философии экзистенциализма XX в. У Жана Поля Сартра оно принимает вид философской максимы утверждающей, что если Бога не существует, люди не имеют более моральных оправданий.

Однако уже к началу XVIII в. религия перестала являться необходимым условием порядка, права и обычаев в обществе, а становится частным делом каждого. Выросла целая литература, проповедовавшая терпимость к инаковерующим, отстаивавшая правомерность требований отделения церкви от государства и утверждавшая, что каждый человек имеет право сам определять свою религию. Систему цементирует идея о слабости религиозных институтов и установлений применительно к жизни индивидуума в новых, более либеральных условиях модернизирующейся Европы. Еще Джон Локк (1632–1704) в конце XVII в. предвидел нарастание процессов атомизации в западном обществе, ослабление скреп религиозной общинности, и, в то же время, усиление потребности в защите естественных прав человека, свободного выбора формы политического устройства и религии. Иными словами *естественное право и общественный договор* приходит на смену *сакрализации власти.* Поэтому религиозную толерантность, неотъемлемую спутницу секулярности, Дж. Локк считал едва ли не важнейшим условием успешного созидания здания будущего либерализма.

Данные предпосылки обусловили появление гипотезы о возможности существования *секулярного общества*. Ее сформулировал Пьер Бейль (1647-1706). Пытаясь обосновать автономность морали, он поставил вопрос: абсолютно ли необходима для сохранения общества религия? Считая религиозный фанатизм причиной политической нестабильности, Бейль полагал, что из атеистических семейств могло бы образоваться многочисленное общество с принципами, достаточными для сохранения устойчивости мира и благоденствия общества. Однако впоследствии оказалось, что секуляризация поставила вопросы, ответ на которые не является столь очевидным. Обнаружились проблемы, противоречия, с которыми сопряжен процесс секуляризации, и неоднозначность его последствий. Несколько позднее в работе «Основания политической экономии» (1844) Джон Стюарт Милль (1806–1873) высказал суждение, что государство не имеет никаких прав налагать на индивидуума религиозные обязанности и должно оставаться нейтральным по отношению ко всем религиям в данном обществе. В частности Дж.С. Милль полагал неприемлемым преподавание религий в государственных школах и таким образом впервые были затронуты социально-практические аспекты секуляризации общества.

Пятый подход к секуляризации был сформирован марксизмом, который указал на прежде не выявленные отношения религии и общества. Для нас продуктивно рассмотреть марксизм с двух точек зрения. Во-первых, – марксизм как социально-политическое учение, уходящее корнями в гегельянство, в своих истоках базирующееся на своеобразной комбинации рационального мышления и христианства. Идеализм Гегеля в «перевернутом» марксизмом виде был формально отброшен, однако в действительности скорее переработан и усвоен[63]. Произошла невольная подмена тезиса о разворачивании абсолютной идеи идеей

[63] В отличие от И. Канта, Г.В.Ф. Гегель все же пытается умозрительно осуществить морально-должное, как свершившееся, а К. Маркс и В.И. Ленин пытаются реализовать идеал морально-должного внутри политико-экономической теории и/или реальной политики. См., **Плютто П.А.** Концепция аутентичного мифа и анализ социокультурных иллюзий. - М., 2009.

развития форм социально-политической и, главным образом, экономической стадиальности. Во-вторых, непосредственно религия рассматривалась как болеутолитель, необходимый на фазе построения капиталистических отношений наркотик, который окажется невостребованным в условиях нового, коммунистического общества. Хотя изначально марксизм не включал в себя идеи секуляризации в узком смысле, его практическое воплощение в XX в. привело к почти предельной и вульгарной секуляризации общества и резкому сокращению влияния религии, как в публичной, так и частной его сферах.

Фрейдизм и психоанализ выступают в качестве **шестого подхода**. Зигмунд Фрейд попытался выявить глубинные психологические и социополитические корни религиозности. Он стремился объяснить присутствие религии в культуре и социальности травмами, полученными в наследство современным человечеством в своем «детстве». Основная заслуга Фрейда, на наш взгляд, состоит том, что он работал с индивидуальным *бессознательным* каждого человека в отдельности, и его теоретические изыскания складывались из реальных единиц психоаналитической практики. Обращаясь к индивидуальному бессознательному через сознание пациента, З. Фрейд выявил основные причины возникновения невротических расстройств современного человека – травмы, нанесенные «культурой» в целом и религией как социальным институтом в частности. Насколько значим его вклад в секуляризацию? Например, насколько удовлетворительны его гипотезы в исследовании истоков и мотивов возникновения религиозности? Для многих они прозвучали малоубедительно, однако не следует недооценить влияния фрейдизма как философского направления на развитие западной мысли и его опосредованное влияние на общественно-политическую секуляризацию в XX в.

Автором **седьмого подхода** и продуктивного взгляда на процесс секуляризации уже с позиции опыта западных обществ конца XX – начала XXI вв., является Юрген Хабермас (р. 1929) и его идея *постсекулярного общества.* Им представлена одна из последних по времени (после И. Канта, И.Ф. Гегеля, К. Маркса, О. Конта, М. Вебера, К. Маннхейма и Франкфуртской школы) попыток рациональной оценки духовной и политической ситуации в современном западном обществе, на примере концепции постсекулярного общества, а также поднят вопрос о легитимности и границах применения понятия *постсекуляризация* на Востоке.

Переход к постсекулярной эпохе, по Хабермасу, трудно локализовать во времени, как грань между модерном и постмодерном в социокультурной истории Запада. Однако эти два понятия тесно связаны и пытаются прояснить суть и временные рамки одного и того же исторического перелома. Постмодерн рассматривает религию не как институт, претендующий на легитимацию межчеловческих взаимоотношений, но заметил и оценил важность свободы выражения религиозных чувств и убеждений, и тем самым обозначил в европейской культурной истории начало постсекулярной эпохи. Как о начале этого процесса, скорее всего, нужно говорить о последней четверти XX в., которая и стала временем перехода в новое качество, ясно обозначившееся к началу нынешнего столетия.

Необходимость ревизии подходов к секуляризму и смены парадигмы стала очевидна, актуализировавшись после 11 сентября 2001 г. Оценку роли религии в современном мире и своеобразный разбор собственных ранних ошибок, осуществил Ю. Хабермас. Он поставил вопрос: что требует от граждан демократического конституционного государства (как верующих, так и неверующих) продолжающаяся в постсекулярных обществах дальнейшая секуляризация, предлагая, таким образом, признать начало новой постсекулярной эпохи и научиться вырабатывать

нестандартные ответы на аксиологические вызовы нового времени. В рамках своей доктрины Ю. Хабермас потребовал от светского общества нового качества понимания и приятия религиозных убеждений, которые есть не реликты прошлого, но представляют собой «когнитивный вызов», брошенный обществу. Все эти идеи впервые прозвучали во Франкфурте-на-Майне в публичной лекции «Вера и знание» 14 октября 2001 г.

В своем письме «Постсекулярное общество - что это?», адресованном "Российской философской газете" за №4 (18), апрель 2008 Ю. Хабермас уточняет, что только общество, пребывавшее когда-то в состоянии секулярного может быть названо затем *постсекулярным*. Так что этот термин, по его мнению, может непосредственно относиться лишь к высокоразвитым европейским обществам. Вместе с тем тезис о существовании прямой зависимости между степенью модернизации общества и его секуляризацией, многие годы считавшийся бесспорным, находит среди социологов все меньше приверженцев.

Данный тезис, полагает Ю. Хабермас, опирался на три, казалось бы, очевидных положения: Во-первых, научно-технический прогресс способствует формированию и развитию антропоцентрического понимания взаимосвязей в мире, поддающихся причинно-следственному объяснению, а значит, лишенному мистического ореола некоего волшебства (вспомним веберовское «расколдовывание мира» - прим. автора). Информационно-технезированное и фрагментированное сознание современного человека плохо совместимо с любой целостной картиной восприятием мира, и прежде всего теоцентрическим или метафизическим его пониманием. Во-вторых, по мере нарастания процесса функциональной дифференциации общественных подсистем церковь и религиозные общины постепенно утрачивают влияние на такие важнейшие гражданские и социальные институты, как право, политика, культура, воспитание, образование, общественная благотворительность и наука. В таких условиях деятельность церкви и общин сводится к присущей им функции ответственности за сакральные ценности. Отправление религиозных культов все больше становится частным делом, а церковь и религиозные общины постепенно утрачивают свое социальное значение. В-третьих, в результате развития общества от аграрного к индустриальному и постиндустриальному поднялся средний уровень общего благосостояния граждан и значительно возросли социальные гарантии государства. Наряду с этим, с сокращением степени риска для жизни и растущим чувством уверенности в безопасности собственного существования многие люди утрачивают необходимость в религии как магической практике, сулящей им шанс совладать с непонятными и неподвластными человеку неожиданностями и невзгодами. (Заметим в скобках, что Хабермас умалчивает здесь об иных возросших рисках для физической и психологической безопасности граждан в современном государстве, связанных, например, с угрозами глобального терроризма и возрастанием роли силовых и карательных факторов в политической практике государства, новых пандемий или «шоком будущего» Э. Тоффлера.)

Интересно мнение Ю. Хабермаса по еще двум актуальным для данного исследования проблемам. Он замечает, что достаточно часто тлеющие конфликты, имеющие совершенно иную, мирскую подоплеку, разгораются только с облачением их в религиозные одежды. Яркие иллюстрации тому в современной политике – десекуляризация ближневосточного конфликта, политическая активность индусских этнонационалистических организаций, непрекращающийся приграничный конфликт между Индией и Пакистаном или мобилизация религиозных правых сил в США в ходе войны в Ираке и Афганистане.

По поводу концепта толерантности Ю. Хабермас ссылается на одну из выдающихся голландских писательниц – Маргрит де Моор: «Слово ‘толерантность’ обычно произносят на одном дыхании со словом ‘уважение’, но в основе нашей толерантности, уходящей своими корнями в XVI-XVII вв., не заложено ни малейшей капли уважения. Наоборот, мы ненавидели другую религию, католики и кальвинисты не пользовались в глазах друг друга и тенью уважения. А наша Восьмидесятилетняя война была не только восстанием против Испании, но и кровавым джихадом ортодоксальных кальвинистов против католицизма». Перед лицом необходимости установления спокойствия и порядка государственная власть, хоть и оставаясь переплетенной с господствующей в стране религией, всегда была вынуждена действовать мировоззренчески нейтрально, и именно в этом, по мнению Ю. Хабермаса, заключена вся концепция толерантности. Власть вынуждена обезоружить конфликтующие стороны, изобретая пути и формы для обеспечения сосуществования враждующих конфессий в состоянии «худого мира» и осуществлять неусыпный контроль за этим зыбким внешним спокойствием. Только так противоборствующие субкультуры могут устроить свою жизнь и выжить в социуме, сохраняя неустойчивый *modus vivendi,* но оставаясь при этом по сути чуждыми друг другу.

В развитие идеи толерантности Ю. Хабермаса важно добавить, что в каждом практическом случае ее применения следует проводить четкую границу между позитивной религиозной свободой, то есть правом на собственное вероисповедание и отправление культа, и негативной свободой, правом оставаться незатронутым религиозной практикой других конфессий. Сегодня понятие толерантности активно переосмысливается внутри западной культуры, его породившей. В связи с определенным идейным поражением концепции мультикультурализма в Европе завоевывает все большую популярность идея *активного плюрализма.* Суть ее заключается в более открытой публичной демонстрации своей религиозной, расовой и национальной принадлежности и отказе от игнорирования или нивелирования перечисленных различий. С одной стороны, новые подходы должны включать представление о ценности и достоинстве другого, не похожего на тебя человека, с другой – должны быть определены и какие-то правила самозащиты от злоупотреблений, исходящих от этого самого другого.

Попытаемся кратко суммировать взгляды на секуляризм, выработанные внутри цивилизации Запада. Очевидно, что фокус в секулярном мироощущении смещен на «материальный» мир, за пределы духовной ткани бытия, однако, это не всегда означает отрицание религиозности. Все дело в приоритетах и акцентах. В силу своего происхождения «светская философия» – это, прежде всего, гуманизм и отпочковавшиеся от него направления политической и социогуманитарной мысли вплоть до этики Ф. Ницше, политического марксизма, и психоаналитического подхода З. Фрейда. На наш взгляд, секуляризм в современном понимании этого слова уже имеет мало общего с атеизмом и агностицизмом, из которого он некогда возник, теперь это – сложное, составное понятие, современная смысловая основа которого восходит к ключевым положениям «философии подозрения», к пониманию означенности этого мира самим человеком. Библейская притча о придании имен человеком всем живым существам (Бытие, 2.19) указывает именно на это. Мир как бы и существует без человека и помимо конкретного человека, но именно человек привносит в мир означенность, смыслы, и обитает он в мире этих значений. Если он это ясно осознает, то посредством такого понимания может изменять себя и влиять на окружающую его реальность, в том числе, и политическую. С другой стороны,

отдавая себе отчет, что это *его* значения, человек может быть толерантен с миром значений других людей, а не проявлять терпимость, которая семантически близка к терпению, сопряженному с неудовольствием и досадой. Теперь остановимся поочередно на анализе концептов секуляризма, фундаментализма и толерантности применительно к ситуации в Индии.

1.2. Индийское лицо секуляризма. (Различные подходы к пониманию секуляризма в современной Индии.)

Переходя к собственно индийской проблематике необходимо указать, прежде всего, на одну из важнейших проблем, с которой столкнулось молодое индийское государство сразу после обретения независимости в 1947 г. – взаимодействие-противостояние многочисленных религиозных общин Индии, определяемое как коммунализм. Ее острота, прежде всего, обусловлена непрекращающимися кровопролитными столкновениями двух наиболее многочисленных и влиятельных общин Индии – индусской и мусульманской. Несмотря на то, что трудности выстраивания взаимоотношений между религиозными общинами страны имеют глубокие исторические корни, а не возникли внезапно с формальным получением Индией статуса независимого государства, эта узловая проблема теснейшим образом связана с вступлением в силу в 1950 г. секулярной Конституции. С тех пор вокруг концептуальных основ секуляризма и тесно связанных с ними понятием толерантности в Индии вот уже более 60 лет не утихают дебаты.

Исключительное положение принципа секуляризма в политической системе Индии во многом определено особыми обстоятельствами, которые сложились в Индии после Второй мировой войны в результате распада мировой колониальной системы и обретения страной независимости. Напомню, что население Индии представлено 500 народами и племенами, говорящими на 1652 языках и диалектах. Помимо индусской общины (827 млн. человек, 82,6% населения) существуют общины мусульман (138 млн., 12,2%), христиан (24 млн., 2,34%), сикхов (19 млн., 1,94%), буддистов (7,9 млн., 1,1%), джайнов (4.2 млн., 0,76%), а также парсов, иудеев, анимистов и других – порядка 6,7 млн. человек[64]. С первых дней достижения страной суверенитета для Индии остается характерна ситуация непрекращающейся полемики вокруг различных идеологических концепций, всевозможных мнений и точек зрения относительно понятий секуляризма, фундаментализма и толерантности, которыми во многом определяются внутренняя политика, положение и статус государства а, главное, взаимоотношения ее многочисленных этнонациональных религиозных общин, варно-кастовых, лингвистических, племенных общностей и иных социальных групп. На первый взгляд, несколько особняком стоит вопрос о роли фундаменталистских тенденций в индусском и мусульманском коммунализме Индии. Однако без глубокого понимания и раскрытия роли религиозных предпосылок этого взаимодействия и одновременно противостояния невозможно всерьез анализировать секуляристский дискурс Индии. Вместе с тем, понятия *секуляризма, фундаментализма* и *толерантности* зачастую служат ключами к пониманию не только индийской, но и глобальной действительности.

[64] Статистика приводится по данным агенства Благовест-Инфо: www.blagovest-info.ru, (перепись 2002 года).

В Индии термин *секуляризм* маркирует собой целый комплекс узловых проблем. Поэтому нам необходимо особо указать на центральное место, которое занимает это понятие в политических дебатах в стране. Этот факт политической жизни страны прекрасно сформулировал С. Рушди: «секуляризм для Индии – не просто характерная черта политической системы, но вопрос ее выживания»[65]. В академической среде, в Парламенте и на форумах политических партий, на страницах газет и в интернет-блогах постоянно ведутся споры и не смолкают дискуссии вокруг понятия секуляризма. При этом вполне обычной является практика, когда участники дебатов вкладывают в понятие секулярности совершенно различный, а иногда прямо противоположный или взаимоисключающий смысл, и где оценки рассматриваемых ими политических прецедентов часто расходятся диаметрально. Для понимания сути этой полемики и выявления смыслов, вкладываемых ее участниками в понятие ‘секуляризм’ применительно к индийским реалиям следует проследить историю становления индийского секуляризма в его противостоянии наиболее мощной идеологии индусского национализма – *хиндутве,* и попытаться разобраться в причинах, которые привели к значительному падению градуса секулярности в современной Индии.

На этом пути нас ожидает ряд трудностей. Прежде всего отметим, что понятие секуляризма, упомянутое в Конституции Индии единственный раз (в 42-й поправке), до сих пор нигде не определено законодателями. Хотя невозможно отрицать, что сам текст Конституции насквозь проникнут духом секуляризма, тем не менее, в большинстве случаев вместо тщательно проработанной теории, годной для проведения анализа, мы имеем лишь идею секуляризма, состоящую из многих вариативных норм и правил, направленных на законодательное определение отношений между областями религии и политики в целом. Большинство положений законодательства Индии не содержат строгих дефиниций, что неявно декларируют самоочевидность понятия секуляризма. Подобная юридическая неформализуемость понятия секуляризма в условиях Индии может служить важной характеристикой индийского секулярного дискурса сама по себе. Однако для исследователя семантическая расплывчатость базовых определений скорее является *симптомом сгущения* и *смещения* этих понятий, (согласно терминологии З. Фрейда – прим. автора) там, где особенно требуется четкость юридических дефиниций. Поэтому подробному разбору положений индийской Конституции и истории создания, внесения и утверждения некоторых поправок, дефиниций и уточнений к ней, связанных с понятием секуляризма, мы в свое время уделим пристальное внимание.

Помимо затруднений, вызванных объективными причинами, существует и ряд специфических препятствий. Истоки проблемы – в нехарактерности жесткой дихотомии сакрального и профанного в сознании и быту рядового индийца, и эта проблема, по-видимому, актуальна для этой страны, как никакой другой в мире. Религиозность для народа Индии до сих пор остается тем способом проживания жизни, которого в той или иной мере стараются придерживаться подавляющее большинство индийцев. Она укоренена в индийском сознании глубже, нежели любой «стиль жизни», который только может вообразить себе современный европеец. Поэтому за рамками политической и правовой сфер остается множество вопросов и положений, горячо обсуждавшихся именно в контексте секулярного дискурса Индии.

Положение секуляризма в стране двояко. С одной стороны, понимание секуляризма как принципа государственной политики, утверждающий свободу и

[65] **Rushdie S.** In Good Faith // The Independent. – London, 1990. – February 4.

достоинство верующих и неверующих людей при формальном равенстве их личных прав, закреплено Конституцией Индии. С другой стороны, как мы убедимся ниже, из-за размытости самого понятия в мировосприятии рядового индийца, секуляризм может пониматься здесь весьма широко. И все же нельзя утверждать, что создатели индийской Конституции не отдавали себе отчета в сложности полного неформального разделения сфер политики и религии в их стране. Вот как видел проблему укоренения секуляризма на индийской почве наиболее последовательный приверженец западной секулярной модели, первый премьер-министр независимой Индии Дж. Неру: «Если религия, или скорее то, что называют религией в Индии, будет продолжать смешиваться со всей остальной социально-политической жизнью, отделение религии от политики будет непростым делом; по сути, оно будет означать отделение жизни от себя самой»[66]. Законодатели вполне осознавали те трудности, с которыми столкнется рациональная, европейско-американская идея секулярной демократии в Индии, но равно и необходимость успешного решения этой задачи. Отчасти правовая, но в большей степени практическая неразрешенность проблемы секуляризма в ее политическом измерении, как и предвидел Неру, привели к смешению традиционных религиозно-общинных институтов и институтов новой гражданской государственности Индии.

Всеобъемлющее исследование индийской светской государственности на основе Конституции Индии, ее социальных и культурных детерминант, было осуществлено проф. Д. Е. Смитом в фундаментальном исследовании «Индия как секулярное государство»[67]. Именно ему принадлежит заслуга первооткрывателя. Вопреки общепринятому мнению Д.Е. Смит не утверждает, что Индия является светским государством, он предпочитает говорить об «ограниченном секуляризме» *('qualified-secularism')*. Сам вопрос о секуляризме в Индии наталкивает на размышления о преломлении этого понятия в условиях современной Индии и его неоднозначном «ограниченном характере» в индийском контексте, несмотря на светский и демократический характер Конституции этой страны.

На странице 40 своей книги он разместил впоследствии ставшие знаменитыми таблицы сравнительного анализа трех религиозных доктрин – индуизма, ислама и буддизма. Целью подобного исследования было выяснить, насколько каждая из этих религий «благоприятна», адаптивна к светскому характеру государства. Из пяти факторов четыре оказались благоприятными в случае индуизма и буддизма, однако для ислама – четыре критерия из пяти были негативны. Таким образом, шансы секуляризовать исламскую общину в индийском государстве, по мнению Д. Е. Смита, минимальны. Однако в этой работе от внимания исследователя практически ускользнул возрождающийся *индусский* коммунализм, не учтена и возможность будущего всплеска именно националистических проиндусских сил. Так что его заключительный вердикт, что секуляризм в Индии имеет вполне безоблачное будущее, может быть поставлен под сомнение, а сам секуляризм расценен как имеющий огромный потенциал для развития.

Несколько более поздний труд – сборник эссе «Секуляризм в Индии», композиционно построенных в форме дружеской полемики был издан «Международной ассоциацией за культурную свободу» под редакцией профессора В.К. Синха в 1963-1964 гг. Читателей этого сборника, вероятно, более всего привлекла дискуссия на его страницах, развернувшаяся между сторонником «классического» европейского понимания секуляризма Д.Е. Смитом и двумя его

[66] **Nehru J.** Selected Works of Jawaharlal Nehru. Orient Longman. – 1972. – Vol 3. – P. 233.
[67] **Smith D.E.** India as a Secular State. – Princeton: Oxford University Press, 1963.

коллегами по академическому сообществу М. Галантером из Чикагского университета, и Дж. Т. Флинтом из университета Нью-Йорка[68] пытающимися учесть индийскую специфику. Для нее, например, характерно, что практически любой индиец причисляет себя к секуляристам. Сторонники хиндутвы настаивают на том, что именно они являются «истинными секуляристами», в то время как конгрессисты – это лишь «псевдосекуляристы» одновременно ущемляющие интересы индусского большинства и пытающиеся снискать его расположение при этом, по сути, оставаясь индуистами в политике.

Практически сразу вслед за принятием Конституции Индии на общественно-политической сцене Индии начались жаркие дебаты о том, каким видится секуляризм гражданам нового государства и наряду с этим представителям разных ее общин. Выделим несколько работ современных индийских авторов, чьи исследования политического секуляризма в Индии пользуются наибольшим влиянием, формируя суждения значительного числа индийцев по этому вопросу. Прежде изложим позиции несколько индийских авторов секулярного направления мысли.

Примерно в это же время, когда Д. Е. Смита работал над книгой «Индия как секулярное государство» из-под пера индийского исследователя Веда Пракаша Лутера *(Ved Prakash Luthera)* из Делийского Университета вышло исследование, посвященное анализу индийской секулярной модели. Оно было опубликовано под похожим названием «Концепция секулярного государства в Индии» *('The Concept of the Secular State in India')*. В предисловии к этому изданию Лутер напишет, что к моменту выхода работы Д. Е. Смита его рукопись находилась уже в издательстве. Таким образом, практически одновременно на Западе и в Индии выходят два первых академических исследования по вопросу секуляризма в Индии, авторы которых, впрочем, придерживаются полярных точек зрения по данному вопросу. Также к пионерным работам на эту тему следует отнести также материалы семинара «Секуляризм: практика применения, его влияние на права и жизнь в Индии» *('Secularism: Its Implications For Law and Life In India')*, организованного в ноябре 1965 г. Индийским институтом права[69]. В издание были включены доклады, представленные на семинаре, а также вступительная речь Верховного судьи Индии А.К. Саркара.

Одним из первых публично заговорил о «секуляризме по-индийски» А. Б. Шах[70], президент и основатель «Индийского секулярного общества» в Пуне (штат Махараштра). Он опубликовал цикл статей в индийских газетах, где предложил читателям свои соображения по вопросу секуляризма в Индии. Первые статьи были написаны в форме «ответов мусульманскому другу» в дружелюбной и открытой манере. Затем состоялась знао преимуществу светской. Ее целью является вполне

---

[68] Подробнее об этой полемики см. **Jahagirdar J.R.A.** Secularism in India. International Humanist and Ethical Union (The world union of Humanist organizations), http://www.iheu.org/node/298 .

[69] Институт до сих пор успешно функционирует и довольно широкую имеет сеть филиалов. Подробнее см. The Indian Law Institute, New Delhi: http://www.ilidelhi.org/e–learn.htm.

[70] **А.Б. Шах** (1920-1981) – видный представитель секулярного движения Индии. «Всеиндийское светское общество», им возглавляемое, (http://www.iheu.org/) – неправительственная гражданская организация, ставящая целью – защиту светских ценностей в индийском обществе. Среди индийских секуляристов А.Б. Шах, вероятно, единственный, кто уделял чрезвычайно много внимания исламу и проблемам индийцев-мусульман. По мнению, Фингера Хертса *(Finngeir Hiorth)*, выдающегося норвежского философа, исследователя феномена секуляризма, А.Б. Шах был «неутомимым борцом за ценности «светского гуманизма», который он сам предпочитал называть секуляризмом.

законное с[71]ремление человека к счастью (не стоит его отождествлять с поиском удовольствий) – в семейной жизни, в о[72]разовании, в искусстве, в музыке, в сохранении и поддержании своего здоровья. Особенно это касается сферы социальной и политической. Там, где в обществе нормой является разномыслие, особенно необходимо создание светского государства. Утверждение: «Мы все секуляристы!», – констатирует Р. Бхаргава, – в Индии можно услышать и из уст крайне правого религиозного активиста РСС, представителя коммунистической партии Индии или одного из лидеров в руководстве страны», а понятие «секуляризация» означает разные вещи для разных людей. Одним из этих значений является «Сарва дхарма самабхав», что можно перевести как требование «равного внимания ко всем религиям» или равноудаленности религий от власти.

Совершенно с иных позиций подходит к проблематике секуляризма известный индийский социолог и культуролог Т.Н. Мадан – автор множества актуальных книг и статей по этой теме, среди которых важно указать на сборник его эссе «Секуляризм и его место в Индии». Суть взглядов Т.Н. Мадана незамысловата и сводится к тому, что он рассматривает секуляризм как позднехристианскую, если не пост-христианскую идею, которая неприменима к автохтонной индийской религиозной культуре. Основной мотив, по которому религию пытаются исключить из сферы политики, полагает Т.Н. Мадан – ее иррационализм. Далее он утверждает, что в сложившихся условиях секуляризм как принцип устроения жизни в Южной Азии невозможно реализовать на практике как в целом, так и в качестве основы для действий государства, ни сейчас, ни в обозримом будущем. Учитывая интенции, заложенные в основных религиях Южной Азии, Мадан не сомневается, что «поиск элементов соответствующих светской политической системе в культурной традиции этого региона – бесплодное занятие, ибо не ими, но идеологией наиболее жесткой оппозиции ей пропитана вся культура Индии, и она всячески противится внедрению секуляризма».

В качестве примеров он приводит мусульманское сопротивление унификации гражданского кодекса, семейного законодательства, т.н. «случай Шах Бано», кампанию агитации БДП «хиндутвавади», повлекшую за собой уничтожение мечети Бабура, сикхский сепаратизм, приведший к столкновением сикхов и индуистов в Пенджабе. Сюда же он относит и сотни безвинных жертв в результате «бомбинг-терроризма» сикхов. «…Все те нега[73]ивные явления, которые мы наблюдаем воочию, – заявляет Мадан, – есть лишь итог маргинализации религиозной веры, есть то, к чему приводит политика секуляризации, которая провоцирует расцвет

---

[71] Эта книга заслуживала гораздо более пристального внимания читателей, чем то, которым она, по-видимому, пользовалась, поскольку в ней полемически ярко и академически выдержанно обсуждались предрассудки и предубеждения двух наиболее влиятельных общин Индии по отношению друг к другу (индусской и мусульманской) и идеи секуляризма. Полное имя автора: **Джагат Гуру Шанкарачарья Мадхусудан Тиртха Свами** – один из самых почитаемых в современной Индии подвижников, настоятель монастыря Шанкарачарья Матх в г. Пури.

[72] **Shah A.B.** Chanllenges to Secularism. – Bombay: Nachiketa Publications, 1966.

[73] В ряду наиболее важных звеньев анализа секуляризма в Индии – рассмотрение ее Конституции, вступившей в силу в 1950 г. Она логично является одной из отправных точек исследования и вместе с тем источником первостепенного значения. Исходя из ее истории и содержания можно установить степень соответствия (или несоответствия) политической практики этой страны ее «официальному бренду» как самой большой светской демократии в мире. Примечательно, что термин «секуляризм» отсутствовал в индийском Основном законе вплоть до 1976 г., когда была принята 46-я поправка. Правда, как было упомянуть выше, в тексте Конституции (статья 25.2b) было использовано прилагательное «секулярный», но оно не имело сопутствующих разъяснений и комментариев – даже на базе истолкования соответствующих прецедентов в политической практики.

подобных проявлений извращенной религиозности. Фундаментализм, возрожденчество и религиозный экстремизм невозможны в традиционном обществе». Все это, по его мнению, – плоды секуляризации в повседневной политической жизни Индии. Т.Н. Мадан отвергает секуляризм как современную западную идею, которая неуместна, непригодна внутансляции религиозных мероприятий, сериалов сугубо религиозной направленности, молитв и вероучительных и апологетических выступлений на государственных каналах. Исследования вспышек межобщинного насилия показали, что они часто совпадали по времени с трансляциями религиозных церемоний или сериалов на религиозные сюжеты, где нередко звучат нападки и обвинения или даже призывы к насильственным действиям в отношении неправоверных и тем провоцируют столкновения. Об этом в частности пишет выдающийся индийский историк Ромила Тхапар[74], труды которой принадлежат к золотому фонду исследований секуляризма и индусского коммунализма и более поздние научные статьи видных индийских ученых[75].

Другой автор, выступающий за секулярные основы государственного устройства Индии, – Маулана Валидуддин Хан, либеральный мусульманский ученый, который сфокусировал внимание на проблеме противостояния идеологии светского государства и хиндутвы. Рассмотрим его работу «Необходим позитивный взгляд»[76] в издании «Мусульмане Индии» (1999 г.). Ее автор подробно проанализировал труды В.Д. Саваркара[77] и очень точно определил идеологические истоки хиндутвы в «идеалистическом восприятии индусской нации». Он провел также ее четкую границу с современной политической доктриной хиндутвы, утилизированной Л.К. Адвани[78] и его партией БДП в ее манифесте 1998 г.[79] под именем *«хиндутвавада»* в целях политической мобилизации индусов. М.В. Хан обвинил активистов Сангх в том, что они пытаются монополизировать право на национализм и патриотизм в Индии. «Пришло время, – писал М.В. Хан, – когда мусульмане также обязаны пересмотреть свой образ мышления. Они должны понять, что единственная альтернатива дальнейшей «индуизации» государства – это активное включение мусульман Индии в политический процесс на секулярных основаниях»[80]. Его основная мысль заключается в раскрытии необходимости научить индусов и мусульман взаимодействиию на всех уровнях. Только тогда, – по его мнению, – появится надежда на то, что напряженность и конфронтация в их взаимоотношениях станет ослабевать. Только при налаживании межобщинного взаимодействия и диалога перспектива мирного сосуществования различных общин Индии может стать реальной. Важно отметить, что М.В. Хан здесь не одинок и

---

[74] **Thapar R.** Communalism and History // www.altindia.net или **Thapar R.** Communalism and History in India // www.mnet.fr – Ch. II.

[75] См., например, в сборнике: Hindu Nationalism: A Reader / Jaffrelot C. (ed.) – Princeton University Press. – 2007. – p. 282-297. **Pandey G.** Routine violence: nations, fragments, histories - Stanford University Press. – Stanford – 2006.

[76] **Khan M.W.** Indian Muslims: the Need for a Positive Outlook. – Goodword Books, 1999.

[77] Необходимо отметить, что в творчестве ранних идеологов коммунализма миф крови (этнонационализм) трудно отделим от мифа нации, да и позднее примордиальные и этнонациональные установки доминировали в идеологии хиндутвы.

[78] **Лал Кришна Адвани** (род. 1927) – президент БДП, заместитель премьер-министра Индии до 2004 г., лидер оппозиции в «Лок Сабхе» 14-го созыва.

[79] Текст манифеста БДП от 1998 г., под заголовком «Манифест хиндутвы» можно найти по адресу: http://www.indianexpress.com/res/web/pIe/ie/daily/19980204/03550394.html

[80] См. подрробнее: **Khan M.W.** Indian Muslims: the Need for a Positive Outlook. – Goodword Books, 1999. – P.138.

совсем не редки случаи, когда мусульманские ученые и учителя, в их числе такие мыслители, как Рафик Захария[81] и Асгхара Али Инджинир[82] утверждают, что ислам, основанный на священном Коране и хадисах, – секулярен или по крайней мере не враждебен ему и способен вписаться в мир, построенный на принципах секуляризма.

Обратим внимание еще на одно заметное исследование из сборника «Секуляризм: для чего?» (*'What is Secularism For?'*), опубликованное в виде эссе видным индийским политологом, профессором Делийского университета Раджив Бхаргавой[83] под названием «Секуляризм и его критика», обсуждает вопрос о необходимости включения идеи секуляризма в центр государственной системы любого современного государства и анализирует мнения индийских и западных исследователей. Автор пытается разобрать аргументацию «за» и «против» разделения религии и государства, рассматривая вопрос весьма широко. По мнению Р. Бхаргавы, религиозные и политические институты должны быть отделены друг от друга по четырем причинам. Во-первых, каждый из них обладает абсолютными властными полномочиями в своей сфере и претендует на максимальную, безоговорочную лояльность. Во-вторых, принцип секуляризма должен гарантировать, что никакие заслуги перед одним из этих институтов не дают прав на особые привилегии в рамках другого института. В-третьих, разделение необходимо и для сдерживания политического и религиозного абсолютизма самой власти и недопущения концентрации властных прерогатив в руках единственного монструозного института власти. И, наконец, в-четвертых, светский характер власти делает жизнь и ее ценности максимально транспарентными (доступными, открытыми и прозрачными).

Не разделяя прямолинейно атеистическую точку зрения Р. Бхаргавы о том, что «религия есть лишь хранилище всевозможных суеверий и лжи, в то время, как жизнь без иллюзий тождественна жизни без религии», можно согласиться с другой его позицией. При выработке и принятии политических решений необходимо опираться на прозрачные принципы логики, научное знание и опыт, а не на идеалы религиозной этики, не говоря уже о противоречивых догматах многочисленных религиозных доктрин. Это безусловный аргумент в пользу того, что религия и политика должны быть разделены.

Другие два практических аргумента также весьма актуальны. По крайней мере, в поликонфессиональном обществе на государство не могут быть возложены функции, которые связаны с религиозными делами и зависят от вероисповедания или религиозных предпочтений гражданина. Государство, в конце концов, является механизмом принуждения, тогда как в вопросах веры и свободы совести принуждения быть не должно.

В заключение Р. Бхаргава приводит в подтверждение своей аргументации высказывание Чарльза Тейлора: светская жизнь делится на два компонента: продуктивный (воспроизводство материальных ценностей) и репродуктивный

---

[81] Подробное обоснование такого подхода можно найти по адресу: http://www.webmunism.com/webmune/Rafiq_Zakaria.

[82] **Асгхара Али Инджинир** (Asghar Ali Engineer) – один из наиболее видных либеральных мыслителей в современной исламской теологии. Несколько его работ, в том числе посвященные осмыслению религиозной толерантности и светской демократии в Индии, можно найти: http://andromeda.rutgers.edu/~rtavakol/engineer/.

[83] **Раджив Бхаргава** (род. 1954 г.) – один из наиболее видных исследователей политического секуляризма в Индии. См. **Bhargava R.** Secularism and Its Critics. – Oxford India Paperbacks, 2005.

(воспроизводство самой жизни), и в этом состоит решающее отличие от жизни, проведенной в стремлении к абсолютным идеалам[84].

Обычная жизнь в современном мире является жизнью по преимуществу светской. Ее целью является вполне законное стремление человека к счастью (не стоит его отождествлять с поиском удовольствий) – в семейной жизни, в образовании, в искусстве, в музыке, в сохранении и поддержании своего здоровья. Особенно это касается сферы социальной и политической. Там, где в обществе нормой является разномыслие, особенно необходимо создание светского государства. Утверждение: «Мы все секуляристы!», – констатирует Р. Бхаргава, – в Индии можно услышать и из уст крайне правого религиозного активиста РСС, представителя коммунистической партии Индии или одного из лидеров в руководстве страны», а понятие «секуляризация» означает разные вещи для разных людей. Одним из этих значений является «Сарва дхарма самабхав», что можно перевести как требование «равного внимания ко всем религиям» или равноудаленности религий от власти.

Совершенно с иных позиций подходит к проблематике секуляризма известный индийский социолог и культуролог Т.Н. Мадан – автор множества актуальных книг и статей по этой теме, среди которых важно указать на сборник его эссе «Секуляризм и его место в Индии»[85]. Суть взглядов Т.Н. Мадана незамысловата и сводится к тому, что он рассматривает секуляризм как позднехристианскую, если не пост-христианскую идею, которая неприменима к автохтонной индийской религиозной культуре. Основной мотив, по которому религию пытаются исключить из сферы политики, полагает Т.Н. Мадан – ее иррационализм. Далее он утверждает, что в сложившихся условиях секуляризм как принцип устроения жизни в Южной Азии невозможно реализовать на практике как в целом, так и в качестве основы для действий государства, ни сейчас, ни в обозримом будущем. Учитывая интенции, заложенные в основных религиях Южной Азии, Мадан не сомневается, что «поиск элементов соответствующих светской политической системе в культурной традиции этого региона – бесплодное занятие, ибо не ими, но идеологией наиболее жесткой оппозиции ей пропитана вся культура Индии, и она всячески противится внедрению секуляризма»[86].

В качестве примеров он приводит мусульманское сопротивление унификации гражданского кодекса, семейного законодательства, т.н. «случай Шах Бано»[87], кампанию агитации БДП «хиндутвавади», повлекшую за собой уничтожение мечети Бабура, сикхский сепаратизм, приведший к столкновением сикхов и индуистов в Пенджабе. Сюда же он относит и сотни безвинных жертв в результате «бомбинг-терроризма» сикхов. «…Все те негативные явления, которые мы наблюдаем воочию, – заявляет Мадан, – есть лишь итог маргинализации религиозной веры, есть то, к чему приводит политика секуляризации, которая провоцирует расцвет подобных проявлений извращенной религиозности. Фундаментализм, возрожденчество и религиозный экстремизм невозможны в традиционном обществе». Все это, по его

---

[84] **Чарльз Тейлор** (род. 1931) – известный канадский политический философ, лауреат престижной Темплтонской премии, исследующий конфликт религии и секуляризма. Он является автором боле десятка монографий, последняя из которых только недавно вышла из печати: **Taylor Ch.** A Secular Age – Harvard University Press, 2007.

[85] **Madan T.N.** Secularism in Its Place // The Journal of Asian Studies. – 1987. – Vol. 46. – № 4. Nov. – P. 747-759.

[86] Ibid. – P. 748.

[87] Подробнее см. «Главу I»: §2.1. «Политическое положение мусульман Индии».

мнению[88], – плоды секуляризации в повседневной политической жизни Индии. Т.Н. Мадан отвергает секуляризм как современную западную идею, которая неуместна, непригодна внутри для религиозно-общинной культуры Индии, и настаивает на неприменимости форм современного секуляризма к культурному контексту современной Индии.

В том же идейном ключе, но более последовательным и показательным нам представляется мнение другого индийского исследователя секуляризма – Ахиза Нанди, автора знаменитого «Антисекуляристского манифеста» и целого ряда других работ на эту же тему[89]. Особого внимания заслуживает его публикация «Политика секуляризма и возрождение веротерпимости»[90]. Через все это исследование красной нитью проходит тезис о культурном и ментальном несовпадении секулярных оснований западного общества и религиозных основ индийской социальной иерархии, несовпадении границ их частной и публичных сфер. Из его работы можно сделать однозначный вывод: светский проект в Индии провалился, он был ошибкой, и нет смысла продолжать хранить ему верность.

Подобные взгляды весьма уязвимы с точки зрения западной системы ценностей и западной ментальности в целом, но в глазах человека Востока они такими не выглядят, и он с трудом воспринимает их прямолинейную критику. Преломленная сквозь призму индийского видения собственной общественно-политической ситуации, подобная критика не попадает в цель. Разумеется, непредвзятому исследователю можно и нужно говорить о том, что концепцию секуляризма нельзя отбрасывать лишь потому, что она возникла на Западе, поскольку вместе с ней придется отринуть и всю современную цивилизацию Запада – от науки, медицины и информационных технологий, которые сегодня составляют предмет гордости индийцев, – до спорта и кинематографа, достижения индийцев в которых не вызывают сомнений.

Структурные факторы, способствующие межобщинным конфликтам, сознательно не берутся в расчет антисекуляристами, и причину возникновения коммунальных конфликтов они усматривают в процессах секуляризации. Упоминавшийся выше Т.Н. Мадан определяет секуляризм как «дар христианства», полагая, что он имеет смысл для обществ, основанных преимущественно на идеалах протестантской этики, и, вероятно, просто не работает в архаико-религиозных социумах, наподобие индийского, поскольку «традиция индуизма в отличие от христианства не предполагает дуалистического взгляда на природу светской власти»[91]. Вина Дас в поисках разрешения проблемы межобщинных конфликтов приходит к заключению об «ином взгляде на мораль», базирующемся на «осмыслении теорий *пурушартхи*[92] и *варнадхармы*»[93], подводя читателя к

---

[88] См. подробнее **Madan T.N.** Secularism in Its Place // The Journal of Asian Studies. – 1987. – Vol. 46. – No. 4 Nov. – P. 755-756.

[89] **Nandy A.** An Anti-Secularist Manifesto. // The Romance of the State and the Fate of Dissent in the Tropics. – New Delhi: Oxford University Press, 2003. **Nandy A.** A Report on the Present State of the Health of Gods and Goddesses South Asia. – Time Warps. New Delhi: Permanent Black, 2003.

[90] **Nandy A.** The politics of secularism and the Recovery of Religious Tolerance. – New Delhi: Permanent Black, 2001.

[91] **Madan T.N.** Secularism and the Intellectuals // Economic and Political Weekly. – 1994. –№30 April. – P. 1095-1096.

[92] **Пурушартхи** (от санскр. *Пуруша* – первочеловек) – одно из ключевых понятий индуизма, подходит к описанию жизни индивида как комплексу четырех начал: дхарма (понимаемая как этика), артха (волевое усилие), кама (удовольствие), мокша (освобождение).

«критическому переосмыслению монотеистических традиций христианства и ислама применительно к Индии»[94]. Эта позицию, очевидно, созвучна теории «столкновения цивилизаций», выдвинутой С. Хантигтоном[95], однако у Вины Дас она имеет более размытые очертания.

Критика сложившихся подходов к анализу Индии как светского государства отчетливо звучит в работах более поздних этапов в развитии секулярной полемики. Они были подвергнуты подробному анализу целым рядом ученых, в их числе – Дж. Алам[96], З. Бабер[97], А. Басу[98], А. Бетей[99], П. Брасс[100], С. Саркар[101], А. Сен[102], П. Упадхайя[103], А. Ванаик[104], поставившие своей целью поиск альтернативных путей к пониманию данной проблемы. Большинство этих авторов исходят из того факта, что дискурс вокруг проблем, связанных с индо-мусульманскими или индо-сикхскими межобщинными взаимоотношениями, давно и жестко определен сложившимся кругом представлений и понятий. Такая позиция акцентирует идею различия религиозных по сути доктрин, порождающих и питающих коммунальные тяжбы. Тезис о том, что одни религиозные доктрины противостоят другим, довольно привлекателен теоретически, однако на практике зачастую оказывается весьма сомнительным. В любом случае такая позиция, как якобы способная полностью определить суть межобщинного противостояния, не должна получить завышенную оценку. Разумеется, альтернативные мнения, которые будут изложены далее, также не являются окончательными и открыты для критики со стороны политологов и представителей иных социогуманитарных дисциплин[105].

---

[93] **Варнадхарма** – понятие индуизма, тесно связанное с пурушартхи. Из жертвоприношения (путем расчленения) первочеловека (Пуруши) возникла варнадхарма, система четырех варн: брахманы – из уст, кшатрии – из рук, вайшьи – из туловища, шудры – из ног или ступней.

[94] **Das V.** Differences and Division as Designs for Life // Contemporary Indian Tradition: Voices on Cultures, Nature and the Challenge of Change / Carla Borden (ed.) – Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1989. – P. 49-52.

[95] **Huntington S.** The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. – New York: Simon and Schuster, 1996.

[96] **Alam J.** Tradition in India Under Interpretive Stress: Interrogating its Claims // Thesis Eleven. – 1994. – Vol. 39.
– P. 19-38.

[97] **Baber Z.** After Ayodhya: Politics, Religion and the Emerging Culture of Academic Anti-Secularism. // Dialectical Anthropology. – 1996. – Vol. 21(3). – P. 317-343. **Baber Z.** Communal Conflict and the Nostalgic Imagination in India // Journal of Contemporary Asia. – 1998. – Vol. 1. – P. 27-44.

[98] **Basu A.** Why Local Riots are not Simply Local // Theory and Society. – 1995. – Vol. 24. – P. 35-78.

[99] **Beteille A.** Secularism and Intellectuals // Economic and Political Weekly. – 1994. – 5 March – P. 559-566.

[100] **Brass P.** Secularism out of its Place // Contributions to Indian Sociology. – 1998 – Vol. 32(2). – P. 485-505.

[101] **Sarkar S.** Indian Nationalism and the Politics of Hindutva // Contesting the Nation. / David Ludden (ed.) – Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996. – P. 76-89.

[102] **Sen A.** Secularism and its Discontents // /Unravelling the Nation: Sectarian Conflict and India's Secular Identity. / Basu K. Subramaniam S. (ed.) – New Delhi: Penguin, 1996.

[103] **Upadhyaya P.** The Politics of Indian Secularism // Modern Asian Studies. – 1992. – Vol. 26(4). – P. 815-854.

[104] **Vanaik A.** The Furies of Indian Communalism: Religion, Modernity and Secularization. – New York: Verso, 1997.

[105] Чрезвычайно сильная дифференциация социума, анклавность модернизации и наличие в обществе миллионов неимущего и малограмотного, постепенно маргинализирующегося, выпавшего из традиционных социальных скреп населения, зачастую образует т.н. протестный электорат, который в подавляющем своем большинстве, и составляет наиболее радикально настроенную базу для сотен массовых коммуналистких организаций, – вероятно, представляют собой самые насущные проблемы Индии.

Книга Г.Дж. Якобсона[106] посвящена тому, каким именно образом религиозные свободы могут быть гарантированы в обществе, религиозный уклад которого насквозь пронизал всю повседневную жизнь его членов. Возможно ли подходить с западными мерками к анализу и оценке индийского феномена светской государственности вне его социального и политического измерения? Опыт Индии, где религиозная жизнь теснейшим образом вплетена в социально-политический контекст, интересен с точки зрения как политической теории, так и правоприменительной прецедентной практики. В ней парадоксальным образом соседствуют светские законодательные основы и религиозные, традиционные скрепы социальной структуры поликонфессионального общинного устройства. (В первую очередь, за счет системы «варно-джатного патернализма»[107], особой соцальной иерархии индуизма, а также иных традиционных практик внутри и вне индуизма.)

Идеалы гражданского общества, права человека и гражданские свободы в том виде, в котором они возникли в рамках западной цивилизации, были абсолютно неизвестны Индии. Можно ли только поэтому отвергать их? США были очень религиозным обществом, когда была воздвигнута разделительная стена между политикой и религией. Католическая церковь была практически отделена от французского общества, которое, тем не менее, также остается весьма религиозным. Турция, далеко продвинувшаяся по пути модернизации, – оплот исламского мира. Однако все эти страны признали презумпцию светскости как основы их государственного устройства.

Маловероятно, чтобы социально-политические революции, подобные тем, что произошли во Франции, будут возможны в Индии; навязывание секуляризма «сверху», как это было сделано в Турции, является нежелательным и неэффективным для Индии, для нее неприемлем (да и невозможен) чей-то диктат. Если светское государство необходимо в такой поликонфессиональной стране, как Индия, то его можно сохранить и усовершенствовать только при соблюдении и, возможно, некотором уточнении формулировок Конституции, закрепляющей отделение религии от государства во всех сферах общественно-политической жизни. Важной и новой являлась сама постановка вопроса о возможности построения светского государства в условиях беспрецедентно этнически, лингвистически, варно-кастово и конфессионально неоднородной социальной среды. Решение задачи построения государства основанного на принципах секуляризма должно было, по замыслу авторов Конституции, привести к тому, что религия займет то место, где ей и положено быть, - в сердцах и домах людей, а не на арене политических дебатов.

Дихотомия светского характера государства и крайне сложной религиозно детерминированной структуры общественного устройства Индии интересовала индологов непосредственно с момента появления этого государства на политической карте мира[108]. На фоне экономических успехов и бурной информационной революции, особенно заметных в последние годы, поражает

---

[106] **Jacobsohn G.J.** The Wheel of Law India's Secularism in Comparative Constitutional Context. – Princeton University Press, 2003.

[107] **Needham A.D. Rajan R.S.** The Crisis of Secularism in India. – New Delhi: Permanent Black, 2007. – P. 158.

[108] Напомню, что с 1947 г. Индия является независимым государством (принят «Акт о независимости» – *Indian Independence Act)*, а с принятием в 1950 г. Конституции – федеративной демократической республикой, на данный момент включающей 29 штатов и 7 Союзных территорий, подчиняющихся непосредственно государственным органам власти.

угрожающий рост насилия и жестокости, захлестнувших страну *(прежде всего события начала 1990-х годов вокруг храма Рамы в городе Айодхья, штат Уттар Прадеш)*. Он связан с противостоянием между различными общинами Индии, чьи границы, в первую очередь, определены религиозной принадлежностью своих членов. Все это привлекло всеобщее и пристальное внимание специалистов.

С сожалением приходится признать, что, анализируя коммуналистские тяжбы, многие авторы редко выходят за пределы весьма узкого спектра ответов и решений[109]. Популярность и массовый характер, который приобретают религиозные движения, носящие возрожденческий характер, в большинстве случаев объяснялись создавшимся в результате модернизации социальным вакуумом, который, как утверждалось, становится более явным по мере становления секулярных институтов и сферы внерелигиозной общественно-политической жизни в целом. В таком случае логически последовательным представляется суждение Р. Фридлэнда[110], который предсказывает, что в процессе дальнейшей всесторонней секуляризации, понимаемой им исключительно как процесс выхолащивания духовного содержания индийской цивилизации, будет возрастать давление аморальных, по его оценке, западных тенденций на традиционный социум[111].

По мнению упоминавшегося выше Чарльза Тейлора, «секуляризм в определенной форме – необходимость в рамках демократического устройства, залог успешной религиозной, культурной, национальной диверсификации общества. Он же – основа для политического диалога различных групп внутри поликонфессиональных, многонациональных, этнически и лингвистически разнородных общин. Поэтому в Индии дебаты ведутся главным образом вокруг необходимости мирного диалога в либеральном, демократическом государстве»[112].

Секуляризм является одной из наиболее острых проблем в современном политологическом дискурсе Индии. Этот дискурс ведется как в двухпалатном Парламенте (*Лок Сабха* и *Раджья Сабха*) между политическими партиями, в судах, на страницах прессы, так и в академической среде. Широк спектр позиций и взглядов по данному вопросу среди различных страт индийского общества. Наиболее часто в индийском контексте секуляризация понимается не как разделение институтов религиозной и светской власти, но как равноудаленность религиозных общин от

---

[109] Проблема большинства современных западных исследований межобщинных конфликтов заключается в том, что фокус внимания научного сообщества постепенно сместился на трудноинтерпретируемые особенности древних религиозных текстов и доктрин. Такое положение было вызвано надеждой отыскать именно в этих источниках все ключи к пониманию межобщинной розни. Подробнее см. **Calhoun C.** Social Theory and the Politics of Identity. – Cambridge. MA: Blackwell, 1994. **Wallerstein I.** The Construction of Peoplehood: Racism, Nationalism, Ethnicity // Race, Nation, Class: Ambiguous Identities / Balibar E., Wallerstein I. (ed.) – New York: Verso, 1993. – P. 28-45.

[110] **Friedland R.** When God Walks in History: The Institutional Politics of Religious Nationalism, International Sociology. – 1999. – Vol. 14(3). – P. 301-319.

[111] При таком подходе именно секуляризация видится как источник всех проблем и таков взгляд большинства исследователей, находящихся на коммуналистских позициях. Эти сторонники «*истинного* национализма» и «*истинной* секуляризации» на деле, как правило, уводят дискурс в сторону размывания границ в понимании секуляризма. В принципе, ознакомившись с одним или двумя сочинениями подобного рода, можно полностью охватить и оценить весь пласт подобной литературы про-индусского «агитпропа».

[112] **Taylor Ch.** Modes of Secularism // Secularism and its Critics. – Oxford: Oxford University Press, 1998. – P. 31-53.

привилегий, поблажек и льгот, которые может получить та или иная из них от правительства (в таком виде секуляризм принимал, например, М.К. Ганди)[113].

В этой связи показательно мнение двух исследователей проблемы секуляризма в Индии, представителей, как мусульманской, так и индусской общин Индии. Мумтаз А. Хан, видный мусульманский общественный деятель, в 1994 г. указал на то, что «среди интеллектуалов Индии стало модным интерпретировать концепцию секуляризма каждому на свой манер»[114]. Тогда же известный индусский публицист Х. Шрикантх в этой связи писал: «Подобно тому, как поклонение верующих в Индии их либеральным богам индуизма выражается в разнообразных формах, концепция секуляризма имеет столь много интерпретаций, что теперь представители различных групп могут понимать под секуляризмом вещи, порой прямо противоположные»[115]. Разброс мнений, концепций и полемических суждений по этому вопросу действительно удивляет. Парадоксально, но риторикой по поводу «истинного секуляризма»[116] в Индии оправдывают свою деятельность радикальные проиндусские националистические силы, выдвигающие идеи главенства своей религиозной общины и единой идеологии – *хиндутвы*.

Стоит еще раз подчеркнуть: западное понимание секулярности остается близким и понятным определенной части индийской элиты и образованного среднего класса. Для значительной части этой наиболее мобильной и модернизированной части индийского общества обращение к индуисской символике есть дань уважения к древней традиции, к своим истокам. Но такое положение дел в значительном числе случаев лишь умножает остроту проблемы и подогревает остроту дискуссии о концепции секуляризма, столь характерные для интернет-форумов организаций индийских правых, которая в значительной степени порождена все еще преобладающим примордиальным коммуналистским самосознанием большинства как индусов и мусульман, так и представителей иных религиозных общин.

Если попытаться выделить идейную основу, объединяющую тех, кто в этой полемике внутри сообщества индийских интеллектуалов в научной среде или на страницах интернета наиболее последовательно отстаивает секулярный характер индийской государственности, то *«секуляризм» в их понимании можно свести к требованию разделения государства и религии «в целом», отделения государства от всех верований и форм религиозных практик, а в конечном счете – отделения религии от нерелигиозных институтов, в первую очередь государственных,* что крайне близко к западному его пониманию. Такого «классического» или западного подхода придерживаются как английский индолог Д.Е. Смит[117], так и индийские социологи Сарвепалли Гопал[118] и Раджив Бхаргава[119].

---

[113] **Bhargava R.** Border Crossings: Toward a Comparative Political Theory. / Ed. by Dallmayr F.R. – Lexington Books, 1999. – P. 173.

[114] **Khan M.A.** Islam's Encounter with Hinduism in Secular India // Journal of Dharma. – 1994. – Vol. 19. – P. 373.

[115] **Srikanth H.** Secularism versus Pseudo-secularism: An Indian Debate // Heredia. – 1994. – Vol. 39.

[116] Интересна история появления эпитет «истинный» по отношению к «секуляризму хиндутвы». Впервые он появился в начале 1980-х гг. и был призван подчеркнуть, ложность секуляризма ИНК и непоследовательность ее лидера Индиры Ганди (позднее Раджива Ганди), которая ориентируясь на индусское большинство в предвыборной агитации все стала все больше обращаться к индуистской символике.

[117] **Smith D.E.** India as a Secular State. – Bombay: Oxford University Press, 1963.

[118] **Gopal S.** Anatomy of a Confrontation: Ayodhya and the Rise of Communal Politics in India. – London-New Jersey: Zed Books, 1993. – P. 13.

[119] **Bhargava R.** What is Secularism For? – New Delhi, 1998. – P. 488.

Сарвепалли Гопал называет секулярным «стилем мышления практически инстинктивное ощущение сродства, которое проявлялось в тех случаях, когда на протяжении столетий в отдельных частях Индии индусы, мусульмане, христиане, парсы и последователи иных религиозных учений жили бок о бок зачастую весьма гармонично»[120]. Важное определение для секулярности, которое, впрочем, трудно четко отделить от толерантности, дает Растом Бхаруча: «Секуляризм предполагает уважительное отношение к любым социальным границам внутри касты, класса, общины или в рамках гендерных отношений, где религия выступает формообразующим фактором. При этом она не должна становиться единственным определяющим критерием внутри этих соцальных границ» [121].

Отдавая себе отчет в популистском характере высказываний индусских этнонационалистов о духе «истинного секуляризма» якобы присущем идеологеме хиндутвы, представляется продуктивным понимать этот тезис в том смысле, что хиндутва действительно не есть синоним индуизма (на это неоднократно указывали и основатель этой идеологии Бхай Пармананд и В. Д. Савракар[122], привнесшие ее в общественно-политическую жизнь Индии) и не несет его религиозного пафоса. Трудно определить, в какой степени ими самими осознавалось, что хиндутва как идеологема пришла на смену мифомагической и агрописьменной формам сознания[123], подменив собой механизмы, успешно связующие людей в архаичных и традиционных обществах, которые в современном мире испытывают все возрастающее давление модернизации и постепенно отступают. Хиндутва – мифологема опирающаяся на примордиальные связи и смыслы, но мифологема вполне современная и – более того – опирающаяся на современные формы индоктринации и массового внушения, мифологема эффективно работающая в политике, поскольку адекватна состоянию сознания большинства индийского общества. Только в таком узком смысле ее, пожалуй, и можно считать секулярной. Любая социальная группа придерживается той или иной идеологии потому, что она соответствует их условиям существования и, несмотря на то, что идеология может быть ложной в своей общей оценки социальной реальности, она содействует процветанию этой группы, становясь сбивающей с толку помехой только после того, как изменяются условия существования данной группы. (Заметим в скобках, что речь идет здесь отнюдь не только в политико-экономическом, но и во всех остальных смыслах культурной реальности человека). Здоровые идеологии просто не нужно сохранять насильственно, по самой их природе, живые идеологии не столько хранят и охраняют их адепты, сколько сами идеологии способны сохранить и способствовать успеху определенной социальной среды; при этом вопрос индоктринации решается сам собой. Уязвимых мест в любой идеологии просто не

---

[120] **Gopal S.** Anatomy of a Confrontation: Ayodhya and the Rise of Communal Politics in India. – London-New Jersey: Zed Books, 1993. – P. 19-20.

[121] **Bharucha R.** In the Name of the Secular: Contemporary Cultural Activism in India. – Delhi: Oxford University Press, 1998. – P. 6.

[122] **В.Д. Саваркар** (1883-1966) – автор термина «хиндутва» и президент националистической индусской организации «Хинду Махасабха» (Великое собрание индусов) еще в конце 30-х годов ввел в оборот подобный штамп. Изначально его обвинения строились на том, что ИНК (Индийский национальный конгресс), заявляя о равном отношении ко всем религиозным общинам Индии, якобы особо поддерживает и охраняет мусульманское меньшинство, нарушая тем самым принцип секуляризма. Подробнее см. Президентская речь главы Хинду Махасабхи (Великого собрания индусов) 1938 г.: **Philips C. H.** The Evolution of India and Pakistan, 1858-1947. – London: Oxford University Press, 1962. – P. 362.

[123] **Gellner E.** Nation and Nationalism. – Oxford Press, 1983.

существует до тех пор, пока рефлексия не обнаруживает ее догматы в качестве искусственных, привнесенных, не примордиальных основ социального единства[124]. Поэтому вопрос идеологической устойчивости и выживания той или иной формы хиндутвы (от наиболее мягких, традиционалистских к наиболее жестким национал-экстремистским) связан, в конечном счете, с вопросом успешности соцальной адаптации той социальной группы, которая опирается на данную версию этой этно-национальной индусской идеологии.

1.3. Западные истоки и индийская специфика секуляризации.

Сколько бы дефиниций секуляризма ни было дано западными и индийскими учеными, для стабильной работы политической системы государства необходимо определить максимально внятные и недвусмысленные юридические определения и рамки для политического секуляризма в Индии. Первоочередная задача заключается в поиске общественного согласия по вопросу восприятия идеи секляризма. У этой концепции в обществе могут сохраняться свои сторонники и противники, но сама идея должна быть ясно артикулируема и недвусмысленно поддержана государством, зафиксировавшем ее в Основном законе страны. Также надо создать эффективные механизмы, позволяющие четко придерживаться легитимного ее понимания и использования в правоприменительной практике, что на данный момент представляется отдельной и непростой проблемой.

Европейские корни секуляризма мы уже попытались выявить, но в индуизме, в отличие от католической Европы, никогда не существовало централизованной церковной организации. Противостояние папства и светских европейских государей, их борьба как за властные полномочия, так и за духовные прерогативы чужды и малопонятны для индийского менталитета. Крайне маловероятен исторически популярный ведийский миф о том, что древнеиндийские цари правили страной строго следуя советам брахманов. Однако даже если где-либо и существовало такое «мифическое» положение, то еще в средние века варна брахманов была окончательно оттеснена от власти сначала индусскими монархами, а затем и мусульманскими завоевателями. И по сей день в Индии как традиционные представители брахманической учености, так и всевозможные неортодоксальные учителя *(гуру)* не организованы и институционально не связаны между собой. Поэтому понимание секуляризма, сформулированное в индийских условиях, формально имеет мало общего с содержанием этого понятия, возникшего в условиях европейско-американского политического мироустройства.

Сложности характерные для индийской культурной традиции накладываются на своеобразный дуализм, присущий самой модели западного светского государства. А. Г. Бельский и Е. Б. Рашковский при анализе исторических параллелей и оппозиций Индии и России[125], определили два типа западного секулярного мироустройства. Первый тип охарактеризован как антирелигиозный тип светского государства, основанного на идеологии атеизма, парадоксальной борьбы неверующих граждан одного и того же государства против граждан верующих. Исток такого типа светского государства – революционная Франция, позднее – советская Россия и другие страны «победившего социализма». Второй тип секуляризма, характерный для

[124] См, **Плютто П.А.** Концепция аутентичного мифа и анализ социокультурных иллюзий. – М., 2009. – С.256-258.

[125] **Бельский А.Г., Рашковский Е.Б.** Индия и Россия: Фундаменталистский вызов // Рашковский Е.Б. На оси времен. М.: Прогресс-Традиция, 1999. – С. 176-177.

англосаксонского мира в целом, – государство как «медиатор между не вполне примиренными общинами разноверующих людей». Изначальным выбором раздираемой индусско-мусульманской рознью Индии 1940-х годов был именно второй тип, который декларирует формальное равенство личных прав граждан со свободой совести и вероисповеданий.

Выделим еще одну особенность индийского секуляризма, которую важно иметь в виду при его исследовании. Как это было и во времена становления единых национальных государств в Европе, *термин «секуляризм», получивший хождение в Индии, неразрывно связан с проблемой становления национального самосознания индийцев*. Этот факт был зафиксирован первым премьер-министром страны Джавахарлалом Неру сразу же после официального провозглашения ее независимости 15 августа 1947 г.: «Все мы, независимо от религии, в равной мере дети Индии, обладающие равными правами, привилегиями и обязанностями. Мы не можем поощрять религиозно-общинную рознь и предрассудки, ибо ни одна нация не может быть великой, если ее народ отличает узость взглядов и ограниченность действий»[126]. Дж. Неру не только отверг возможную связь религии и политики, но *выступал за отделение религии от идеологии национализма*. Индусский национализм, появившийся в годы борьбы за независимость, политик считал препятствием для появления более всеохватывающего национализма, стоящего выше разногласий в области религии. Секуляристская позиция Неру усиливалась его верой в прогресс, науку, убежденностью в необходимости радикального преобразования экономики страны, в ее модернизации (индустриализации).

С самого начала новой индийской государственности секуляризм становится одной из доминирующих доктрин в государственной идеологии, которую в первые годы независимости пыталась последовательно проводить основная доминирующая политическая сила в стране, правящая партия – Индийский Национальный Конгресс (ИНК). Идея «единства в многообразии» *(unity in diversity)* как базового принципа построения индийской нации стала знаковой в идеологии ИНК. Хотя она разделялась не всеми руководителями этой партии, и ее не всегда придерживались последовательно, следует признать, что ИНК выступал от имени всех индийцев, вне зависимости от их этнической и конфессиональной принадлежности.

Основную причину, побудившую лидеров ИНК выбрать секулярную модель государственного устройства, большинство исследователей видит в необходимости проводить в многоконфессиональном государстве эффективную национальную политику и, прежде всего, в стремлении положить конец кровавым столкновениям индусской и мусульманской общин Индии. Современный индийский историк Бипин Чандра полагает, что наиболее последовательный поборник секулярного государства Джавахарлал Неру, считавший, что «нет иной возможности построить цивилизованное государство, кроме как на основаниях секуляризма»[127], заложил в нее четыре составляющих. «Секуляризм означает, во-первых, отделение религии от политики, экономики, социальной и культурной жизни, религия становится частным делом отдельного человека; во-вторых, отделение государства от религии; в-третьих, – свободу совести и толерантное отношение ко всем религиям в равной степени; в-четвертых, – равные возможности исповедания веры для всех без дискриминации отдельных общин по религиозному принципу»[128]. Основной целью

---

[126] См. **Nehru J.** Selected Works of Jawaharlal Nehru. – New Delhi: Orient Longman, 1972. Или **Неру Дж.** Открытие Индии // Назначенный судьбой день. – М., 1987. – С. 203.
[127] **Chandra B.** Ideology and Politics in Modern India. – New Delhi: Har-Anand Publications, 1994. – P. 79.
[128] Ibid., – P. 63.

официального национализма в Индии после 1947 г. стала интеграция различных регионов и сообществ в единую нацию.

Индийский секуляризм, положенный Дж. Неру в основу нового независимого государства, всегда был неразрывно связан с ИНК, в чем проявилась его основная сила и одновременно слабость. Изначально партия выступала за развитие идеи секуляризма, так как представлять интересы разных слоев индийского общества партия могла только в условиях светского государства. Например, в члены партии всегда мог вступить любой желающий, вне зависимости от вероисповедания или принадлежности к определенной страте общества. Будучи на протяжении долгого времени единственной всеиндийской партией, ИНК неизменно подчеркивал свой светский характер. С другой стороны, секуляризм долгое время являлся одной из характерных идеологических принципов Конгресса, а с потерей влияния ИНК секуляризм в Индии стал сдавать свои позиции. К началу 1990-х годов партия оказалась в глубоком кризисе, как и индийское светское государство в целом. Все большее влияние и популярность приобретали партии, опирающиеся на религиозные, кастовые, этнические и иные примордиальные идентичности. Под их напором ИНК стал терять политические очки. Главной причиной кризиса многие исследователи считают отсутствие у партии четкой политической идеологии.

С середины 1970-х годов в своих действиях Конгресс стал отходить от идеи секуляризма. До этого времени правительство ИНК под руководством Дж. Неру, а позже Индиры Ганди оставалось в стороне от религии и стремилось построить и сохранить в Индии светское государство. После поражения на парламентских выборах 1977 г. И. Ганди стала искать нетрадиционные для ИНК пути возвращения популярности среди избирателей. Для получения поддержки индусского электорального большинства Индира Ганди стала использовать в своей избирательной компании индуистские религиозные символы. Чтобы привлечь больше избирателей на сторону ИНК, она использовала индусские националистические лозунги и пользовалась терминологией, которые традиционно входили в арсенал правых партий. Вероятно, Индира с годами и сама становилась более набожной, она настолько активно использовала религиозный фактор, что лидеры правых партий, например, тогдаший лидер Бхаратия джаната парти Лал Кришна Адвани, прямо обвинил ИНК в «псевдосекуляризме» и желании обманом приобрести электорат, традиционно голосовавший за БДП.

В 1990-е годы прошлого века лидер ИНК, премьер-министр Нарасимха Рао начал реформы в экономике, направленные на либерализацию промышленности и торговли. Эти необходимые для экономики страны шаги явились показателем того, что социал-демократическая ориентация Конгресса постепенно превращается в социал-либеральную. Партия стала выступать за развитие рыночных отношений, за социально ориентированную экономику, основанную на частной собственности. Эти шаги были восприняты многими как отход партии от социалистических ценностей. Стремясь не делать акцент на развитии рыночной экономики, в предвыборном манифесте 2004 года партия указала, что ИНК выступает за государство, базирующееся на демократических ценностях, стремящееся достичь социальной справедливости и экономического роста путем экономической либерализации.

В итоге постепенная эрозия секуляризма привела к тому, что в 1992 году премьер-министр Индии Нарасимха Рао и возглавляемая ИНК коалиция большинства ничего не смогли противопоставить разгулу индусского коммунализма, апогеем которого стало разрушение мечети Бабура в Айодхья.

1.4. Секуляризм индийской Конституции.

Несомненная немалая личная заслуга Дж. Неру заключалась в том, что понимание секулярности как разделение сферы религии и политики нашло свое отражение и в Конституции Индии[129]. В ней Индия определила себя в качестве независимого федеративного демократического светского государства[130].

Для подтверждения светского характера государственного устройства Индии обратимся непосредственно к тексту Основного закона. Статья 14 Конституции гарантирует, что «ни один гражданин только по мотивам религиозной, расовой, кастовой принадлежности, пола, места рождения или по любому из этих мотивов не может быть в какой-либо мере лишен правоспособности, не должен нести особых обязанностей, не может быть подвергнут ограничениям или поставлен в особые условия в отношении: а) доступа в магазины, рестораны, гостиницы и места общественного управления или б) пользования колодцами, водоемами, дорогами и местами общественного отдыха, содержащимися полностью или частично за счет государственных средств или открытых для общественного пользования», а ст. 16 провозглашает «равенство возможностей при найме на работу в государственные учреждения и предприятия … или назначении на любую должность».

Вместе с тем ст. 28 (параграф I) устанавливает, что «никакое преподавание религий не должно иметь места в учебных заведениях, полностью содержащихся за счет государственных средств». Тем самым в Конституции закреплена одна из основных догм секуляризма — отделение религии от государственного образования. При этом та же статья (параграф II) не запрещает обучения религии в частных школах, но лишь с согласия самого несовершеннолетнего и его опекуна. Особо следует отметить, что в рамках общего Гражданского кодекса Основной закон легитимирует соблюдение религиозными общинами своих норм. Яркий пример тому, в Индии действует отдельный Семейный кодекс для мусульман, регламентирующий для них вопросы семьи и брака в соответствии с нормами шариата.

Одной из проблем принятой в 1949 г. редакции Конституции, при всей секулярности ее духа, являлось отсутствие законодательного определения понятия секуляризма в «букве закона». В первой ее редакции не было даже упомянуто слово «секуляризм». Как отмечает индийский исследователь Р. Бхаргав, «в Индии можно услышать утверждение о приверженности секуляризму из уст и крайне правого религиозного активиста РСС, и представителя коммунистической партии Индии, или одного из лидеров в руководстве страны»[131].

Понятие “секуляризация” означает разные вещи для разных людей. Одно из этих наиболее популярных значений секуляризма в Индии, которое тесно связано с именем М. К. Ганди, – принцип *"Сарва дхарма самбхав"*[132], который можно перевести как требование «равного внимания ко всем религиям» или равноудаленности религий от власти. Однако прежде чем рассмотреть это понятие более подробно,

---

[129] Полный текст Конституции Индии, а также материалы, сопровождающие и дополняющие ее, можно найти, например, на страницах интернет-сайта Верховного суда Индии: http://www.supremecourtofindia.nic.in/new_s/constitution.htm

[130] Каждое слово в этом определении вызывало свой тип дискурса: например, федеративное или унитарное государственное устройство предпочтительнее – полемика, не исчерпавшая себя по сей день.

[131] **Bhargava R.** Secularism and Its Critics. – New Delhi: Oxford India Paperbacks, 2005. – P. 34.

[132] «Сарва дхарма самбхав» (*Sarva Dharma Sambhav*) – один из подходов к трактовке политического секуляризма в Индии, равноудаленность религиозных институтов от власти. В гуманитарном измерении близок к западному концепту «толерантности».

отметим, что в 42-ой поправке к редакции Конституции Индии от 1976 г. прилагательное "секулярное" все же было включено в преамбулу, чтобы охарактеризовать Индию как светскую республику, но вот что понимается под светскостью и определяется этим термином, так и не было расшифровано. Статья 366, где дается толкование дефиниций, слово «секулярное» даже не упоминает.

Уложение о предметах и мотивах («*The Statement of Objects and Reasons*») Билля о поправках к Конституции дает уточнение: целью или мотивом включить слово "секулярное" было "дать прямое упоминание" (*"to spell out expressly"*) высших идеалов светского государства. Это упоминание должно было пояснить смысл намерения законодательно закрепить в Конституции норм светскости, но не сделало их значение достаточно конкретным.

Часть Билля о поправках к Конституции (1978 г.) за номером 45, в котором «секуляризм» трактуется как равенство возможностей для всех религий (упомянутый выше *«Сарва дхарма самабхав»*), был принят Лок Сабхой[133], но отвергнут Раджья Сабхой[134]. Главной причиной такого решения послужил формальный аргумент, что сама концепция «Сарва дхарма самабхав» в качестве идеологической основы секуляризма была ранее отклонена Парламентом.

Многими исследователями неоднократно предпринимались усилия указать на этот пробел в законодательстве Индии. Эссе Амартья К. Сена[135] «Секуляризм и его противоречия»[136] и «Понимание нации»[137], были призваны прояснить и популяризировать секуляризм как практику симметричного отношения ко всем религиям. Именно такие интенции, по мнению А. К. Сена, лежат в основе Конституции Индии. Его вывод – «Невозможно и далее игнорировать необходимость рассматривать Индию как общество интегрального плюрализма, поэтому следует признать правомерным симметричное отношение к различным религиям в качестве модели светской политики в Индии, в качестве основного смыслового ядра понятия *секуляризм*»[138]. При всех очевидных расхождениях такого подхода с западной концепцией секуляризма, его последовательное внедрение действительно способно сгладить противоречия и смягчить остроту межобщинных конфликтов.

Несколько иную программу действий предложил профессор М. П. Реге, известный в Индии как философ, политический и общественный мыслитель. Он высказал мнение о том, что доктрина секуляризма в этой стране имеет три измерения, три социальные задачи. Первая – призвать каждую из религиозных общин реформировать свои ценности, нормы и практики в соответствии с принципами секулярного государства. Вторая – властные институты должны одинаково относиться ко всем религиозным общинам и их ценностным системам *(что близко к «Сарва дхарма самабхав», которое обсуждалось выше)*. Третья – принятие обществом в целом светского взгляда на мир, базирующегося на научной

---

[133] Значительные архивы дебатов в Нижней палате Законодательного собрания Индии можно найти в интернете, по адресу: http://loksabha.nic.in/ или http://164.100.24.209/newls/DebateArchive.htm.

[134] Материалы дебатов и законодательных актов в Верхней палате Парламента Индии можно найти по адресу: http://rajyasabha.nic.in/.

[135] **Амартия Кумар Сен** (*Amartya K. Sen*, род.1933) – индийский экономист и философ, лауреат Нобелевской премии по экономики за 1998 г. за «вклад в развитие экономической мысли, методов преодоление голода и развитие политического либерализма в Индии».

[136] **Sen A.K.** The Argumentative Indian: Writings On Indian History, Culture and Identity. – New York: Farrar, Straus and Giroux, 1977. – P. 46-84.

[137] Ibid., – P. 102-130.

[138] Ibid., – P. 82.

картине универсума и европейской рациональной этике[139]. Самому ученому наиболее близка третья позиция, поскольку он лично убежден в отсутствии трансцендентного мира. В то же время М. П. Реге считает, что по сути секуляризм – лишь один из актуальных способов описания современной реальности, который не должен претендовать на исключительность, а отношения между ним как светским миропониманием и религиозными мировоззрениями, как и межобщинный диалог, должны регулироваться конституционным принципом «Сарва дхарма самабхав», а не западной практикой секуляризма.

За идею реформировать религиозные институты страны в соответствии с идеалами секляризма М.С. Гор, директор Института общественных наук г. Бомбея, подверг критике суждения М.П. Реге, подчеркнув, что никакая религия в принципе не согласуется с концепцией секуляризации. Жизнь, по его словам, должна регулироваться разумом, и необходимо учитывать как материальные, так и духовные потребности человеческой личности, определяя общие ценности и нормы жизни в этом мире, которые нередко идут вразрез с противоречивыми принципами религиозной морали. Далее М.С. Гор справедливо заметил: «Даже агностики согласны, что конституционный светский характер государственного устройства необходим хотя бы для признания права другого человека иметь свою собственную систему религиозных убеждений. Но у нас в стране мы можем наблюдать лишь популистскую политическую риторику о секуляризме и толерантности. Важно открыто признать, никакого уважения среди приверженцев одной религии Индии к религиям других не существует»[140].

Индийский исследователь Х.И. Сиддики высказал мнение, что вместо того, чтобы требовать рационального склада ума или «принятия индийцами ценностей других религий, узаконенная концепция секуляризма должна, прежде всего, позволять каждому индийцу в отдельности без опаски верить в ценности своей религии». Таким образом, он выступает за принцип соблюдения свободы совести и вероисповедания. Его последующие утверждения являются вполне конструктивной отправной точкой на пути к решению проблемы межобщинных противоречий, основанной на трезвой оценке событий последних десятилетий истории независимой Индии: «Индийская концепция светскости до сих пор полна противоречий и, следовательно, не в состоянии дать четкое, недвусмысленное указание ни отдельным лицам, ни государству в целом. В итоге религиозные ценности продолжают доминировать как в повседневной жизни, так и в сфере политической, а процессы нарастания межобщинной напряженности из-за несовпадения религиозных взглядов не прекращаются»[141]. Х.И. Сиддики вполне обоснованно полагает, что дебаты по вопросу секуляризма продолжаются слишком долго, и, возможно, будут продолжаться до бесконечности, если не принять за основу концепцию в том виде, в котором она возникла. В противном случае размывание понятия «секуляризм» нельзя будет остановить. Уже очевидно, что секуляризмом начинают все чаще обосновывать свою деятельность откровенные антисекулярные силы.

Хотя эти принципы закреплены в конституции страны, их применение в индийском контексте отличается противоречивостью и на практике ведет ко

---

[139] **Rege M.P.** Cultural and Political Autonomy in the Indian Context // New Quest. – 1994. – Vol. 107.

[140] **Gore M.S.** The Social Context of an Ideology: Ambedkar's Political and Social Thought. – Sage Publications Pvt. Ltd., 1994. – P. 157.

[141] **Siddiqui H.Y.** Social Development in Indian Subcontinent: India, Pakistan and Bangladesh. – Rawat Publications, 2004. – P. 197.

множеству аномалий. Принцип свободы, который подразумевает свободу религии, включает в себя, по конституции, не только равные права всех религий и свободу совести, но также абсолютно специфическое «право свободно заявлять, практиковать и распространять религию». Такое же право имеют и различные течения, отделения и секты религиозных конфессий. Таким парадоксальным образом конституция светского государства особо отмечает и охраняет право различных религиозных образований вести прозелетическую работу, ведущую к борьбе различных конфессий и, в конечном итоге, к вмешательству государства в разрешение религиозных споров. Кроме этого, в Конституции особо отмечено право «всех меньшинств, определяемых по признаку религии или языка» открывать свои собственные образовательные учреждения.

Согласно Конституции, государство имеет право регулировать любую экономическую, финансовую, политическую и другую светскую активность, которая может быть связана с религиозной практикой. Ограничение автономии религиозных организаций накладывает на государство обязанность реформирования как индусского, так и мусульманского частного права, а также управления храмами, мечетями, обязанность открывать доступ в них для представителей всех слоев индийского общества.

Согласно Основному Закону страны никакой другой институт в Индии не обладает достаточной властью и правомочностью для проведения подобных реформ. Сложившаяся ситуация делает невозможным для государства не вторгаться в сферу религиозных отношений, и входит в конфликт с принципами секуляризма. Суды и законодательные органы вынуждены изучать религиозные доктрины и производить интерпретацию рассматриваемых дел с точки зрения тех или иных религиозных воззрений, а не четких положений и норм законодательства страны. Все выказанные особенности светского государственного устройства страны ставят во главу угла вопрос о правоприменении секулярных статей Конституции Индии.

1.5. Правоприменительная практика секулярных статей Конституции Индии.

Прецедент «Прабху».

В самом начале главы мы выдвинули тезис о том, что политический секуляризм представляет собой в гораздо большей степени политическую практику, нежели выверенную теорию. Попытаемся проиллюстрировать его применительно к индийской политической действительности. Как мы постарались показать выше, в законодательстве Индии нет четкого, сложившегося и юридически легитимного определения термина «секуляризм». Поэтому в рамках данного параграфа следует прояснить вопрос о том, как в правоприменительной практике трактуется понятие секуляризма.

Бесспорно, одним из знаковых событий в истории политического секуляризма Индии последних двух десятилетий стал процесс, разбиравшийся в Верховном суде 11 декабря 1995 г. Тогда трое его судей вынесли вердикт об отмене решения суда г. Бомбея, отстранившего от участия в выборах в законодательное собрание штата

Махараштра представителей блока партий Шив Сена – БДП[142]. Бомбейский суд аргументировал свою позицию ссылкой на статью 123(3) «Закона о народном представительстве» (ЗНП) *(«Representation of the People Act»)* от 1951 г. Эта статья содержит предписание кандидату или его представителям воздерживаться в ходе избирательных кампаний от обсуждения вопросов, связанных с его религиозными убеждениями, и не касаться религиозных предпочтений любого иного кандидата. Перед судом г. Бомбея стоял предельно ясный вопрос: можно ли, учитывая наличие в законодательстве указанной статьи, считать призыв кандидата голосовать за него, основываясь на его религиозно-общинной принадлежности, незаконным? Руководствуясь статьей 19(2) Конституции, признающей такой призыв противоречащим светской этике, суд дал незамедлительный и однозначно положительный ответ, который был с удовлетворением воспринят всей секулярной общественностью страны. Однако вскоре дело было передано в Верховный суд. В его постановлениях по этому делу, по сути, игнорировалась законодательная норма, запрещающая использование религиозно-общинных мотивов в предвыборной агитации, и, более того, размывались границы в высшей степени жесткого и ясного положения закона, препятствующего проповеди идеологии хиндутвы и создания единого индусского государства.

До рассмотрения этого дела, ставшего известным как прецедент Прабху, Верховный суд Индии всегда придерживался мнения, что и индийская Конституция как таковая, и статья 123(3) ЗНП, выступают гарантами светской демократии. Но решения Верховного суда по делу Прабху, вызвавшему наибольший общественный резонанс, и последующим делам в которых решения выносились исходя из Прабху-прецедента[143] привели к ослаблению указанной роли Основного закона, что многие исследования расценили как удар по секулярной демократии Индии[144].

В деле Прабху разбирательство в Верховном суде велось вокруг значений слов «хиндутва» и «индуизм», когда они используются в ходе избирательной кампании. Суд пришел к выводу, что термины "индуизм" и "хиндутва" не всегда следует понимать строго и толковать узко, относя их лишь к религиозной практике индуизма, не связанной с культурой и ценностями народа Индии в целом. По мнению Суда, эти слова допустимы в ходе агитационной кампании, если контекст речи имеет более широкий смысл или они используются в абстрактных рассуждениях, где обозначают скорее образ жизни индийской нации, чем круг лиц, исповедующих индуизм как религию. Сами по себе термины "индуизм" и "хиндутва"[145] указывают лишь на культуру народа Индии в целом независимо от того, являются ли конкретные граждане, индусами, мусульманами, христианами или иудеями и т.д. Вполне может быть, заявил Верховный суд, что эти слова используются в речи для содействия

---

[142] Для подготовки этого раздела использовались материалы с сайта Верховного суда Индии: http://www.supremecourtofindia.nic.in/ , а также статья: **Karunakar L.V.** Supreme Court Judgement on Hindutva. – Independed Media Center, 2003. – 31 January. http://india.indymedia.org/en/2003/01/3028.shtml

[143] Здесь особо стоит выделить процессы: Манохар Джоши против Нитин Бхаурао Патель и других, а также проф. Рамачандра Г. Капсе против Харибанша Рамакбала Сингха.

[144] По данным индийского «Центра изучения развития общества» *(Centre for the Study of Developing Societies):* http://www.csdsdelhi.org/ .

[145] В параграфе 39 постановления Верховного суда также отмечалось, что «…тот факт, что эти термины используются в речи кандидата автоматически, не означает нарушения принципа секуляризма и не подпадает под действие пункта (3) или (3А) статьи 123 ЗНП. Обычно «хиндутва» понимается как «образ жизни и состояние души, и не должно рассматриваться как религия индуистского фундаментализма».

развитию индийского секуляризма и пропаганды принципа светскости, чтобы подчеркнуть особый образ жизни индийского народа, индийской культуры или философии, а также для критики политики дискриминации и нетерпимости.

Таким образом, согласно этому решению, необходимо рассматривать все особенности, контексты речи, в которой упоминается «хиндутва» и/или «индуизм», и только тогда решать, противоречит ли она статье 123, что должно быть предметом отдельного разбирательства в каждом случае. Эти суждения Верховного суда означают: если кандидат публично заявляет о своей приверженности идеологии и принципам хиндутвы или выступает за индуизацию государства, склоняя избирателей тем самым голосовать за него, но при этом не уточняет, что он понимает под спорными терминами, то он прямо не подпадает под действие статьи 123; выступая на публичных собраниях, кандидат[146] для подстраховки может сослаться на то, что речь идет о культурном наследии индуизма как индийского народа в целом, в том числе мусульман, христиан и всех прочих граждан Индии – не индусов по вероисповеданию. В этом случае он полностью обезопасит себя.

Могут ли приведенные оценки и заключения Верховного суда быть признаны отражающими дух и букву индийской Конституции? В первую очередь, ясно, что любое заявление, сделанное перед аудиторией, следует толковать в том смысле, в котором она готова его воспринять. В ходе избирательной кампании целью кандидата, как правило, является агитация, завоевание голосов. Поймут ли избиратели адекватно, что под «хиндутвой» имеется в виду культура всего народа Индии, в том числе той ее части, которая не придерживающегося индуизма как вероисповедания? Очевидно, что в подавляющем большинстве избиратели поймут «хиндутву» отнюдь не как культуру всех индийцев, скорее использование термина будет воспринято как знаковое политическое заявление о том, что кандидат является активистом политического индуизма. И это еще в лучшем случае, в худшем – они воспримут лозунг «хиндутвы» как знак религиозной нетерпимости по отношению к тем, чья религия возникла за пределами Индии, – мусульманам, христианам, иудеям и др. Даже более образованная и искушенная аудитория, нежели рядовые индийские избиратели, не поймет и не учтет иные «общекультурные» аспекты хиндутвы, даже если допустить, что они действительно существуют.

Формально решение Верховного суда справедливо, поскольку религиозные ценности индуизма необходимой составной частью включены в индийскую культуру. Но хиндутва для подавляющего большинства индийцев ассоциируется скорее со сферой политических ценностей (причем вполне определенных), с идеями главенства индусской нации, расового превосходства индусов, тендециями к «шафранизации» *(шафранный цвет в политике широко используется индусскими националистами* – прим. и курсив автора*)* системы государственной власти, и с межобщинной конфронтацей. Вполне очевидно, что предвыборная агитация под лозунгами хиндутвы, неизбежно, включает религиозную составляющую. Таким образом, призыв голосовать за хиндутву является призывом к признанию

[146] В заявлениях по крайней мере одного из трех активистов Шив Сены – Манохара Джоши, прозвучали фразы: "первым индуистским государством будет государство, созданное в штате Махараштра", и «это государство будет лишь первым шагом на пути создания единого государства индусов на территории всей Индии». И эти высказывания были подтверждены документально. Верховный же суд по этому поводу заметил: «Простое заявление о том, что первым индуистским государством будет государство, созданное в штате Махараштра, само по себе является не призывом к избирателям голосовать за единоверца, а лишь выражением надежды, что такое государство будет когда-либо создано».

доминирования в политике ценностей индуизма, а не ислама или христианства, что без сомнения противоречит статье 123(3) ЗНП.

Такой же вывод можно сделать, исходя и из другого известного прецедента, связанного с работой Комиссии по налогам и сборам Индии. Суть его заключалась в использовании рядом индусских общинно-политических организаций специфики налогового законодательства Индии, представляющего льготы религиозным организациям, для уклонения от уплаты налогов. В материалах судебного разбирательства по этому делу обнаруживаются формулировки, из которых следует, что «индуизм» обозначает цивилизацию Индостана в целом, включая, в первую очередь, его религиозную составляющую и иные культурные особенности. Помимо этого, как и в упомянутом ранее судебном разбирательстве 1966 г., «Прабху», на процессе цитировалось определение индуизма, данное ему Б. Г. Тилаком[147], которое звучит следующим образом: «Почтительное признание авторитета Вед, – говорилось там, – осознание возможности множественности путей к спасению и истинности того факта, что число богов и способов служения им может быть достаточно большим, является отличительной чертой индуистской религии». Очевидно, что расширительная трактовка индуизма не может быть оправдана, так как она вступает в прямое противоречие с догматами иных индийских религий. Однако это не было принято во внимание, и вердикт местной судебной инстанции был отменен, поскольку Верховный суд посчитал, что статья 123(3) Закона о народном представительстве от 1951 г. неприменима к данному эпизоду.

Таким образом, судебная практика Индии показывает, что набирают силу процессы эрозии, размывание границ секулярного законодательства Индии. В первую очередь, это подтверждается в правоприменительной практике секулярных статей законодательства страны, нарпимер, допустимостью политической агитации под лозунгами хиндутвы и индуизации. Особую обеспокоенность в связи с этим вызывает содействие этому процессу, оказываемое высшей судебной инстанции государства – Верховным Судом, призванным по определению, стоять на защите принципов секуляризма как основополагающих для индийской Конституции.

Первые испытания индийского секуляризма.

Межобщинные столкновения 1992 г. в г. Айодхья, побудительным мотивом к которым стала пассионарная решимость проиндусских сил во что бы то ни стало воссоздать вишнуистский храм, были не первым эпизодом в новейшей истории Индии, когда подобная идея овладевала умами и сердцами большого числа индусов. Одним из первых испытаний индийского секуляризма стала полемика вокруг воссоздания индуистского храма Сомнатх[148] в одноименном городе штата Гуджарат, которая имела место непосредственно после деколонизации страны. В этом можно усмотреть еще одно доказательство того, что история имеет обыкновение повторяться, если из нее не извлекаются необходимые уроки. Храм

[147] **Тилак Балгангадхар** (1856-1920), один из лидеров радикального крыла индийского национально-освободительного движения, ученый, религиозный реформатор.

[148] **Сомнатх** (более древнее Соманатха или Патан Соманатх) — город с особенно почитавшимся храмом Шивы-Соманатхи. Великолепное здание храма Шивы, поддерживалось 56 пилястрами; внутри располагалось само святилище, куда не должен был проникать внешний свет и которое освещалось только лампадой, подвешенной на золотой цепи, стояла фаллическая эмблема или лингам Шивы.

был разрушен в 1025 г. войском султана Махмуда Газневи[149], а святилище в виде шивалингама полностью уничтожено. С тех пор местная община индусов долгие годы страстно желала восстановить храм и воссоздать святилище. После обретения независимости в 1947 году К.М. Мунши[150] и организованным им движением «Пилигримы свободы» были предприняты решительные шаги по реализации этого проекта. По представлению заместителя премьер-министра Валлабхая Пателя[151] кабинет Дж. Неру одобрил восстановление храма за счет государства. Однако М.К. Ганди высказался против восстановления храма таким способом, посчитав, что средства на его реконструкцию должны быть собраны индусской общиной. Правительство прислушалось к этой рекомендации, и был создан комитет по воссозданию храма, который возглавил К.М. Мунши, а несекулярное решение правительства в итоге было «заморожено».

Сразу же за этим последовал ряд важных событий. В январе 1950 г. вступила в силу Конституция Индии, а в декабре того же года Валлабхай Патель скончался. К.М. Мунши приглашает президента Раджендру Прасада[152] открыть торжественную церемонию восстановления храма, однако только в том случае, если правительство намерено выполнять первоначальные договоренности о финансировании реконструкции. К.М. Мунши опасался, что Дж. Неру, особенно после убийства М.К. Ганди, будет препятствовать строительству индуистского храма за счет государства. В итоге, частичная финансовая поддержка проекту государством все же была оказана[153].

История принятия правительством страны первых прецедентных решений по секулярной проблематике ставит перед нами больше вопросов, чем дает ответов. Были ли эти решения уже независимого государства с принятой светской Конституцией вполне секулярны? Очевидно – нет, несмотря на тот факт, что по настоянию М. К. Ганди воссоздание индусского храма государством не финансировалось полностью, положительное решение по этому вопросу кабинет министров все же принимал. Также несомненно, что личное участие президента страны в этой кампании ускорило процесс реставрации, придав акции общегосударственный статус. Вместе с тем, первый в истории независимой Индии премьер-министр после принятия секулярной Конституции продемонстрировал свое

---

[149] **Махму́д Газневи** (971 - 1030), правитель государства Газневидов с 998 года. При нем государство достигло наибольшего расцвета и могущества. Совершил не менее 17 походов в Северную Индию.

[150] **К.М. Мунши** (*K.M. Munshi,* 1887-1971) – активный борец за независимость Индии, в этот период сторонник ИНК. Адвокат по профессии, в своей деятельности затем обратился к литературе и политике. После достижения Индией независимости покинул ряды «Неру-ориентированной» ИНК и в 1950-х годах становится членом Джана Сангх.

[151] **Валлабхай Патель** (Vallabhai Patel, 1875-1950) – один из ближайших соратников М.Ганди и Дж. Неру, в 1947 г. занимал пост министра внутренних дел и заместитель премьер-министра. На его плечи легла, быть может, наиболее сложная задача интеграции полиэтничного и поликонфессионального общества в единое государство, также воспрепятствования процессам распада и децентрализации Индии.

[152] **Раджендра Прасад** (1884-1963) – президент Индии в 1950-1962 гг., один из лидеров ИНК.

[153] Президент Раджендра Прасад примет приглашение и подтвердит заверения правительства на торжественной церемонии 11 мая 1951 г. Хотя в тот же день, по словам самого К.М. Мунши, после окончания заседания кабинета министров Дж. Неру позвонил ему и выразил свое недовольство пропагандистской кампанией вокруг воссоздания индуистского святилища: «Все это имеет прямое отношение к индусскому ревайвализму», – заявил он. Звонок Дж. Неру состоялся после заседания кабинета 23 апреля 1951 г., а уже на следующий день в адрес кабинета К.М. Мунши направил открытое письмо, которое получило известность под названием «Вчера Вы упомянули индусский ревайвализм… *(Yesterday you referred to 'Hindu revivalism')*».

отрицательное отношение к акциям индусского возрожденчества, но в качестве частного лица[154].

В дальнейшем неясность/нечеткость мнений и действий представителей государства в религиозных вопросах стала еще более очевидной. Например, государственные чиновники совершали паломничества по святым местам за счет государственных средств. М.Н. Рой[155] так прокомментировал двойственную позицию госаппарата по этой проблеме (статья «Радикальный гуманист» от 14 мая 1950 г.): «Что действительно необходимо, - так это не легковесные уверения в светскости государства, а движение по популяризации культурной значимости секулярных взглядов. Процесс секуляризации, сколько бы он ни отвечал чаяниям правительства, не может быть успешно осуществлен только законодательными инициативами или административными мерами. Людям, возможно, надо привить вкус к секулярной этике, или хотя бы не действовать постоянно в противоположном направлении. Однако президент республики, правительство и министры время от времени участвуют или даже играют ключевые роли в религиозных церемониях. Подобная демонстрация своей религиозности в корне отличается от частной религиозности в личной жизни»[156]. Таким образом, можно констатировать, что эпизод с храмом Сомнатх не прояснил позиции государства, не создал благоприятного прецедента и не наметили путей выхода из секулярного кризиса. В итоге, неоднозначные секулярные решения первых лет независимости Индии стали первым звеном неразрешенных и противоречивых эпизодов в цепи подобных.

1.6. Секуляризм и Хиндутва.

В первых параграфах главы мы пытались очертить границы понятия политического секуляризма и дать некоторые наиболее фундаментальные его дефиниции. Как было выявлено западное понимание секуляризма, как строгого разведения сфер религии и политики не является для Индии общепризнанным. Совершенно иную трактовку секуляризма дают сторонники идеологии мусульманского и индусского коммунализма. Своими корнями эта идеология уходит в начальный период борьбы за независимость конца XIX в., период, когда была сформулирована «теория двух наций». Эта теория быстро обрела широкую популярность как внутри мусульманской, так и внутри индусской общины.

Интеллектуальная элита каждой из них пыталась переосмыслить доколониальную историю Индии и представить свою общину в качестве ядра единой воображаемой нации. Средневековая и доколониальная история Индии дает

---

[154] Примечательно, однако, что государственный чиновник наиболее высокого ранга вообще официально занимает какую-то позицию относительно религиозных институтов и акций помимо нейтральной.

[155] **М.Н. Рой** (1987-1954) в период национально освободительной борьбы принимал участие в деятельности подпольных революционных организаций в Индии, а затем находился в эмиграции в Японии, США и Мексике, стал одним из основателей компартии Мексики. По мандату этой партии он в 1920 г. через Берлин прибыл в Москву как делегат Второго конгресса Коминтерна. На конгрессе Рой был избран в Исполком Коминтерна, где в 1920—1927 гг. работал в качестве одного из руководителей Восточной комиссии. В 1928 г. вышел из Коминтерна, в 1940 г. основал «Радикальную демократическую партию», которая, однако, уже к 1948 г. прекращает свое существование.

[156] Далее М.Н. Рой делает интересную ссылку на практику западных демократий: «Президент США или премьер-министр Великобритании могут посещать церковь по воскресным дням, следовать христианской этике в личной или государственной деятельности, но их политическая жизнь как государственных мужей не несет на себе отпечатка религиозного ритуализма».

богатую пищу для такого *«фантазирования назад»*. Например, индийский мусульманин стремился найти свои культурно-исторические и этнонациональные корни не только в Делийском султанате и Могольской державе, но и в арабском халифате, Иране и Османской империи. Никакой «нации мусульман» в действительности, разумеется, никогда не существовало, равно как никогда не было и единой «индусской нации»[157], истоки которой идеологи хиндутвы пытаются отыскать в древних индийских эпосах – «Махабхарате» и «Рамаяне». Для того чтобы разобраться в хитросплетениях религиозно окрашенной этнонациональной индийской полемики попытаемся прояснить взгляды индусских коммуналистов на процессы секуляризации и ее перспективы исходя из материалов интернет-дискуссий, которые предоставляют нам форумы индийских политических партий, новостных и аналитических порталов или блоги[158] заинтересованных граждан. Именно этот источник способен дать исследователю максимально широкий спектр мнений непосредственных участников политического процесса в Индии.

Способности секуляризма к выживанию в условиях современной Индии был даже посвящен форум на официальном сайте BBC[159]. В самом начале 2006 г. поводом для дискуссии послужила четырнадцатая годовщина разрушения мечети Бабура *(Бабри Масджид)* в г. Айодхья *(штат Уттар Прадеш)* в декабре 1992 года[160]. Наиболее активными организаторами и пропагандистами этой беспрецедентной акции были ВХП и БДП. Под предлогом борьбы за восстановление индусского храма БДП[161] стремилась заработать политический капитал на противостоянии миру ислама. Успех акции был обеспечен поддержкой всего «семейства» РСС[162].

На месте разрушенной мечети храма Рамы так и не возникло, хотя обсуждение всех аспектов этого знакового конфликта продолжается в интернете непрерывно[163]. Так, Правеш Сариа (Непал) предлагает решить проблему, воссоздав мечеть как часть индуистского храмового комплекса. Он пишет: «Не существует религий, восхваляющих насилие… позорно, что религиозные лидеры индусов и мусульман более десяти лет не могут поделить столь крошечный кусочек святой земли». Однако проблема Айодхьи – это проблема не только религиозная, это прежде всего проблема политическая. Показательно, что вскоре после разрушения мечети, во многом благодаря этой акции, проиндусские организации «семейства» РСС пришли в ряде индийских штатов к власти, а затем победили и на общегосударственных парламентских выборах, возглавив центральное правительство Индии.

---

[157] В определении нации автор склонен придерживаться парадигмы классического модернизма. (См. например, **Геллнер Э.** Нации и национализм. – М.: Прогресс, 1991.)

[158] Блог (англ. blog, от «web log» – сетевой журнал) частный дневник событий, размещенный в интернете.

[159] Форумы сайта BBC News, в том числе *«Can Indian secularism survive?»* можно найти, следуя от корневого адреса: news.bbc.co.uk . Несомненно, что именно на страницах интернет-сервиса BBC зачастую происходит наиболее заинтересованное и открытое обсуждение проблем, связанных с положением дел внутри индийского социума.

[160] Согласно верованиям индусов, именно на месте этой мечети, воздвигнутой в середине XVI в., некогда родился царевич Рама, *аватара* (воплощение) Вишну, легендарный герой эпоса «Рамаяны».

[161] Официальный сайт БДП: www.bdp.org (т.н. «Народная партия Индии»).

[162] За годы, прошедшие с момента своего возникновения, в борьбе за власть РСС в тонкостях отработала технологию мобилизации огромных людских масс, используя при этом духовный потенциал индуизма и умело оставаясь в политической тени.

[163] Весьма активная и заинтересованная полемика по проблеме Айодхья происходит на страницах форума по адресу: www.rediff.com/news/ayodhya.htm .

Порой создается впечатление, что разговор идет не о положении дел в современной Индии, а о ситуации в двух довольно несхожих государствах. Например, мнения участников вышеупомянутого форума ВВС[164] по проблеме секуляризма в Индии можно четко разделить на две основные категории. Вот типичное мнение представителя первой категории участников форума за подписью Гари (Индия): «Индийцы живут в секулярном государстве и всегда готовы отстаивать свои интересы в этой сфере». Ему вторит Свами Ситарама (Индия), который пишет, что «индусы и мусульмане веками жили бок о бок», и утверждает, что большую часть межобщинных проблем можно решить элементарным соблюдением законности. Барун Митра (Индия) в свою очередь небезосновательно уповает на «способность индуизма абсорбировать любые культурные типы на протяжении тысячелетий», хотя политического решения проблемы не видит.

Представители другой категории участников форума, более многочисленные, настроены менее оптимистично. Так, Роджер Тревельян (индиец, по происхождению, проживающий сейчас в Англии) видит одну из главных причин роста числа приверженцев хиндутвы в угрозе со стороны исламского фундаментализма и в непрекращающейся конфронтации с Пакистаном. Халид (Пакистан) всерьез обеспокоен широкой популярностью в Индии БДП и идеологии хиндутвы. Он пишет, что само существование организаций Сангх Паривар ставит под сомнение будущее секуляризма в Индии. С последним суждением, действительно, трудно не согласиться, поскольку, несмотря на воинственный характер идеологии хиндутвы, необходимо ясно отдавать себе отчет в том, что она вовсе не является чем-то маргинальным в политической жизни современной Индии. Действительно, БДП[165] относится к числу наиболее влиятельных политических сил в этой стране и до недавнего времени находилась у власти в качестве партии, возглавляющей коалицию парламентского большинства (1999-2004 гг.), а ее лидер Атала Бихари Ваджпаи занимал пост премьер-министра с 1998 по 2004 гг.

В начале 1990-х годов в драматических событиях вокруг Бабри Масджид *(мечети Бабура* – прим. автора*)*, разрушенной сторонниками БДП и Сангх Паривар, по сути, более рельефно и драматично повторилась ситуация вокруг реконструкции храма Сомнатх, о которой подробно говорилось выше. Верховный суд Индии имел впоследствии прекрасный повод отстранить БДП от власти и ввести прямое президентское правление в целом ряде штатов, в том числе в штате Уттар Прадеш, где эта партия пришли к власти в результате активности Сангх. Очевидна роль идейного вдохновителя разрушения мечети, которую сыграла БДП.

Поводом для отстранения БДП уже должен был послужить манифест, опубликованный Народной партией в период предвыборной кампании, явно декларирующей цели партии. В нем в частности говорилось: «БДП твердо убеждена в том, что воссоздание Шри Рам мандира в Айодхья явится данью уважения к нашему культурному наследию и демонстрацией нашего высокого национального самосознания. Для БДП это вопрос национальной значимости, и мы не позволим никому придать этой акции коммуналистский оттенок. Поэтому наша партия считает

[164] См. информационный *ньюс-блог* Би-би-си: news.bbc.co.uk .

[165] БДП как наиболее влиятельная из официальных структур РСС, безусловно, заслуживает отдельного рассмотрения. Скрытая политическая борьба, которую долгое время ведет руководство этой партии за предоставление ей определенной доли самостоятельности от РСС, вполне может стать предметом отдельного исследования. В данной работе будут далее рассмотрены некоторые основные вехи становления этой партии.

необходимым восстановление храма Рамы на его историческом месте, переместив с него здание мечети Бабура со всем должным уважением»[166].

Взрывоопасная ситуация в штате Уттар-Прадеш и отсутствие под решением о реконструкции храма Рамы какой либо юридической базы явно свидетельствует о провокационном характере заявления, попирающего нормы секулярного законодательства Индии. Заявление о якобы уважительном отношении индусских правых к мусульманской святыне – Бабри Масджид не выдерживает никакой критики. Элементарная логика подсказывала, во что может вылиться попытка незаконного демонтажа мечети.

Стоит ли напоминать о реальном воплощении «должного уважения», с которым активисты Сангх разрушали мечеть? Вот краткая хроника событий того дня, восстановленная государственной комиссией расследовавшей эти события под руководством судьи Верховного суда Индии М. С. Либерхана[167]. События в Айодхье 6 декабря 1992 года развивались стремительно:

9.00. Двести тысяч добровольцев РСС выходят из палаточного лагеря и направляются к Бабри масджид. Путь им преграждает цепь из 2800 полицейских.

10.15. У ритуальной платформы начинается стихийный митинг. Адвани и Джоши (лидеры БДП) призывают к организованности и дисциплине. В ответ толпа скандирует: "Джай Шрирам!" ("Да здравствует Рама!"). Отдельные группы прорываются к мечети через полицейские кордоны.

11.55. Тысячи обезумевших людей карабкаются по стенам старинного здания. Кирками и лопатами они выворачивают камни и сбрасывают их со склона холма. Робкая попытка Умы Бхарати и других депутатов парламента от партии БДП убедить агрессивно настроенную толпу возвратиться в лагерь не имела успеха.

13.30. Четыре батальона бригады быстрого реагирования выступают в направлении Айодхьи. Через восемь минут они должны были прибыть к мечети. Из магистрата поступает сообщение, что власти контролируют ситуацию. Военнослужащие возвращаются к месту дислокации.

14.55. Обрушился левый купол здания. 15.05. Правый купол разбит. Адвани приказывает перекрыть въезды в город, чтобы избежать столкновений с полицией и войсками. 16.50. Рухнул центральный купол. Служители-добровольцы РСС разбирают последние перекрытия. Бабри масджид больше не существует. Под ее обломками погибло 4 и ранено около 600 человек.

18.35. Изваяние Рамы, вынесенное накануне штурма, торжественно устанавливают на прежнее место. Совершается обряд омовения. Мародеры громят магазины и дома местных мусульман.

Позднее отдельные очевидцы станут утверждать, что все происходило стихийно, и добровольцы РСС действовали спонтанно. Но тогда возникает комплекс вполне законных вопросов: Почему собравшиеся у ритуальной платформы имели при себе кирки, лопаты и куски арматуры? Каким образом им удалось за шесть часов разобрать массивное сооружение? Был ли у них план демонтажа, а если быт, то кто его подготовил? В неофициальных беседах с индийскими журналистами активисты РСС признавались, что знали заранее о целях и характере своей миссии.

---

[166] Сайт БДП, разел Election Manifestos:
http://www.bjp.org/content/blogcategory/97/428/Election_Manifestos.
(National Democratic Alliance Manifesto 1989).

[167] Материалы представлены официальным сайтом газеты The Hindu:
http://beta.thehindu.com/multimedia/archive/00014/Full_text_of_Liberha_14061a.pdf . Report of the Liberhan Ayodhya Commission of Inquiry, Report was tabled in Parliament on Nov. 24, 2009.

Оказалось, что еще в середине 1992 года 1200 добровольцев проходили специальную подготовку в тренировочном лагере на окраине Ахмадабада (штат Гуджарат). Наряду с физическими упражнениями подготовка включала способы преодоления баррикад, самозащиту от слезоточивых газов и разрушение кирпичной стены доступными средствами. После завершения курса они возвратились в свои штаты и обучали младшие кадры. Лагерь часто посещали лидеры "семьи РСС".

Вооружаться кирками и лопатами порекомендовали некоторые местные активисты БДП еще накануне. Во время шествия колонн в Айодхью они часто повторяли, что цель акции - добровольного служения идеалам РСС - не должна ограничиваться исполнением ведических гимнов. Согласно некоторым свидетельствам Комиссии, идея не дожидаясь решения суда самим разобрать Бабри Масджид и после вновь воздвигнуть на расстоянии пяти километров от храма Рамы, принадлежала Л. К. Адвани.

Несмотря на все вопиющие факты нарушения законодательства страны при рассмотрении дела о соответствии деятельности БДП принципам секуляризма в Верховном суде было вынесено решение, исходящее не из принципа разделения религиозных и властных институтов в государстве, а из соответствия отдельных решений и действий определенным статьям Конституции, а именно ст. 25, 26, 29, 30, 44 и некоторым другим. В результате решение Верховного суда гласило: «Положения вышеупомянутых статей Конституции косвенно запрещают создание теократического государства, а также солидаризацию государственных институтов с какой-либо одной религиозной общиной Индии. Из положений Конституции вытекает, что государство обязано одинаково относиться ко всем религиозным конфессиям, сектам и деноминациям»[168].

Другие судьи пришли к заключению, что «секуляризм – часть федерального законодательства и основа политической системы Индии, которая призвана обеспечить социально-экономические потребности, способствовать моральному и материальному благополучию индийцев и политической законности». Один из судей определил секуляризм как пассивную сторону понятия толерантности, как некое молчаливое согласие людей на уравнивание в правах всех религий: «В государственных делах религия неуместна, она является личным делом каждого отдельного человека. При этом можно рассматривать нашу (индийскую) Конституцию как развитие смыслов и положений Конституции США. Первая поправка Конституции США гласит, что «Конгресс не вправе издавать законы, утверждающие религиозные догмы, а также запрещать исповедование любой веры… Вероятно, доктрина разделения церкви и государства не столь актуальна для современной политической мысли, как это было во времена принятия американской Конституции. Такой секуляризм есть абсолютно неверное, пустое понятие (*'vacuous word'*), или фантомная концепция (*'phantom concept')*».

На примере двух аналогичных процессов и двух схожих прецедентов, первый из которых (Сомнатх) относится к периоду становления процесса секуляризации (1947 г.), а второй (Бабри масджид) к самому недавнему прошлому (1992 г.), можно придти к заключению, что в Индии присутствует все тот же широкий спектр мнений, суждений, юридических резолюций и постановлений, но отсутствует четкая законодательная практика по вопросу о правоприменения принципа политического секуляризма. С одной стороны, динамика процессов модернизации требует от государства перенесения акцентов на новые либеральные социальные институты и

[168] Постановления и решения Верховного суда Индии взяты с его официального сайта - Supreme Court of India, http://judis.nic.in/supremecourt/refsear_new.aspx.

постепенное вытеснение традиционных общественных институтов. С другой стороны, складывается впечатление, что гражданское общество Индии в целом еще недостаточно готово к принятию критериев и норм секуляризма западного образца. Вызывает тревогу сам вектор развития некоторых общественных институтов. В последние годы наблюдается отход от принципа разделения сфер религии и политики в государстве. Прослеживается рост популярности идеи индуизации в ее «мягком» варианте, а риторика большинства политических лидеров все чаще включает в себя элементы религиозного этносимволизма. Происходит и заметная активизация усилий со стороны Сангх Паривар, направленная на расширение своей поддержки среди самых разных страт индийского общества.

Деятельность сторонников «шафранизации» (*шафранный* – является цветом воинствующего индуизма - прим. автора) в Индии весьма разнообразна[169]. Проиндусские организации последовательно добиваются разрушения мусульманских мечетей, их сторонники громят картинные галереи, в которых выставляются полотна с неканоническими образами индуистских божеств, убивают христианских миссионеров. Чиновников по всей стране призывают доказывать на деле, что в их жилах действительно течет кровь Рамы и Кришны. Под влиянием «шафранистов» переписываются учебники по истории, в которых светская история уступает место триумфальному шествию индуизма; во многих школах молодых индусов с детства приучают считать, что мусульмане – это враги индийского народа, а в учебную программу вводится, например, такой предмет, как ведическая астрология. Все это, бесспорно, противоречит принципам индийского секуляризма.

Идея секуляризма в трактовке, сформулированной в Конституции Индии, неприемлема для индусских коммуналистов ввиду того, что она, по их мнению, служит интересам мусульман и христиан, а значит, ущемляет индийскую демократию, поскольку такой секуляризм идет вразрез с интересами индусского большинства. Поборники индуизации воспринимают Индию в образе *Бхарат Маты* (Мать Индия), а всех индусов – как ее детей. Изображения Бхарат Маты часто появляется во время индуистских празднеств и колесничных шествий. Талантливая исследовательница проблем гендера в формировании нации Нира Ювал-Дэвис отмечает, что «образ женщины зачастую конструируется как символический хранитель идентичности и чести общины. Фигура женщины, часто – матери, символизирует во многих культурах дух общности, будь то Россия-Матушка, Мать-Ирландия или Мать-Индия»[170]. Здесь важно, что идеологи хиндутвы при отстаивании своей линии прибегают в первую очередь к символическому, а не рациональному оппонированию. Дискурс парадоксальным образом осуществляется в символическом пространстве. Приверженцы хиндутвы заявляют даже, что, в отличие от индусов, мусульмане и христиане не являются детьми Бхарат Маты и одним своим присутствием оскверняют землю Индии. В итоге к настоящему времени государственный лозунг религиозной политики Индии времен обретения

[169] По материалам сайта «Сердце Индии» (I-net addres: www.geocities.com/indiafas), который ориентирован в основном на западную аудиторию и ставит своей целью разрушение благостного ореола вокруг индуизма как наиболее толерантной из мировых религий. По мнению создателей сайта, он призван дать объективную информацию о реальном положении дел на индийском социальном ландшафте и в религиозно-общинной политике, способствовать укреплению секулярных и демократических тенденций, защите наиболее социально уязвимых групп населения Индии. Как полагают авторы большинства материалов, хиндутва во многом *уже стала главенствующей идеологией в современной Индии*.

[170] **Yuval-Davis N.** Gender and Nation. – London: Sage, 1997. – P. 43-45.

независимости – «единство в многообразии» – постепенно превращается на практике в повсеместную и тотальную унификацию под эгидой индуизма.

За последние годы у аналитиков сайта «Сердце Индии» и многих других специалистов[171] сложилось устойчивое представление о том, что процесс «шафранизации» проник уже не только в большинство страт индийского социума, но и в политико-идеологическую сферу страны, заглушая последние ростки секуляризма. Хиндутвы как идеологемы, отражающей идею создания единой индусской нации на основе универсального индуизма, придерживаются лидеры обеих ведущих партий страны – как БДП, так и ИНК; первая – жестко, вторая – относительно мягко. По их мнению, ползучий процесс индуизации вряд ли можно остановить, несмотря на победу, одержанную ИНК на последних парламентских выборах, и осуществляемую им некоторую «дешафранизацию» школьных учебников или отмену обязательного в начале каждого общественного мероприятия богослужения богине *Сарасвати*. Такая точка зрения имеет под собой целый ряд оснований. В последний предвыборный период по всей стране можно было наблюдать, как представители этих двух наиболее влиятельных политических сил страны (БДП и ИНК) наперебой провозглашали свою приверженность ценностям индуизма, объявляя его самой *наилучшей гарантией секуляризма в Индии*, и все это происходило на фоне непрекращающихся межобщинных конфликтов.

Суммируя вышесказанное, можно констатировать, что как концепцию секуляризма, равно как и идею хиндутвы, практически каждый индийский политик понимает по-своему. Тем не менее, сегодня практически любой из них, в том числе и происходящий даже из самых низших каст, использует в своих заявлениях какие-либо аллюзии на «Рамаяну»[172] или «Махабхарату»[173]. Тенденция использования религии в политических целях, особенно как средства идеологического воздействия, сохраняется в арсенале не только коммуналистских религиозно-общинных организаций, но и большинства внешне вполне светских политических партий. Политическая и идеологическая платформа большинства политических сил и партий, объединений и организаций страны строится на традиционно-коммуналистских, религиозно-общинных принципах. Все деятели, безотносительно к их личным убеждениям, в публичных и печатных выступлениях не обходятся без прямой или косвенной апелляции к религии, к религиозной аргументации. Светские партии даже крайне левого спектра не выступают против религии как таковой: они часто подчеркивают свое уважение к ней и не отказываются от апелляции к религиозным установкам для обоснования своих идейно-политических программ. Несмотря на то, что, как уже говорилось, в середине XX в. в Индии доминировала идея секуляризма, она все же была по преимуществу достоянием части брахманской интеллектуальной элиты. Как это ясно видится теперь с позиций накопленного десятилетиями опыта политической жизни независимой Индии, настоящие секуляристы в стране были представлены лишь тонким слоем интеллигенции, в большинстве своем получившей образование в европейских университетах. На смену им пришли в основном представители средних каст и слоев, на формирование убеждений которых мало повлиял недолгий век доминирования секулярных настроений в Индии. Новые, уже третье и четвертое

[171] Значительная часть фактографии почерпнута с сайта: www.hvk.org .

[172] К основным эпическим памятникам древней Индии относятся “Махабхарата” и поэма “Рамаяна” Ссылаясь на сюжеты этих популярных среди широких масс индусов произведения, националисты стремятся умножить свой политический капитал.

[173] См., **Мезенцева О.В.** Роль индуизма в идеологической борьбе в современной Индии. М., 1985

поколение политических и государственных деятелей от ИНК, как правило, упоминают проблему секуляризма в контексте общих мест своей платформы, где артикуляция основных принципов светской этики даже их адептами, зачастую, становится лишь общим фоном политического процесса в стране. В итоге индийский гражданский национализм, который пытались насаждать первые лидеры деколонизованной Индии, испытывает глубочайший кризис. В основе этого кризиса, по нашему мнению, лежит вариативность толкования западного понятия «секуляризм», привнесенного на индийскую почву, отсутствие проработанной и законодательно закрепленной прецедентной практики правоприменения секулярных статей Конституции Индии и общая тенденция к ослаблению скреп общегражданской идентичностей, как индивидуальных, так и групповых в русле нарастания местных этнонациональных центробежных тенденций.

§ 2. Фундаментализм на индийской почве.

Несмотря на то, что культурный и политический феномен фундаментализма, по существу, старше появления первых секулярных тенденций, сам этот термин применяется менее столетия. Для успешного понимания его содержания весьма важно проследить его истоки и генезис. В 1908 г. в Калифорнии прошла *«Конференция по основополагающим понятиям христианства (on Christian Fundamentals)»,* ставшая реакцией на вторжение секулярной рациональности в христианскую религиозность, в частности на библейскую критику с позиции либеральной теологии. После чего термином «фундаментализм» была обозначена консервативная реакция среди крайне «левых» версий американского протестантизма, прежде всего среди пресвитериан, баптистов и методистов.

Это движение быстро становится массовым, без труда находя сторонников. Уже в 1919 г. создается *Всемирная организация христиан-фундаменталистов* (США), которая приобретает весьма широкую поддержку, особенно на Юге[174]. Теоретическую платформу фундаментализма заложили так называемые Ниагарские конференции, проводившиеся с 1876 г. протестантскими ортодоксами в противовес либеральной теологии и светскому свободомыслию. На конференциях были сформулированы пять основных принципов или «пять столпов», на коих базировался протестантский фундаментализм и определяющих темы теологических изысканий, которые, по мнению новоявленных фундаменталистов, не подлежат критическому осмыслению: 1) богодухновенность и безошибочность Библии, понятой буквально; 2) божественная природа Иисуса Христа, исповедуемая помимо сложной христологии; 3) непорочное зачатие Иисуса Девой Марией; 4) искупление посредством заместительной жертвы; 5) Воскрешение и Второе пришествие.

Наиболее широкое распространение фундаменталистское течение получило в начале XX в., после издания и широкого распространения в 1910-1912 гг. 12 выпусков анонимных брошюр под общим названием "The Fundamentals". В них

[174] Трудно считать случайным совпадением тот факт, что на Юге США в этот же период (начиная с 1910-х годов) начинает возрождаться запрещенный в 1871 г. Ку-клукс-клан. Не последнюю роль в воссоздании этого движения сыграли представители той же протестантской социальной среды, что и приверженцы идей фундаментализма. Начало их активной деятельности практически совпадает с датой запрета Ку-клукс-клана. Численность сторонников Ку-клукс-клана резко возросла в 1915 г., после выхода на экраны США фильма «Рождение нации» режиссера Д.У. Гриффита.

отвергалась допустимость критики или рационального истолкования Священного Писания («усугубляющаяся порочность человека сделала его неспособным воспринимать Бога разумными средствами») и в качестве единственного источника божественной истины называлось библейское Откровение. Весьма скоро фундаменталисты приобретают вес в Конгрессе США, где выступают инициаторами и авторами законопроектов, преимущественно запретительного толка (из которых наиболее известен так называемый Сухой закон), а также разнообразных цензурных ограничений.

В этот период большой размах приобретает деятельность фундаменталистских групп, возникают библейские учебные и исследовательские центры. В 1919 г. Всемирная библейская конференция в Филадельфии учредила Всемирную христианскую фундаменталистскую ассоциацию. В 1921-1929 гг. в Арканзасе, Теннеси, Миссисипи и других южных штатах фундаменталисты провели законодательный запрет на преподавание дарвинизма, инициировали «обезьяний процесс» в 1925 г. над учителем Скопсом в Даутоне (штат Теннеси). Внешняя политика США во многом до сих пор определяется идеологией протестантского фундаментализма под лозунгом: *«великая христианская держава должна взять на себя миссию устроения мирских дел во вселенском масштабе»*.

Таким было рождение *фундаментализма*, однако сегодня он в обыденном сознании ассоциируется прежде всего с исламом, что, безусловно, имеет свои причины. Исламский фундаментализм имеет гораздо более долгую историю, весьма разнообразен по своим характеристикам и акцентам. Ваххабитское движение, – возможно, наиболее типичный его пример. Корни ваххабизма следует искать в движении *хариджитов*[175] и в утверждениях законоведов *ханбалитского мазхаба*[176].

Наиболее последовательно ваххабизм выражен богословом Таки-ад-Таймийей (1263-1328), который отрицал аллегорическое и рационалистическое толкование Корана и Сунны. По его мнению, до конца понять Писание нельзя и не нужно, а требуется лишь уверовать и следовать ему. Социально-политические корни ваххабизма до конца не изучены, однако в качестве движения возрожденческого толка в суннитском исламе оно связано с именем Мухаммада ибн абд-аль-Ваххаба[177] (1703-1792). Стремясь к строжайшему исповеданию *таухида* (учения о Единобожии), он отверг поклонение могилам Пророка и святых, поставил под сомнение необходимость обращаться к Пророку и праведным халифам в молитвах, отмечать праздник Маулид-ан-Наби (День рождения Пророка). Свои воззрения он назвал *«очищением веры»*, всех не согласных с ним мусульман – *«неверными»*, а

[175] **Хариджиты** (от араб. *хаваридж*, буквально — вышедшие, возмутившиеся), приверженцы одной из мусульманских сект. Движение хариджитов зародилось в период острой борьбы за власть в Халифате, когда в 657 часть воинов халифа Али, происходивших из кочевых арабских племен, выступила против усиления политического господства знати и захвата ею земель мусульманской общины.

[176] **Ханбалитский мазхаб** – одна из четырех «канонических» суннитских богословско-правовых школ, названная по имени своего основателя имама Ахмеда Ханбаля (780-855). Ханбалиты одними из первых приступили к систематизации традиционалистской концепции вероучения. Они отвергали как буквальное, так и аллегорическое толкование Корана и хадисов, а также возможность любого рационалистического истолкования основных принципов веры.

[177] Согласно преданию, с самых ранних лет его жизни в нем сочетались превосходные умственные способности и невероятная заносчивость, стремление оспаривать любое утверждение законоведов.

своих сторонников – *«мувахиддинами» (приверженцами таухида* – прим. и курсив автора*)*[178].

Если же обратиться ко дню сегодняшнему, то безусловно, движение, во многом «зажженное» харизмой шиита Хомейни и ведомое иранскими муллами, было наиболее эффективным среди всех движений фундаменталистского толка в Исламе (если не в достижении конечных целей, то в мобилизации поддержки), но далеко не единственным. Практически в каждой исламской стране и среди мусульманских меньшинств по всему миру, а не только в Индии, существуют мощные и пассионарные движения в поддержку возрождения ислама. По мнению Т.Г. Скороходовой, «Учение арабского реформатора Абдул-Ваххаба доминировало среди мусульман Индийского субконтинента и было чистым ревайвэлизмом. Целью «возрождения веры» и войны за религию – полное восстановление политических и экономических прав и привилегий мусульман. Ваххабитское движение было, в сущности, традиционалистской реакцией на вторжение и господство западной цивилизации в Индии»[179].

В современном мире необходимо четко различать мирные варианты религиозного фундаментализма (за многими из которых стоит богатая религиозная традиция) и его воинствующе-радикальные течения. Если же попробовать разобраться в сути самой попытки религиозного обновления путем возвращения к истокам, то можно проследить два фактора этого обновления. Первый – древнейшие мифо-магические корни подобных практик[180], второй – исторический контекст ситуаций духовного непокоя, отрицания основ собственной «окостеневший» традиции, чего не избежала ни одна мировая религия. Такое обновление – вполне закономерный процесс, однако в современных условиях приходится учитывать не только религиозные, но и идеологические аспекты такого обновления. Так, для западного сознания исламский фундаментализм во многом до сих пор главным образом реакцией, своеобразным ответом «коллективного бессознательного» на вызовы модернизации, выраженным в религиозной терминологии, своего рода «бегством в болезнь».

Если фундаменталистские тенденции внутри ислама тщательно изучаются и приковывают к себе внимание мировой общественности, то возрожденческие тенденции индуизма изучены в значительно меньшей степени. В этой связи неизбежно встает вопрос: насколько процесс индуизации и его идеологическое ядро – хиндутва – укладываются в концепцию фундаментализма?

С точки зрения традиции, облик современного индуизма во многом парадоксален. Показателен пример отношения к кастово-иерархической стратификации, - незыблемой ведической основе индуизма. Значительная часть идеологов хиндутвы пытается пренебречь кастовой системой, стремясь при этом оставаться в рамках традиции. Другие идеологи индуизации в то же время стараются укрепить *варнашраму* (традиционное социальное деление на четыре варны), включив в нее мусульман и христиан в качестве *шудр*. По мнению этих идеологов, это может предотвратить обращение представителей низших каст в

---

[178] Такое понимание ислама формировалось в противостоянии, в основном, духовно-мистическому толкованию ислама в суфизме, а также другим духовным движениям и религиозным практикам, проникшим в ислам извне, например, благодаря движению индийских духовных подвижников-*бхакти.*

[179] **Скороходова Т.Г.** Развитие принципа надконфессионального единства в эпоху бенгальского возрождения // Исторические записки. Межвузовский сборник научных трудов. – Пенза: ПГПУ, 2002. – С. 19. – Вып. VI.

[180] См., например, **Элиаде М.** Аспекты мифа. – М., 2005. – С. 38-40.

христианство или их стремление принять ислам[181]. При анализе реальной ситуации многие исследователи исходят из того, что сегодня на севере Индии кастовая система уже фактически разрушена *(хотя сохраняются масштабные регионы "закатытого" от внешнего мира общества индуистов, где кастовость сохраняется во всем своем многообразии* – прим. и курсив автора*)*, теперь на очереди юг страны, наиболее традиционный и резко отделяющий «чужаков» от тех индийцев, в жилах которых «течет кровь Рамы и Кришны»[182].

Со стороны идеологов хиндутвы все явственнее прослеживается прагматичное отношение к базовым принципам индуизма. Стремясь к обретению власти, идеологи хиндутвы используют индуизм зачастую ситуативно и утилитарно, в зависимости от тех политических дивидендов, которые может принести та или иная трактовка положений этой религии. На мой взгляд, ***в идеологии современной хиндутвы нет фундаментализма, поскольку там отсутствует сам религиозный фундамент***. Роль фундамента вполне могла бы выполнять и отчасти выполняет брахманская версия индуистского вероучения, несмотря на целый ряд существенных догматических и этических расхождений с традиционным индизмом[183]. Однако в основаниях современной хиндутвы лежат не мотивы религиозной мысли, но, скорее, прослеживаются политические интенции сплочения «нации» и воссоздания индусской государственности.

Об этом свидетельствует и исток этой идеологии – книга «Хиндутва», написанная Винаяком Дамодаром Саваркаром, и произведения позднейших последователей приверженцев хиндутвы. Центральная и навязчивая ее тема - идея «золотого века», блаженного истока индо-арийской нации, неотъемлемая составляющая хиндутвы, которая требует от последователей «истинного национализма» уничтожения всего того, что исказило облик индусской нации, по мнению, последователей и видных адептов идеологии, это единственная возможность достичь первоначального совершенства. Среди них следует упомянуть создателя РСС – Кешварао Балирама Хедгевара и его приемника на посту *сарсангхачалака* («генеральный секретарь РСС»), автора своеобразной «Библии» этой организации – *«Bunch of Thoughts»* («Связки мыслей»'1966) – Мадхава Садашива Голвалкара (1906-1973). Именно они создали облик идеологии хиндутвы, как политического индуизма, в котором ее религиозная составляющая носит по существу второстепенный и все более рецессивный характер, напротив, примордиальные (этнонационалистические и расовые) идеи основателей хиндутвы по сей день составляют ядро этой идеологии.

2.1. Политическое положение мусульман Индии.

Раздел Индостана в 1947 г. и образование самостоятельного государства Пакистан, позднее провозгласившего себя исламским, не привели к решению проблемы религиозных меньшинств – собрать всех мусульман в единое исламское

---

[181] По информации портала «Кредо.ру» : www.portal-credo.ru .

[182] Сами кастовые границы постепенно становятся все более гибкими. Через восприятие обычаев и традиций высшей касты низшая каста, проживающая на той же территории, может постепенно повысить свой кастовый статус, т.н. *санскритизация*. Процесс, занимавший в древности столетия, теперь в отдельных случаях может протекать за несколько лет.

[183] Тема взаимодействия и взаимопротикновения идей между общинами индуистов и брахмаистов Калькутты рельефно и драматически отразил Рабиндранат Тагор в романе Гора, написанным в 1907 - 1910 гг. **Тагор Р.** Собрание сочинений: в 12 т. Т. 5: Гора. - М: Гослитиздат.,1963.

государство не удалось, несмотря на то, что сам раздел повлек за собой самую значительную миграцию населения в современной истории Востока. Общее число переселенцев, которые, по сути, являлись беженцами, превысило 15 млн[184]. «Расколотые и разделенные, – пишет индийский историк М. Шакир, – мусульмане оказались в кризисном состоянии, не умея ни раскрыть свое истинное 'я', ни найти прочные основы для своего существования как общины»[185]. Внезапность и радикальность перемен привели к тому, что мусульманская община оказалась интеллектуально и психологически не готова адаптироваться к ним.

С одной стороны, мусульмане в одночасье лишились всех своих привилегий, которые обеспечивала им колониальная администрация: было отменено резервирование мест для них на государственной службе, отдельный электорат был заменен системой всеобщих выборов, уничтожены системы *джагирдари* и *заминдари*[186]. С другой стороны, ряд мероприятий, осуществлявшихся в этот период правительством, носил явно антимусульманский характер. Почти повсеместно был прекращен набор мусульман на госслужбу, особенно в полицию, под тем предлогом, что «их и так было принято слишком много»; для лишения мусульман их имущества был широко использован дискриминационный закон о собственности мигрантов[187]. По этому закону, практически любой мусульманин мог быть обвинен в желании эмигрировать и все имущество его семьи могло быть отобрано таможенными властями. Фактически, прикладывались все усилия к тому, чтобы вынудить максимальное число мусульман покинуть Индию. В первую очередь страну покидала наиболее образованная и экономически успешная, социально мобильная часть мусульманской общины. Именно эта элита на протяжении долгих лет борьбы за независимость и определяла политическое поведение всей общины, которая, следует особо отметить, *не представляла собой гомогенной, консолидированной и сплоченной общности*.

Политика мусульманской общины всегда была политикой ее элиты, которую нельзя отождествлять с общиной в целом. «Соперничество и солидарность внутри элиты, мобилизация ею широких масс населения, – вот что до сих пор определяет характер мусульманской политики»[188]. Разобщенность мусульман была вызвана не только неравномерностью их расселения по территории страны, хотя в Индии есть и районы с мусульманским большинством[189]. За исключением Кашмирской долины, в Индии нет более или менее крупного по площади и численности населения района, где мусульмане составляли бы компактное большинство. К тому же общение между их различными группами ограничено в силу низкой мобильности населения.

---

[184] См. India. – New Delhi. – 1959. – P. 159.

[185] **Shakir M.** Islam In Indian politics. – New Delhi: Ajanta publication, 1983. – P. 13.

[186] *Заминдари* – земельно-налоговая система и система частной собственности на землю, введенная английскими колониальными властями во многих частях Индии на рубеже XVIII и XIX вв. Государство с конца XIX в. получало с заминдаров небольшой налог в 2-6% валового урожая. Помимо этого система утверждала в наследственных правах земельных владельцев - заминдаров и устанавливала земельный налог. Также как и *джагирдари* давала ряд привилегий и для мусульман. Так же как и джагирдари давала ряд привилегий и для мусульман. *Джагирдари* – сходная земельно-налоговая система наследования для мусульман, введенная еще Моголами.

[187] Подробнее об *«Evacuee property law»* см., например, **Schechtman J. B.** Evacuee Property in India and Pakistan // Pacific Affairs. – University of British Columbia, 1951. – P. 406-413. – Vol. 24. – № 4.

[188] **Shakir M.** Islam In Indian politics. – New Delhi: Ajanta publication, 1983. – P. 3.

[189] Это Лаккадивские и Миникойские острова (94,4% населения – мусульмане), и штат Джамму и Кашмир (65,8%), причем в дистриктах Кашмирской долины их удельный вес колеблется от 89 до 96% , тогда как в Джамму он снижается до 7,9%. Вместе с тем в этих двух регионах проживает не более 5% индийских мусульман.

Кроме горизонтального, в мусульманской общине наблюдается разделение вертикальное. Прежде всего, мусульмане делятся на две неравные группы: меньшую (примерно 10%) – это *ашрафы* ("благородные"), к которым причисляют, моголов, патанов, а также шейхов и саидов, считающихся отдаленными потомками Пророка Мухаммеда и его родственников, а также потомками арабов, особенно курейшитов, и бóльшую – *аджлафы* ("низкие"), главным образом перешедшие в ислам из низших каст индуизма. Земельная аристократия, бывшие князья, духовенство, чиновники, часть предпринимателей и торговцев, люди свободных профессий обычно причисляют себя к ашрафам. Аджлафы – преимущественно крестьяне, ремесленники, батраки. Как и кастовая система в индуизме, такое деление в основе своей социально, хотя и прикрыто флером религиозной традиции.

Несмотря на сильную социальную дифференциацию мусульман, после достижения независимости Индии для большинства из них возникла общая дилемма: согласиться с секуляристским подходом А.К. Азада[190] или избрать для себя коммуналистскую идеологему мусульманских фундаменталистов. А.К. Азад и некоторые другие лидеры из числа мусульман ориентированные на общеиндийский национализм призывали членов мусульманской общины отказаться от коммунализма и присоединиться к общенациональным политическим партиям. Они были убеждены, что политическое и экономическое единство страны в конечном итоге приведет к сплочению различных общин и поможет становлению секулярного и демократического общества, обеспечив всем меньшинствам культурную и религиозную свободу[191]. Многие исламские деятели умеренного толка в этот период поддержали идеи секуляризма в его изначальном, изложенном в Конституции виде. Однако не прошло и десяти лет после провозглашения независимости, как в городах, практически по всей стране, стали вновь происходить индусско-мусульманские столкновения.

Следствием всех этих событий, к 1956–1957 гг. в Индии возобновили свою деятельность почти все мусульманские религиозно-общинные организации, существовавшие до раздела: Мусульманская лига (МЛ), «Джамаат-и-ислами Хинд», или ДжИХ («Исламский блок Индии»), «Маджлис-и-Иттихад уль-Муслимин», или МиИУМ («Великое собрание мусульман»), «Джамаат-у-Шабаб-е-Ислам», или ДжШИ («Община молодых мусульман Индии»). Эти организации, несмотря на свою «умеренность», исповедовали отнюдь не секуляристские идеи.

Показателен пример вышеупомянутой партии Джамаат-и-ислами Хинд (ДжИХ). Демократические принципы и нормы, по мнению ее лидеров, не могут являться чем-то желанным, так как демократия исходит из принципа суверенитета народа, тогда как суверенным ислам признает только Аллаха. Недопустима, с их точки зрения, и многопартийная система Индии, поскольку исламская политика допускает существование лишь одной партии – *Хизбуллах*. Поддержка же мусульманами секуляризма является прямым «предательством в отношении Пророка». Как известно, ислам не может быть отделен от политики, поэтому принципы секуляризма, по мнению идеологов мусульманского фундаментализма, имеют очевидную антимусульманскую направленность.

Принципы, которые лидеры ДжИХ определяют для своих сторонников, прямо противоречат идеям построения общего государства, включающего в себя все общины Индии: 1) Солидарность возможна только на основе ислама, поскольку

---

[190] **Маулана Абул Калам Азад** (1888-1958), один из лидеров ИНК, сторонник индусско-мусульманского единства.

[191] **Shakir M.** Islam In Indian politics. – New Delhi: Ajanta Publication, 1983. – P. 60.

только она может быть надежной и прочной; 2) Отказ от политической деятельности, так как если мусульмане станут активными участниками выборов в стране, они немедленно окажутся пленниками партийной политики и не смогут оставаться «верными своему религиозному долгу»; 3) Создание самостоятельных политических объединений мусульман, так как индусско-мусульманское единство принципиально не может быть достигнуто объединением организаций этих двух общин. Каждая религиозная община должна иметь свою политическую организацию, а вопросы межобщинного взаимодействия должны решаться путем переговоров.

Исламские партии умеренного типа поддерживают идеи секуляризма в его изначальном, *изложенном в Конституции*, виде. Фундаментально-экстремистский же ислам являет собой идеологию сопротивления, а политические позиции этого крыла ислама – реакцию на неприемлемое, враждебное (по крайней мере, в его восприятии) окружение и продолжающуюся индуизацию государства. Однако парадоксально, что при этом практически все мусульманские организации зачастую полагают, что индусские коммуналисты в большей степени отражают интересы мусульман, чем их секуляристские оппоненты. Среди всех исламских организаций наиболее влиятельны Всеиндийская исламская конференция (ВИК), «Джамаат-и-ислами Хинд» (ДжИХ) и «Джамаат-у-Шабаб-е-Ислам» (ДжШИ)[192].

Отличительной чертой поведения мусульманского меньшинства в постколониальной Индии долгое время оставалась аполитичность. До некоторой степени эта характеристика остается верной и сегодня, особенно если учесть давление, которое оказывается на индийских мусульман. Ведь со времен после хомейнистской революции в Иране трудно представить ислам вне политики, вне верности лозунгу: “для мусульманина отделять себя от политики означает отделять себя от религии”. Конечно, имманентно политизированной религии не существует, вспышки ее политизации всегда связаны с конкретными историческими условиями, которые сами по себе нуждаются в анализе. Однако в исламе, безусловно, присутствуют элементы, допускающие его предельную политизацию. Политизация религии всегда таила и таит в себе заряд страшной разрушительной силы, устраняя из политики, ослабляя, или даже разрушая в политической жизни необходимый ей рациональный элемент, или даже повергая ее в хаос. В исламе как раз и присутствуют предпосылки, допускающие его предельную политизацию.

Однако фактором непосредственной политизации мусульман выступает, прежде всего, их растущее недовольство характером развития религиозно-общинных отношений. Мусульманское меньшинство Индии раздражено не столько тем, что государство в той или иной форме поощряет индусских фундаменталистов, систематически пренебрегает интересами мусульман при приеме в учебные заведения и на административную службу, а также на работу в промышленности и торговле. Особое недовольство индо-мусульманской общины вызывает функционирование системы правосудия, которое, по ее мнению, неспособно

[192] Существует также огромное число менее крупных организаций и групп, как на общеиндийском уровне, так и на уровне отдельных штатов и округов. Их цели, идейные установки и политические предпочтения порой сильно различаются. К радикальному исламу часто относят объединение умеренных сепаратистов из организации «Хурриата» («Всепартийная конференция свободы»), Студенческое исламское движение Индии. (The Students Islamic Movement of India (SIMI)) Молодежное крыло Jamaat-e-Islami Hind (JIH), исламские экстремистские группировки «Лашкар-е-Тоиба» (Армия праведных), организации «Джамаат-уд-Дава» (Защитники веры) и «Джаиш-и-Мохаммад» (Воины Мухаммеда) переведите на русский. Из двух последних первая основана для ведения джихада против индийских властей в Кашмире, вторая известна кровавыми терактами последних лет в Мумбаи и Дели.

защитить права мусульман, закрепленные в Конституции. Мусульмане указывают, что большинство инициированных ими дел не доходят до суда, а из тех, что рассматриваются, – большей частью отклоняются как «необоснованные» или неожиданно оказываются «улаженными».

До сих пор не устранена несогласованность положений гражданского права, закрепленного в Конституции, и частного права каждой из общин Индии. Наиболее ярким примером и своеобразным камнем преткновения здесь является «Единый кодекс по вопросам семьи и брака». Брак, наследование, развод, система выплат содержания и алиментов до сих пор регулируется частным правом[193].

Существование отдельного семейного законодательства для мусульман согласно нормам шариана вызывает особое раздражение индусских националистнов. Однако, наиболее ярким примером того, как правовой диссонанс может привести к межобщинному непониманию и политическому конфликту являет собой прецедент Шах Бано. В конце 1960-х годов индийское правительство попыталось провести в жизнь программу по унификации гражданского и уголовного права. Неожиданную политическую реакцию вызвал, казалось бы, малозначительный пункт о содержании женщины после развода. По этому пункту существовали расхождения между положениями общегражданского и частного права как у индусов, так и у мусульман. В результате в 1974 г. был принят пересмотренный вариант Уголовно-процессуального кодекса, который устанавливал ряд общих для индусов и мусульман норм, касающихся их обязанностей содержать родителей, детей и жен, в том числе и после развода. Однако под давлением мусульманской общины в измененный кодекс были внесены поправки: женщина не может требовать содержание, если в отношении нее соблюдены нормы частного мусульманского права, а по закону шариата женщина имеет право на содержание в течение не более 100 дней после развода.

Тем не менее, поток обращений мусульманок в общегражданские суды возрастал, и судьи нередко принимали решение в их пользу. Особую известность как раз и получило дело Шах Бано (по имени истицы-мусульманки). Согласно статье 125 индийского УПК, любая мусульманка, как и представительница любой иной религиозной общины, имеет право на получение содержания от бывшего мужа. Главный судья Верховного суда вынес решение в пользу Шах Бано, использовав для его аргументации цитату из востоковедческого трактата Э.У. Лэйна об унизительном положении женщины в исламском мире. Все это вызвало бурное возмущение мусульманской общественности. Вопрос приобрел политический характер и настолько обострил внутриполитическую ситуацию, что правительство было вынуждено полностью вывести мусульман из под действия УПК и принять особый закон «О мусульманках» *(т.н. защита права на развод)*. Этот шаг в свою очередь вызвал недовольство радикально настроенных индусов и вообще образованной части индийского общества, интеллигенции. Юридическое закрепление существования отдельного мусульманского права, безусловно, противоречит нормам секулярного общества и жестко критикуется проиндусски настроенной частью общества.

[193] Согласно нормам *шариата*, дочь получает в наследство только половину того, что получает сын. Единственная дочь может унаследовать лишь половину имущества родителей, вторая половина полагается родственнику по мужской линии, даже самому отдаленному. Вдова или вдовы имеют право унаследовать лишь одну восьмую долю имущества мужа. Согласно нормам мусульманского частного права, мусульманин не волен завещать кому бы то ни было более трети своего имущества.

2.2. Мусульмане и проиндусские политические силы.

Исходя из положения, в котором оказалась община мусульман Индии на рубеже тысячелетий, возникает ряд закономерных вопросов. В чем причины успеха БДП среди избирателей-мусульман на парламентских выборах 1998 г.? Почему этой антиисламской, по существу, партии столь легко удается манипулировать сознанием избирателей-мусульман? Причин, как представляется, здесь несколько, и они напрямую связаны с потерей мусульманской общиной своей культурной и политической доминанты в индийском социуме. Разделение Индии в 1947 г. и отделение Бангладеш от Пакистана в 1971 г. раскололи названную общину по сути на три части. При разделе страны община мусульман Индии лишилась значительной части политических деятелей, наиболее активного слоя предпринимателей, торговцев, представителей мира искусства, научной и богословской элиты, перебравшейся в Пакистан. Оставшаяся часть мусульман оказалась социально фрагментированной и экономически ослабленной, не готовой к отстаиванию своих прав демократическими средствами.

Рассуждения активистов БДП, в том числе и из числа представителей мусульманской элиты об «истинном секуляризме», при всей их идеологической ангажированности и очевидной политической несостоятельности, оказались способны заронить зерна сомнений в души мусульман. Изначально в мусульманской общине крайне трудно формировалось понимание необходимости секуляризма как фактора ее выживания[194]. Такие организации, как Джамаат-и-ислами и Мусульманская Лига (МЛ), воспитывали своих сторонников в традициях политического сепаратизма и фундаментализма.

Как было показано выше, после обретения Индией независимости мусульмане еще долго чувствовали себя неприспособленными к жизни в секуляристском государстве, позднее многие пересмотрели свои взгляды, начав рассматривать секуляризм как благо. На это указывает и электоральное поведение мусульман после обретения независимости – неизменная поддержка ИНК на выборах вплоть до 1977 г. Но и сегодня признание ими необходимости секуляризма носит во многом декларативный характер. И хотя даже Джамаат-и-ислами еще в 1970 г. заявила, что в современных условиях демократическое, секуляристское правительство действительно противостоит тенденциям усиления индо-фундаментализма, акцент здесь делается на словах «современные условия». Очевидно, что коммуналистская доминанта мусульманского общинного сознания все еще выглядит предпочтительной для значительного числа индо-мусульман.

Обоснованные опасения мусульман[195] по поводу постепенной индуизации лишь подпитывают коммуналистскую «теорию двух наций», согласно которой индусы и мусульмане – это две сепаратные социальные общности, носители различных культур и различной философии. В итоге перед мусульманским сообществом Индии встает сложная проблема: кому отдать голос на региональных и общегосударственных выборах? Голосовать ли только за мусульман или за какую-то

---

[194] См., например: **Mushiral H.** Indian Muslim's since independence: in search of integration and identity // Third world. – L., 1998. – Vol. 10. – № 2.

[195] Трудно даже приблизительно подсчитать число возникших только за последние годы сайтов мусульман Индии, на которых рядовые мусульмане высказывают свой страх, опасение за жизнь своих детей и их будущее. В адрес индусов звучат обвинения в холокосте, проводимом ими в отношении мусульман на протяжении всех лет независимости Индии. См., например, http://www.mantra.com/holocaust/.

конкретную партию? Предпочесть ли «свою» региональную партию, которая не всегда способна одержать победу даже в рамках региона, или поверить в обещания какой-либо из общенациональных партий?

Проблема выбора партии для избирателя-мусульманина обычно крайне затруднена не только из-за недостатка политической информированности, но и элементарной политической неграмотности. Вопрос выбора часто ситуативен и во многом случаен. Избирателя все более дезориентирует популизм, ставший обыденным явлением в политической жизни Индии вообще и в периоды избирательных кампаний – в особенности. В последнее время лозунги и предвыборные обещания ИНК и БДП во многом сходны и тяготеют и к идеологеме хиндутвы с незначительными вариациями. Увеличение числа и роли региональных партий еще более осложняет проблему выбора. В Индии никогда не существовало системы пропорционального представительства или какого-либо барьера для избирательных объединений[196], однако именно в последние годы значение региональных партий необычайно возросло. Давнее соперничество ИНК и БДП, ранее неизменно завершавшееся победами ИНК, в последние годы часто заканчивалось в пользу БДП. Этому в немалой степени способствовало умение последней создавать коалиции, благодаря чему А.Б. Ваджпаи сумел привести БДП к победе в 1999 г. во главе Национального демократического альянса (НДА) состоящего из 24 региональных партий и объединений. В последние годы для мусульманина, как, впрочем, и для любого индийца, проблема выбора усложняется, встает новая дилемма: кому отдать предпочтение – общенациональным или местным партиям, усиливающим свои электоральные позиции и порой играющим решающую роль в формировании предвыборных партийных альянсов[197].

В период нахождения у власти БДП пыталась содействовать созданию предпосылок для религиозной терпимости[198]. Смягчение позиций партии по ряду вопросов, заинтересованность в решении проблем мусульманского меньшинства, порой проявлялись лишь в предвыборной риторике. Пребывание партии у власти диктовало свои “правила игры”. Любая последовательно реализуемая идеология подразумевает закрытость; политика же – это всегда поиск компромисса, балансирование между существующими центрами сил. Оказавшись у власти, БДП столкнулась с практикой решения реальных задач, взвалив на себя ответственность за их выполнение. БДП стала демонстрировать признаки «открытости» на международной арене, в первую очередь в экономической сфере, либерализовав торговые отношения с Западом, финансовые операции и рынки страхования. Был снят ряд экспортно/импортных ограничений, сокращено субсидирование сельского хозяйства, ликвидированы законодательные барьеры на пути приватизации. Успехи политики БДП в области экономики не оспаривали даже ее политические соперники,

---

[196] В процессе формирования избирательной системы в Индии сложилась практика оценки популярности партий в зависимости от ряда критериев (процент представительства в законодательных собраниях штатов, процент голосов, отданных за партию на общегосударственных выборах и др.) и отнесения к одному из трех типов – общенациональная, региональная или местная.

[197] Во время избирательной кампании 2004 г. в нижнюю палату парламента (Лок Сабху) прошли представители от 39 партий и объединений, только 5 из которых имели статус общегосударственных. Голоса за две наиболее влиятельных из них – ИНК и БДП – разделились приблизительно поровну и в сумме не превысили 50 %. В этой связи понятно, какое значение для политического процесса в Индии получают небольшие партии и политические альянсы.

[198] Известный индолог Э.Н. Комаров связывает эти процессы с общим контекстом усиления элементов демократизации в современной Индии и полагает закономерным сближение позиций ИНК и БДП по ключевым вопросам внутренней и внешней политики.

хотя во многом курс на экономическую либерализацию стал лишь органическим продолжением предшествующих реформ, начатых ИНК. Однако очевидно, что большой политический опыт и несомненный талант ее лидера А.Б. Ваджпаи позволили возглавляемому им правительству умело сочетать охранительный протекционизм экономики и пресловутую либеральную «открытость».

Сдвиги во внешней политике и экономике страны не сопровождались серьезным пересмотром внутренней политики, в том числе подходов к проблеме межобщинного противостояния, усиливавшегося под воздействием нарастания «шафранизации». Политическое маневрирование, весьма долго и, несомненно, успешно осуществлявшееся премьером А.Б. Ваджпаи, нисколько не снизило накал в межобщинном противостоянии индусов и мусульман. Поскольку умелое межпартийное лавирование, выстраивание коалиций и вдумчивая, последовательная внутренняя национальная политика как основа решения социальных проблем – не одно и то же. Об этом свидетельствует, в частности, рассматриваемая ниже публикация, которая относится к периоду подведения итогов деятельности БДП.

Летом 2003 г. в интернете появился отчет Йатиндры Бхатнагара о ежегодной конференции Всеиндийского мусульманского совета (ВМС), объединяющего индо-мусульман США. Отчет был опубликован под красноречивым заголовком “Долгие часы антииндийской риторики и выступлений против хиндутвы на “индийском” мусульманском саммите”[199]. Задачу конференции ее устроители видели в противодействии индо-мусульманской общины проиндусским настроениям в США. Автор отчета обвинил участников конференции в сепаратизме; по его мнению, мусульмане противопоставляли себя индусам, и это «не предвещало ничего хорошего для страны и единства». Обвинения выглядят довольно странно, хотя бы потому, что конференция проходила под названием «ВМС–США: защитим индийскую свободу, демократию и плюрализм».

Участники конференции направили американскому правительству послание, в котором, в частности, просят США и другие страны обратить внимание на тот факт, что «рост индусского экстремизма может быть куда более опасен, чем так называемый терроризм, с которым сражается Америка, если Индия свернет от демократии в сторону религиозного фанатизма».

Бхатнагар сетует, что «долгожданная конференция не смогла ни предотвратить коммуналистские погромы в Гуджарате[200], ни залечить раны – как индусов, так и мусульман», что она «продолжила линию конфронтации между индусской и мусульманской общинами». Затем следует длинный список яростных обвинений в адрес мусульман во всех межобщинных столкновениях, произошедших за годы независимости Индии. Характерны, в частности, следующие пассажи: индийские мусульмане забыли период, когда «в течение долгих сотен лет неистово и безжалостно убивали индусов», … следует вспомнить о недавнем «поджоге поезда

---

[199] **Bhatnagar Y.** Hours of Anti-India, Anti-Hindutva Rhetoric at "Indian" Muslim Meet // A Magazine On World Affairs. International Opinion. – 2003. – 1 July.
URL: http://www.internationalopinion.com/IMC_Coverage_one_Hours_of_Anti_India.htm

[200] Речь идет о столкновении 27 февраля 2002 г. мусульман со сторонниками РСС (*kar sevaks*), возвращавшихся на поезде из Айодхьи с очередной «акции». В результате пожара Сабармати Экспресс и всплеска очередной волны насилия, которую полиция не смогла предотвратить, погибло по официальным данным 963 человека (704 мусульманина и 259 индуса). Согласно независимым оценкам, число жертв погромов, которые мусульмане называют геноцидом, погибло до 2,5 тыс. человек. www.hindustantimes.com.

толпой мусульман, унесшем жизни 58 индусов, женщин и детей, погибших в этом пожаре межобщинной розни».

Одной из задач конференции ВМС состояла в том, чтобы проследить финансовые потоки, направляемые из США через всевозможные фонды на поддержку целевых программ в адрес таких организаций, как РСС, так и их дочерних структур – ХСС (Хинду сваямсевак сангх) и ВХП (Вишва хинду паришад). Формально деньги выделяются на гуманитарные цели: помощь пострадавшим при землетрясениях и других природных катаклизмах, образование, охрану здоровья и гигиену в племенных социумах и т.п. Однако у ряда мусульманских лидеров возникли подозрения, что эти деньги расходуются на поддержку экстремизма и разжигание ненависти к меньшинствам. Автор отчета, возмущаясь таким видением ситуации, усматривает в нем предвзятость. Он указывает, что деньги выделяются США и правительству Индии, и иным организациям, давая тем самым, видимо, понять, что за счет этих же средств могут подогреваться и антимусульманские настроения.

Далее Бхатнагар рассказывает о выставке, представленной в рамках форума. В нее входили фотографии и иные документальные материалы о кровопролитии в Гуджарате, случившемся в начале 2003 г. Выставку, как и буклет под названием «Геноцид мусульман Индии», выпущенный в память жертв трагедии, автор отчета расценил как провокационные, отметив при этом с сожалением, что "…Америка свободная страна, где могут быть отражены все точки зрения". Обвинения, предъявленные Бхатнагаром конференции ВМС, в односторонности, тенденциозности освещения событий весьма трудно понять и принять, так как приведенные на ней материалы (фотографии, официальные протоколы и т.п.) носят документальный характер.

Примечательны и выводы, сделанные автором в заключение отчета. В частности, он пишет, имея в виду мусульман: "Эта коалиция меньшинства, нацеленная против большинства индусского населения Индии, только усложняет задачу простить и забыть… и лишь усиливает ненависть". Правда, при этом почему-то умалчивается, что "простить и забыть" можно лишь после покаяния. Прощение со стороны считающего себя правым просто невозможно, а забывчивость в таком случае грозит все новыми кровавыми жертвами среди мусульман Индии. Затем Бхатнагар, переходя на менторский – если не угрожающий – тон, пророчествует: «Не нужно предпринимать новых попыток объединить усилия меньшинств Индии против индусского большинства и разжечь ненависть к нему. Каждая такая попытка будет приводить к гибели все большего числа самих мусульман». Плохо скрываемая угроза, звучащая в этом итоговом комментарии, лишний раз подтверждает тот факт, что радикализм любой религии предполагает как ее исключительность, вытеснение других религий из региона, так и террор как метод решения всех проблем. В заключение автор охарактеризовал конференцию как заслуживающий сожаления факт, который иллюстрирует активизацию антииндуистских сил на Западе.

Выше уже отмечалась тенденция индусского коммуналиcма к глобализации хиндутвы. Тезисы идеологов новой индуизации способны подтвердить многие опасения мусульман. Достаточно упомянуть заявления индусских националистов о готовности предложить хиндутву в качестве «комплексного подхода» к решению всех наболевших проблем не только Индии, но и всего человечества[201]. Чтобы

[201] К числу таких проблем они относят безудержный технический прогресс, ненасытную жажду потребления, истощение природных ресурсов, угасание жизненных сил человечества, к

избежать осуществления этих угроз, необходима, утверждают коммуналисты, «новая модель жизни, основанная на ценностях индуизма и перенесенная во все без исключения страны и на все континенты. Сангх работает над подготовкой “Хинду раштра” к осуществлению этих целей». Довольно устрашающее заявление, если вдуматься в возможные последствия попытки такой экспансии методами, апробированными РСС.

2.3. Исламский фундаментализм в Индии.

Среди мусульман Индии относительно других общин страны наибольшее число заключенных, безработных, неграмотных и людей, находящихся за чертой бедности. По своему статусу мусульмане приближаются к *далитам* или неприкасаемым, располагающимся в самом низу социальной лестницы индийского общества. Мусульмане в относительно малой и все уменьшающейся мере пользуются плодами индийского экономического процветания, однако в стране гордящейся своей секулярной Конституцией открыто обсуждать эту проблему не принято.

По мнению Мохаммеда Хамида Ансари, возглавляющего комиссию по вопросам национальных меньшинств, ежегодные отчеты о росте бедности и неграмотности мусульман, составляемые им для правительства, остаются без должного внимания. Та же судьба постигла и последний его доклад Парламенту от 30 ноября 2006 г.

В немусульманской среде бытует мнение о том, что в большей части проблем, с которыми сталкивается сегодня эта община, численность которой превышает 150 млн. человек, виноваты сами мусульмане. В частности, из-за отставания в сфере образования, носящего практически повсеместно религиозный характер[202]. Такое образование вряд ли способно помочь в адаптации к условиям конкуренции на рынке труда в быстро модернизирующейся Индии, однако даже такие учебные заведения посещают не более 3% юношей-мусульман. Масштабы школьной подготовки мусульманок, по данным индийского экономиста Абусалефа Шарифа, были и остаются минимальными.

Общий жизненный уровень городского мусульманского населения низок, 40% его (против 22% индусов) проживает за чертой бедности[203]. В больших городах, таких как Дели, повсеместно в старых районах существуют трущобы, за последние 10 лет непрерывно разрастающиеся. Одна из причин столь плачевного положения – полигамия, широко распространенная как раз среди беднейших слоев мусульман. В полигамной семье мужчина вынужден изыскивать средства на содержание – порой – до четырех жен и – почти всегда – множества детей, которых он часто не может всех вспомнить по именам. Другой важной причиной, безусловно, является сложившаяся у значительной части мусульманской общины привычка уповать на государство и неготовность взять на себя ответственность за свое будущее и будущее своих детей.

Индийское правительство, возглавляемое Манмоханом Сингхом, проводя политику поддержки мусульман, ставит себя в крайне сложное положение. С одной

«окончательной гибели которого (по их словам. – прим. автора), несомненно, приведет скорый крах мировой экономики».

[202] В медресе, где получают начальное обучение большинство юношей, упор делается на изучении Корана и заучивании хадисов (деяний Пророка). Например, медресе Дарул-Улум в Деобанде, в штате Уттар Прадеш, гордится тем, что его учебная программа не претерпела изменений с 1866 г.

[203] По данным журнала «The Economist»: http://www.economist.com/.

стороны, в Индии для мусульман введены квоты при приеме на работу, для них существуют специальные программы поддержки и развития образования. С другой стороны, каждый шаг правительства навстречу мусульманскому меньшинству воспринимается как вызов индусскими коммуналистами в лице БДП.

Оценивая мусульманский коммунализм, следует признать, что даже умеренные мусульманские организации в большинстве своем мало верят в возможность секуляристской интеграции в стране и намерены и дальше поддерживать отдельное существование двух общин как носителей самостоятельных религиозных культур и обособленных политических интересов.

Развитие исламского фундаментализма в качестве политической силы в Индии на данный момент имеет ограниченный потенциал к росту, прежде всего, из-за горизонтальной и вертикальной разобщенности мусульман страны. Радикализм религиозных взглядов ряда суннитских и шиитских школ и направлений в Индии далеко не всегда напрямую коррелируется с радикализмом политическим и это другая важная причина «режима его нераспространения». Росту радикальных настроений в среде мусульман не способствует и положение мусульманской общины как своеобразной «пятой колонны» в периоды непрекращающихся конфликтов с соседним Пакистаном, а также экономически и социально приниженное положение мусульман Индии. Вместе с тем, можно предположить, что многие из перечисленных факторов в какой-то момент способны сыграть не «против», но «за» разжигание радикальных и экстремистских настроений в среде индийских мусульман. С помощью международных радикальных исламских организаций недовольство мусульман Индии может принять более жесткие формы, однако, отсутствие таких тенденций на данный момент дает Индии шанс на нормализацию межобщинных отношений и время для организации более продуктивного диалога.

§ 3. Традиция толерантности в Индии: миф или реальность?

Кризис секуляризма, нарастающая «индуизация» государства, обострение межобщинных отношений не могли не повысить внимания к проблеме толерантного отношения к иной религиозной традиции. *Юридическое измерение толерантности невозможно без признания за другим тех же прав и свобод, на которые претендуешь сам*, и Конституция Индии закрепляет такое ее понимание. Более того, она предусматривает особые права и привилегии для религиозных меньшинств[204], однако эта проблема не исчерпывается законодательным аспектом. Обладала ли Индия когда-либо религиозной терпимостью в европейском смысле? Какое понимание толерантности предполагает индийская ментальность? Эти вопросы остаются в Индии предметом непрекращающейся полемики.

Попытку прояснить эти вопросы в эссе «Разговор о толерантности»[205] (1995 г.) предпринял епископ Паулос Мар Грегориос[206]. В целом он негативно относится к

[204] См. статьи Конституции 16, 19-30, а также 38, 46 и ряд других, раскрывающих сущность секулярного законодательства Индии.

[205] **Paulos Mar Gregorios.** Speaking of Tolerance and Intoleranse // India International Centre «Quarterly». – New Delhi, 1995. – Vol. 22. (Spring) – P. 22-29.

[206] **Паулос Мар Грегориос** (1922-1996) – епископ Сиро-Малабарской православной церкви, митрополит Дели, Президент Всеиндийского Философского Конгресса (ВФК), автор большого числа

употреблению термина «толерантность» в контексте современной Индии, полагая, что оно лишь затемняет суть проблемы, обозначаемой с помощью этого термина. Свою точку зрения епископ аргументирует следующим образом. Он пишет: «Все мы наслышаны о религиозной толерантности, издревле существующей в индийской традиции, особенно о толерантной природе индуизма. Так давайте сначала попробуем осознать, что же есть толерантность?» Оксфордский словарь современного английского языка, к которому обращается Мар Грегориос, дает такую дефиницию: «Иметь желание или способность позволять кому-либо производить действия, которые вам не нравятся или с которыми вы не согласны», «подвергаться испытанию, терпеть, сносить что-либо без какого-либо протеста». В менее развитых языках, – продолжает Мар Грегориос, – «толерантность» переводится как *досада*, которую надо терпеть, поскольку ее невозможно избежать. «Я же не хочу, – заявляет он, – чтобы мою религию терпели, досадуя; если кто-либо не расположен принять ее, проявить интерес к ней, тот волен ее полностью игнорировать, но ради Бога не нужно, досадуя, терпеть христианство».

Далее Мар Грегориос предполагает, что, возможно, «толерантность» – всего лишь неверно подобранное слово, которое должно было бы обозначать спокойное и внимательное отношение приверженцев одной веры к адептам другой, молчаливое признание и уважение религиозной инаковости других, основанное на понимании. Однако, по его мнению, тут неожиданно встает иная проблема, связанная с тем, что «толерантность» – термин по происхождению западный. В санскрите нет слова, отражающего концепт толерантности, его нет даже в современных языках Индии. Оно было просто заимствовано из английского языка вкупе с западной концепцией толерантности, а в самой Индии до сих пор не появились даже синонимы этого понятия.

Дополняя соображения Паулоса Мар Грегориоса, можно отметить, что западное понимание толерантного отношения между религиями, сосуществующими на единой территории, во многом способствовало развитию секуляризма в Индии. В европейской традиции «толерантность» была выстрадана в ходе жестоких религиозных войн о чем уже упянуто выше, оно по праву считается одним из важнейших достижений западной цивилизации. Древний *индийский аналог толерантности представляется скорее следствием интравертности религиозного чувства индуса*, который стремится к *мокше* (спасению/освобождению) индивидуально, и его зачастую мало интересует то, во что верит или какие обряды совершает его сосед, тем более представитель иной касты/джати.

Современное понятие, адекватное западной теории толерантности, постепенно выработается индийской политической культурой, однако инородность самого термина вовсе не повод сразу отбрасывать западный концепт. Сегодня понятие толерантности активно переосмысливается и внутри западной культуры, его породившей. С одной стороны, оно должно включать представление о ценности и достоинстве другого, не похожего на тебя человека, с другой – должны быть определены и какие-то правила самозащиты от злоупотреблений, исходящих от этого самого другого. Безусловно, для религиозного сознания часто неприемлемо, когда его веру лишь «терпят, досадуя», но иной путь, в обход толерантности, ведет к нетерпимости и межобщинной вражде.

монографий, в частности «Радость свободы» (1967), «Евангелие Царства» (1968) и многих других. С некоторыми из них можно ознакомиться по адресу: www.angelfire.com/wi/inroads/mgregorios.html .

Для того чтобы окончательно понять это, достаточно послушать критику западной концепции толерантности из уст главного идеолога РСС М.С.Голвалкара. В своей работе «Связки мыслей» он пишет: «Слово “толерантность” слишком мягко и слабо, чтобы выразить древнюю индусскую мудрость… Это всего лишь еще одно слово, созданное для попустительства и вседозволенности, оно несет в себе изрядную долю эго, которое склонно просто допустить иную точку зрения без любви или уважения к ней»[207]. В другой работе, название которой условно можно перевести как «Почему индусы – нация?» и посвященной основным идеологемам индусского национализма, довольно много места Голвалкар отводит объяснениям (в том числе расового свойства) того, почему, например, мусульмане не могут считаться полноценными индийцами и составлять часть «Хинду раштра». Рассмотрение истоков деления по принципу “свой/чужой” отложим до второй главы, здесь же приведем еще одну цитату из Голвалкара о толерантности из параграфа: «Что сказать о других». (*Others* – далее как термин, прим. автора.) Шеф-идеолог РСС резко противопоставляет индусов и «других» (мусульман, христиан, иудеев, парсов). Идея толерантности в его словах под прикрытием «древней мудрости» обретает черты прямой своей противоположности – нетерпимости, неприятию других, инаковых по отношению к тебе людей: «Здесь, в Индии они (*Другие* - прим. автора) нашли землю и людей, которые толерантно относятся к их вере. «Толерантность» – слово, которое мне не нравится. Мы не практикуем толерантность, мы уважаем. Они – наши гости, пришедшие сюда, когда спасаясь от гонений, нашли у нас защиту. Тем не менее, они лишь гости, они не сыны почвы *(the children of soil)*, многие из них пришли сюда как захватчики, утверждая свое господство в надежде поработить нас. Я полагаю это очевидным и не требующим доказательств»[208].

Практика, как известно, проверяет искренность любого высказывания, а в политической деятельности «семейства РСС», которую возглавлял М.С. Голвалкар, не нашлось места не только для «любви или уважения» к иной религиозной традиции, но и банальной терпимости. Такая практика оказалась чревата межобщинной рознью и кровавыми погромами, уносящими до сих пор ежегодно тысячи жизней как мусульман и христиан, так и самих ревнителей хиндутвы.

Пустые декларации о ревностном отношении к индийской традиции религиозного плюрализма, «любовном принятии иных религий и культур» характерны не только для М.С. Голвалкара. Такая ширма практически незаменима в идеологической оппозиции концепции западной рациональной толерантности. И спустя полвека после опубликования «Связок мыслей» линии, заявленной в ней, придерживаются сторонники индуизации. Более того, под воздействие подобного стиля мышления попадают и западные исследователи. Например, докторант исследовательского центра университета города Гент (Бельгия) Якоб Де Роовер заявляет о пустоте и бессодержательности концепции секуляризма для Индии[209]. Отвергая толерантность как концепт, неадекватный условиям Индии, он противопоставляет ей якобы веками процветающий в этой стране «религиозноый плюрализм», а законодательно закрепленную секулярность и ее носителей критикует за недостаточную «индусскость», упрекает западных интеллектуалов и даже индийских секуляристов в непонимании индийской ментальности.

---

[207] **Golwalkar M.S.** Bunch of Thoughts. – Bangalore: Kesari Press, 1966. – Ch. 7.
[208] **Golwalkar M.S.** Why Hindu Rashtra? – Bangalore: Kesari Press, 1962. – P. 8-9.
[209] **De Roover J.** The Vacuity of Secularism // EPW Special Article. – 2002. – 28 September.
URL: http://www.epw.org.in/showArticles.php?root=2002&leaf=09&filename=4963&filetype=html

Как отмечалось, в индуизме нет единого канонического священного текста, церковного устройства, богослужебного строя или руководства. Эта религия представляет собой сложный комплекс традиционных верований, укладов жизни и философских доктрин, их компоненты взаимно пересекаются и накладываются друг на друга, оправдывая как терпимость к каждой вере, так и религиозно-общинное противостояние. Вот как определяет индуизм Джавахарлал Неру в книге «Открытие Индии»: «Индуизм как система верований неопределенен, аморфен, каждым понимается по-своему. Весьма трудно даже допустить возможность четко определить его. Даже само слово 'религия' не вполне определяет его. Индуизм охватывает множество верований и практик, как существовавших в далеком прошлом, так и современных, часто противоречивых»[210]. Поэтому, хотя западная концепция толерантности, возможно, несовершенна, сегодня ей нет достойной альтернативы, нет иной – базирующейся на не связанном с этой концепцией опыте – практики регулирования межобщинных отношений, способной предотвратить взаимную настороженность и враждебность, в любой момент готовую перерасти в открытый конфликт.

Итоги: 60 лет секуляризма в Индии.

В рамках всего одной работы невозможно досконально проанализировать весь комплекс проблем, связанных с дискурсом вокруг понятий секуляризма, фундаментализма и толерантности в Индии. Те предположения, которые автор этих строк считал нужным сделать, были сформулированы по ходу анализа узловой для политической жизни Индии проблемы секуляризма. В заключении этой части книги, мы хотели бы выразить небезосновательную надежду на способность древнейшей индийской цивилизации порождать из себя самой новые адаптивные формы существования, что происходило на протяжении уже множества сменяющих друг друга эпох. Западным по своему происхождению концепциям секуляризма, фундаментализма и толерантности необходимо время для того, чтобы быть принятыми и осмысленными или окончательно отвергнутыми индийской культурой. Тем не менее, эти понятия уже встроены в информационно-понятийное пространство, внутри которого живет современный индиец, чему не в последнюю очередь способствует и бурное развитие информационных технологий. Особую надежду вызывает разделение руководством Индии тех идеалов и смыслов секуляризации, которые были положены в основу Конституции Индии[211].

Перед Индией одной из первых встала проблема, которую сегодня вновь приходится решать как западному миру, так и России. В начале третьего тысячелетия христианской эры европейским странам и Западу в целом пришлось столкнуться со «старыми» вызовами исламской цивилизации[212]. Россия, безусловно, тоже испытывает на себе давление возрождающегося ислама в его наиболее

---

[210] **Nehru J.** The Discovery of India. – New Delhi: Oxford University Press, 1946. – P. 75.

[211] «Наша сила основана на единстве разнообразия. Принципы секуляризации, социальная справедливость, равенство всех перед законом – составляют основные черты нашей нации. Сегодня день, когда мы снова посвящаем себя служению нашей страны, каждому гражданину, особенно менее удачливому, чем мы».
Из обращение премьер-министра Манмохана Сингха к народу со стены Красной крепости в Нью-Дели в день 58-й годовщины Дня Независимости. Сайт посольства Индии в Москве.
http://www.indianembassy.ru/docs-htm/ru/ru_hp_win_ms_t004.htm

[212] Эту проблему я пытался подробнее рассмотреть в статье: **Абрамов Д.Б.** Запад сегодня – Обитель ислама или Пространство войны? // Россия и мусульманский мир. – М.: ИНИОН РАН, 2006. – № 2.

радикальных и жестких формах, однако, не стоит думать, что, например, православный фундаментализм таит в себе меньший разрушительный потенциал[213]. На путях решения этой комплексной проблемы, имеющей как духовное, так и социально-политическое измерение, человечеству предстоит вновь и вновь возвращаться к переосмыслению категорий секуляризма, фундаментализма и толерантности. Богатейшее духовное наследие Индии, настаивающее на глубинном единстве Бытия, объемлющего собой многообразие жизни и форм человеческого опыта, способствующее отысканию нового содержания этих понятий, а также и ее практический опыт их воплощения в решении задач гражданской самоорганизации, поистине бесценны. Переосмысление концепций секуляризма, фундаментализма и толерантности пытается уловить именно те смыслы, которые во многом и составляют некую единую ткань современного мироустройства и в конечном итоге, составляют смысловое ядро индийской цивилизации которое, несомненно, выше и значительнее всяких злободневных политизированных его толкований.

[213] См. на эту тему, например, статью **Кострюк К.Н.** Православный фундаментализм. – М., 2005. См. в библиотеке о. Якова Кротова: www.krotov.info .

ГЛАВА II.

СЕКУЛЯРИЗМ И ИДЕЙНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ПОСТРОЕНИЯ ИНДИЙСКОЙ НАЦИИ

В этой главе предпринята попытка определить идеологические рамки национального самосознания приверженцев хиндутвы, тяготеющих в своем видении «индусской нации» к примордиальным[214] установкам, и сторонников секуляризации, выступающих за построение единой индийской нации на базе модернистской[215] парадигмы и принципа «единство во многообразии», предложенных Дж. Неру. Представляется важным сначала дифференцировать эти две платформы, поскольку без уяснения различий между ними едва ли возможно оценить потенциал их конвергенции при решении конкретных политических задач. В пространстве же научного дискурса, без определения четких границ и неявных предпосылок идеологических установок как приверженцев «шафранизации», выделяющих главенствующую роль «индусской этнорелигиозной нации», так и сторонников секулярного национального обустройства по территориальному принципу невозможно проанализировать весь комплекс проблем, связанный с разнонаправленными векторами процессов политической секуляризации и религиозной радикализации в современной Индии.

[214] **Примордиалисты** утверждают, что нации и национализм существовали как данность с самого начала человеческой истории, что людям, принадлежащим к одной этнической общности, изначально и навсегда присущ некий предзаданный набор культурных свойств, обусловливающих их поведение. В рамках их теории национальная самоидентификация приобретает характер естественного закона природы. Русский термин “почвенничество” отчасти схватывает эту характеристику примордиализма. Целью научных исследований в рамках примордализма является поиск некого «подлинного» этнического фундамента.

[215] **Модернисты** утверждают, что нации и национализм есть локальные исторические явления, появившиеся на заре индустриальной эры и связанные с усилением государств и процессами модернизации. Согласно их взглядам, по мере усиления прямого правления государства над населением, оборона, культура и повседневная жизнь стали все больше зависеть от страны проживания. Государства учредили национальные языки, образовательные системы, воинскую повинность, стали инвестировать в экономическую инфраструктуру, контролировать передвижения людей и товаров через свои границы.

Секулярная и национальная идеи, их историческая близость: Случайность или закономерность?

Секуляризм и национализм – явления, часто жестко связанные между собой, и не только исторически. Вероятно, что существо этих понятий и их судьба определяются одними и теми же движущими силами саморазвертывающейся истории или, если угодно, общественной эволюции. Вывод о параллелизме этих явлений напрашивается как бы сам собой. Однако невозможно говорить о национализме, как и о секуляризме, на Востоке, хотя бы отчасти не затронув их «западные» основания.

Секуляризм и национализм как явления «мира политического», спорадически возникая в Англии и Голландии XVI и XVII вв., в полную силу расцветают во Франции и Америке в конце XVIII в. То разъединяя, то сближая страны и народы, они постепенно захватывают Центральньную и Латинскую Америку, выплескиваются через Южную, Центральную и Восточную Европу в Россию и, наконец, в Индию[216]. Повсеместно рука об руку с ними идут протест и террор, войны и революции, объединение избранных и изгнание миллионов. Как мы можем наблюдать, по мере объединения и глобализации мира оба этих явления не утрачивают своей остроты. Феномены секуляризма и национализма являются теми тончайшими нитями, которые связывают и одновременно разделяют народы в современном мире, создавая то натяжение, которое и определяет парадигму их существования.

В рамках данной главы мы рассмотрим теорию «Двух наций», пытающуюся описать мусульманскую и индусскую общины Индии в качестве двух сепаратно существующих народов. Также нам не обойтись без обсуждения роли расовых идей в идеологии хиндутвы, т.к. обращения к мотивам единения нации на основе расы, «почвы и крови» являются едва ли не доминирующими в творчестве «отцов-основателей» хиндутвы – В.Д. Саваркара, К.Б. Хедгевара и М.С. Голвалкара. Расовые идеи важно отметить в рамках проведенного анализа как некий симптом, маркер примордиальных установок главных идеологов индусского национализма в своих взглядах на индусов как этнонацию[217].

§1. Национализм в Индии: между светскостью и фундаментализмом.

Правы ли те, кто считает национализм совершенно современной секулярной доктриной и движением? Согласно мысли Э. Кедури националистическая мобилизация и манипулирование массами могут быть успешными лишь при условии, что история и религия воспринимаются всерьез, а их эмоции политизированы и направлены на национальное дело. Показательно, во скольких незападных национализмах и, разумеется, Индия занимает в этом списке одно из первых мест,

[216] Историки могут расходиться во мнении относительно точных дат рождения, как национализма, так и секуляризма, однако несомненно, что оба этих явления представляют собой мощные идеологические движения, окончательно сформировавшиеся во второй половине XVIII века во Франции и Америке и изначально задавали Западу, преимущественно, объединительный и освободительный импульс.

[217] Если на Западе после Холокоста, в результате возникшего отвращения к расизму у многих людей появилось стремление положить конец междоусобным конфликтам и создать наднациональный континент, свободный от разделительных линий, и давняя вера в единство и превосходство нации и государства, построенного на ее основе, была поколеблена, то на Востоке национальные элиты или, по крайней мере, их значительная часть, настаивала на этнонациональных принципах устроения, с доминирующей ролью одной этноконфессиональной или социальной группы.

религии играли и играют решающую роль в политизации широких масс населения[218]. Этому в немалой степени способствуют два обстоятельства, тесно связанные между собой: во-первых, это особые исторические условия, в которых зарождалась национальная идентичность индийцев, а во-вторых, – деятельность общинных этнонационалистических организаций, таких как «семейство РСС» (Сангх Паривар). В результате их деятельности происходит политизация и националистическая перекраска религиозных ценностей, которые переплетаются в сознании масс с политической системой государственной власти, что вступает в прямое столкновение с принципом секуляризма.

Другой отправной точкой можно считать позицию, на которой настаивали лидеры Конгресса, приведшие Индию к независимости. Два наиболее влиятельных из них, представители наиболее многочисленных и влиятельных общин Индии – Дж. Неру и А.К. Азад у индусов и мусульман соответственно. Согласно такому пониманию, индийский национализм является вполне современной и светской доктриной, нацеленной на сознательное собирание и «строительство нации» на территориальных основаниях. В индийских условиях, указывал Дж. Неру, сочетание национализма с религией чревато сепаратизмом, идеями превосходства одной религиозной общины над другой и в целом противоречит главной задаче – построения единой индийской нации: «Индусский национализм, – писал Дж. Неру, – мог быть только ограниченным и частным, не включающим многочисленные объединяющие элементы, находящиеся за пределами религиозной сферы. Индусский национализм был естественным плодом индийской почвы, но теперь он представляет собой препятствие для возникновения более всеобъемлющего национализма, стоящего выше конфессиональных разногласий»[219].

В контексте не только индийской, но и российской действительности важным признаком нарушения секулярного национального государственного устройства является, по мнению того же Э. Кедури, оказывается смешение официального и частного отношения важных государственных чиновников в делах религии, например, их демонстративное участие в религиозных праздниках. Однако очевидно, что именно символы и ритуалы традиционной религии вызывают максимальный отклик у масс. В каком-то смысле, у современной политической элиты Индии нет выбора: она ограничена существующими народными культурами и особенно – индуизмом как религией большинства. Чтобы мобилизовать избирателей, элиты вынуждены использовать коллективные эмоции, разбуженные массовым традиционно-религиозным сознанием электората. Именно поэтому в Индии лидеры коммуналистских, а иногда и номинально «светских» партий[220] в поисках поддержки обращаются к темным богам, и исполняют их ритуалы, превращают религиозные сюжеты и фигуры в политические и индусские националистические символы[221].

Резюмируя вышесказанное, отметим, что в индийском контексте, значительная часть элиты пытается рассматривать религию и историю как источник легитимации в целом либеральных социальных изменений внутри индийского общества. Корни подобного взгляда на религию и историю лежат в различных регионального проектах

---

[218] См., например, монографию Эли Кедури: **Kedourie E.** Nationalism. – London: Hutchinson, 1960 и редационную статью в сборнике под ред. **Kedourie E.** Nationalism in Asia and Africa. – London: Weidenfeld and Nicolson, 1971.

[219] **Неру Дж.** Открытие Индии. – М.: Наука, 1956. – С. 286.

[220] Необходимо понимать всю условность такого деления.

[221] См. **Nairn T.** The Break-up of Britan: Crisis and Neo-Nationalism. – London: New Left Books, 1977.

Индийского национального Возрождения XIX в. Эти элиты и их идеологические наследники придерживаются в целом модернистской парадигмы в национальной политике, и подобные символы играют для них вспомогательную «агитационную» роль и могут маркировать вполне светские идеи, поскольку рациональный принцип единения – национальная граница – имеет слабое значение в системе образно-символического типа мышления большинства. Согласно такой трактовке нации, она «изобретена», «построена» или «сконструирована» и является порождением эпохи модернизации, при этом вопрос, из чего она возникает, не имеет однозначного ответа и, пожалуй, является наиболее сложным.

Для многих теоретиков национализма он остается неразрывно связан с религией и традицией, а в некоторых случаях говорится даже о некоторой преемственности. Но путь подобных трактовок приводит либо к гандистскому принципу равноудаленности религий от власти, либо к идеям главенства единой индусской нации, попыткам дальнейшей индуизации страны. Поэтому для общественного сознания Индии оказывается практически важным провести четкое разделение между возрожденчеством религиозного этнонационализма и светскими моделями государственного национализма западного образца, пусть даже с обращением к индусскому символизму в идеологической практике. Именно это разобщение маркирует антагонизмы индийской политической системы и кризисные процессы внутри ее политической культуры.

Светские элиты, ассоциирующиеся преимущественно с ИНК, представляют нацию как секулярное и либеральное творение современного государства, которое можно создать, «построить» посредством планомерно проводимой внутренней политики, путем внедрения в массовое сознание граждан определенных представлений, норм, стандартов и клише. Проиндусски настроенные националистические элиты горячо отвергают такой проект. Они не приемлют рационалистическую основу, индивидуализм, отчуждение и «порочность» царящие в западном обществе, его светского национализма, и считают своей основной задачей выведение нации из-под влияния секулярных представлений к «подлинным родникам национальной духовной жизни».

Идеологи хиндутвы уверены, что именно светский национализм периода Дж. Неру «ослабил народ»[222], узаконил и закрепил разделение нации на общины, в то время как они сами и их идеология – представляют собой единственную объединяющую силу, твердо стоящую на платформе индуизации. На взгляд сторонников тотальной индуизации государства, не национализм сам по себе, но светские модернистские концепции нации, построенные по западным лекалам, способны погубить Индию. Феномен идеализации прошлого в доктрине индусского национализма играет связующую роль между сакральным и профанным пониманием нации. Аура героического прошлого нации столь же необходима для националистической идеологии, сколь и незыблемость веры в ее светлое будущее. По сути, «прошлое и будущее» сливаюсь в этой примордиальной концепции, являются одним и тем же фантомом, недостижимым идеалом, мифологемой. *Фантазирование назад* для мифологизации истории «Золотого века» и его *пробрасывание вперед* с точки зрения психоанализа[223] составляют суть подобного

[222] По поводу рефлексии и саморефлексии индусов относительно их маскулинных качеств как негативных национальных черт, которые следует преодолеть см. далее: § 3.1. «Расовая идея как основа формирования этнонации в индийском контексте».

[223] Современный *психоанализ* давно перешагнул узкоспециальные, «медицинские» рамки и сегодня широко привлекается различными социогуманитарными дициплинами, в частности, социально-

конструирования нации. Важно понять, что «мифологизированное прошлое» нации никогда не нейтрально, оно не требует исторического исследования или беспристрастного анализа, – это миф о «Золотом веке», веке подлинной общинной идентичности, священной наследственной Бхарат Маты как наследственной памяти нации. Мифологизированное прошлое воплощает идеал, который необходимо вернуть, возродить и сделать подлинной политической реальностью. Особые ценности и традиции общества, без которых не было бы никакой нации, никакой национальной судьбы, и без которых не мыслится ее будущее. С точки зрения или скорее «изнутри» подобной *примордиальной* концепции нации, нация священна именно в силу своей изначальности, природности, а не искусственности, данности, а не сконструированности или «изобретенности» профанирующим сознанием человека. Идеализированную, «воображенную» нацию следует лишь оберегать или возрождать как основу национального единения, духа религиозной этнонации невозможно построить.

Деление по принципу свой/чужой (self/other) как примордиальная основа для построения нации.

С точки зрения модернистской парадигмы, одной из основообразующих характеристик нации как примордиального конструкта является понятие расы как объединяющей, изначальной биогенетической основы, представление о которой вбрасывается в обыденное сознание через «символы крови и почвы». Однако в само это понятие со времен его появления как обозначения некой биогенетической целостности была привнесена масса дополнительных смыслов. Поэтому здесь и далее понятие *расы* не будет иметь строгого «биогенетического» значения, за исключением случаев, которые будут оговорены особо.

Для идеологии хиндутвы раса является одной из ключевых характеристик нации, стержнем национального единства индусов. Внутри концепта расы каждый идеолог «истинного национализма» расставляет акценты, ориентируясь исключительно на свои приоритеты: религиозные, культурные, языковые и т.д., однако и мотивы «почвы и крови» или генов никогда до конца не нивелируются. Существуют и языковые препятствия для четкого уяснения семантики западного термина *расы, заимствованного* в идеологическом обиходе каждого конкретного индийского политика, поскольку английское, '**race**' (*англ., сущ.* – род, порода, сорт; вид, племя, народ – прим. автора) заимствованное из лексики британских ориенталистов, имеет более широкое значение, чем его русский эквивалент. Вместе с тем, не приходится сомневаться, что понятие раса многими идеологами индусского национализма, вслед за германскими нацонал-социалистами и итальянскими фашистами в период 1930-х – 1940-х использовалось в самом непосредственном примордиальном своем значении при выделении идеологических обоснований для выявления «расовых признаков» и различий, а также для оправдания расовой сегрегации и политики нетерпимости к своим религиозно-общинным и этно-национальным меньшинствам[224]. Однако, для нас более принципиально подчеркнуть аспект «культурного расизма» в идеологии хиндутвы, вовлеченность значительной части индусского большинства в построение религиозной и этнонациональной

политическими науками в качестве метода, способного прояснить суть многих культурных и общественных явлений.

[224] **Puniyani R.** M.S. Golwalkar: Conceptualizing Hindutva Fascism. // www.Countercurrents.org, 10 March, 2006.

сплоченной общности, их беспощадная борьба за свою культурную гегемонию, вопреки интересам иных меньшинств Индии.

Попробуем проследить истоки возникновения идеи об индусской исключительности, несомненно, являющиеся основной интенцией национализма хиндутвы. В Индии концепция «Хинду раштра», исходящая из понимания индусов как особой нации и даже расы, отчетливо сформировалась лишь к концу XIX в. Ее становление связано с именами Раммохан Роя[225] (1772-1833), Даянанда Сарасвати (1824-1883) и Свами Вивекананды (1862-1902), пытавшихся по-новому интерпретировать индуизм, суть которого они понимали по-разному, но соответственно тем социально-политическим изменениям, которые претерпевала Индия в колониальный период. Однако вполне вероятно, что представление об индусах как об «особой нации» существовало в Индии задолго до наступления колониального правления[226]. По крайней мере, как полагает Р. Тхапар[227], концепция «другого» с ее понятием «млеччха» (*mleccha),* или «варвар», имеет долгую доколониальную историю, хотя позднее С. Тэлбот[228] подвергла критике точку зрения, что до колониального правления деление по принципу религиозной идентичности существовало только на уровне местных общин. Тэлбот полагает, что бурное развитие технологий и инноваций, например, в области транспорта[229] и коммуникаций[230] в колониальный период лишь открыло новые перспективы для конструирования т.н. «воображаемых общностей» *(imagined communities)*.

Практически все исследователи Бенгальского национального возрождения и в Индийского культурного Ренесанса XIX в. целом единодушно сходятся в том, что именно в этот период окончательно оформилось деление по принципу свой/чужой. В роли чужака для индуса, как правило, выступал мусульманин, христианин или парс, реже – представитель любой другой религиозной общины Индии. Первичной предпосылкой такого деления была, отмеченная еще Абу Райханом Беруни (973 - 1048), свойственная индийской цивилизации отчужденность от иных народов и культур, вызванная, по его мнению, географически замкнутым местоположением страны. В начале XI в., размышляя о причинах такой отчужденности, Аль-Беруни пишет: «Основные причины глубоко коренятся в природе их (индийцев – *прим.* автора) нравов, но совершенно очевидны. Глупость есть такая болезнь, от которой нет лекарства: дело в том, что индийцы убеждены, что земля – это их земля, люди – это представители только их народа, цари – только их правители, религия – только

---

[225] Если первый из трех мыслителей - Раммохан Рой писал скорее о цивилизационном единстве субконтинента (См. **Roy Raja Rammohun**. The English Works / Ed. by J.C. Ghose. 4 Vols. New Delhi, 1982. – Vol I. - P. 231-237 – Vol. II P.295-301), то идеи и цитаты Даянанда Сарасвати и Свами Вивекананды, о которых подробнее речь пойдет далее, напрямую заимствуются современными этнонациональными, этнорелигизными дважениями и политическими партиями проиндусского толка.

[226] См. подробнее: **Bayly C.A.** The Pre-History of Communalism? Religious Conflict in India, 1700-1860 // Modern Asian Studies. – 1985. – Vol. 19(2). – P. 18-29; **Talbot C.** Inscribing the Other, Inscribing the Self: Hindu-Muslim Relations in Pre-Colonial India // Comparative Studies in Society and History. – 1995. – Vol. 37(4). – P. 692-722.

[227] См.: **Thapar R.** The Image of the Barbarian in Early India // Comparative Studies in Society and History. – 1971. – Vol. 13(4). – P. 420-432; **Thapar R.** Imagined Religious Communities? Ancient History and the Modern Search for a Hindu Identity // Modern Asian Studies. – 1989. – Vol. 23(2). – P. 215-225.

[228] См.: **Talbot C.** Inscribing the Other, Inscribing the Self: Hindu-Muslim Relations in Pre-Colonial India // Comparative Studies in Society and History. – 1995. – Vol. 37(4). – P. 692-722. **Halbfass W.** Indien und Europa, Perspektiven ihrer geistigen Begegnung. Basel and Stuttgart, 1981.

[229] Сеть железных дорог, проложенная во времена колониализма, а также значительная часть подвижного состава используются в Индии до сих пор.

[230] Например, «Колониальная почтовая служба Британской Империи».

их вера, наука – только та, что у них имеется. Они кичливы, тщеславны и самодовольны, но невежественны. Им от природы свойственно скупиться своими знаниями и исключительно ревниво оберегать их от непричастных к наукам индийцев, а что уж и говорить о прочих, когда они даже не допускают существование других стран на земле, других людей, кроме их жителей, какого-либо знания или науки у другого народа»[231].

Эта характеристика, помимо прочего, примечательна тем, что дана индусам представителем иной цивилизации, одним из тех самых «других» – мусульманином. Она не в меньшей степени рисует облик и самих мусульман, уже испытавших влияние греческой мысли, более открытых в силу своей экспансии к иным культурам и заимствованиям. При столкновении с замкнувшейся, автохтонной культурой Индии они, вероятно, видят ее преувеличенно чуждой и контрастной своей культуре, однако, несмотря на это, определенные черты ментальности, присущей индийской цивилизации, передаются в этом свидетельстве XI в. более или менее верно.

Показательно, что именно с началом мусульманского вторжения XI в. на территорию, населенную преимущественно индусами, начали по-новому переосмысливаться и другие традиционные тексты: поэма «Рамаяна» и эпос «Махабхарата»[232]. По мере того как присутствие мусульман-завоевателей становилось все более массовым и продолжительным, метафоричность поэмы «Рамаяна» начинала восприниматься исключительно в профетическом смысле. Поэма предрекала грядущее противостояние демоническим силам мусульманских захватчиков, в которых видели чужаков/других. Первоначально эпическая поэма «Рамаяна» не воспринималась индусами как идеология политического сопротивления, но со временем поэма стала для них духовным стимулом к консолидации, выразившейся, например, в строительстве новых и реконструкции старых храмов индусским богам, особенно Раме. Именно в противостоянии мусульманам как *другим* происходило интенсивное возрождение религиозно-националистических чувств индусов и постепенно выкристаллизовывалось их самосознание.

Можно предположить, что до этого самосознание индуса как представителя общности всех индусов, или *хиндудом*[233]*,* просто не существовало, редко выходя за рамки местной общины. Поэтому окончательно индусская идентичность сформировалась именно в противостоянии исламу, и что этот процесс происходил в период наибольшей «демонизации» мусульман, порожденной экспансией Делийского султаната. Наиболее ранние примеры негативного отношения к мусульманам зафиксированы в хрониках первой четверти XIV в. Число подобных упоминаний быстро нарастает вплоть до 1325 г., когда фактически вся южная Индия попадает под мусульманское правление. На медных табличках, датированных 1325-

---

[231] **Беруни А.Р.** Избранные произведения. II. – Ташкент, 1963. – С. 67-68. Цит. по: **Алаев Л.Б.** Историческая динамика индийской цивилизации // Индийская цивилизация в глобализирующимся мире. – М.: ИМЭМО РАН, 2005. – С. 85.

[232] Иную, антимусульманскую направленность получил в них конфликт бога Рамы с демоном Раваной. Подробнее см. **Pollock S.** Ramayana and Political Imagination in India // Journal of Asian Studies. – 1993. – Vol. 52(2). – P. 261-297.

[233] ***Хиндудом*** (*hindudom*) – индусский мир, не только географический синоним Индостана, но и *Бхарат*мата – священная Родина, примордиальная характеристика нарративного определения религиозной этнонации. Вероятно заимствование от *дар-уль-ислам* – мир ислама. Понятие активно использовалось В.Д. Саваркаром для указания на примордиальную общность индусов (“We are all Hindus and own a common blood. We are not only a nation but a Jati, a born brotherhood”. **Savarkar V.D.** Hindutva. – Poona City: Lokasangraha Printing Press, 1942. – P. 32.).

1350 гг., перечисляются убитые индусские раджи, брахманы, уничтоженные храмы, случаи употребления говядины и т.п.

Ряд исследований, начиная с самых ранних ориенталистских работ, принимают такую информацию безоговорочно. Однако уже С. Тэлбот предостерегает от некритического восприятия такого изображения мусульман и поспешного согласия с оценками результатов их деятельности[234]. Согласно С. Тэлбот, обсуждаемые прецеденты лишь буквально следуют описаниям *пуран*[235], и других индусских культовых текстов первого тысячелетия, предсказывающих узурпацию политической власти чужеземцами, отсутствие должного уважения к «Ведам», «Брахманам» и кастовой системе. В корпусе текстов пуран отражено беспокойство брахманов усилением позиций буддизма в этот период. Стремительное вторжение мусульман породило столь сильную тревогу о сохранности жизненных устоев индусского населения, строгой социальной иерархии, власти и привилегий высших каст, что, вероятно, и породило своеобразный феномен срабатывания «социальной памяти», воскресившей легендарные сюжеты.

Уже упоминавшееся понятие «млеччха» (варвары) обычно означает все социальные группы, которые не следуют строго своей *дхарме* (предписанным религией нормам поведения) или находятся вне *варнашрама* (кастовой системы). Термин «яваны» *(*как терм. *yavan* – «чужак»*)* производное от ионийцы (др.-греч. Ἴωνες или греки), которые управляли значительными пространствами на северо-западе Индии во II в. до н.э., и также использовали понятие *варвар*[236]. Однако не стоит забывать, что греки, обозначая *варварами* представителей иных народов, в отличие от индийцев опирались на свой довольно значительный опыт как мореплаватели и открыватели новых земель. Помимо этого, окружающие греческий мир народы действительно не отличались «цивилизованностью», в то время как о мусульманах, вторгшихся в Индию, этого сказать было нельзя. Тот же термин возродился и в Индии периода раннего средневековья для включения мусульман в уже существующий социальный контекст.

Исламизация придала новый импульс индийской социальной и духовной жизни и была первой волной «вестернизации», т.к. мусульманский мир был в значительной степени взращен и напитан греческой философской мыслью и античной культурой. Мусульмане обладали властью на значительной территории, мусульманский образ жизни воспринимался многими брахманами и иными представителями высших каст как образ жизни господ. Мода, отношение к женщине, пищевые ограничения активно заимствовались. С другой стороны, раджпуты и брахманы[237] не могли не чувствовать своей уязвимости, угрозы своему статусу, легитимизирующему их власть. Мусульманам, именуемым *чужаками*, отводилась роль маргинальной группы, в социальной иерархии индийского общества, за ними закреплялось вполне определенное место, но оно не затрагивало властные прерогативы или социальные привилегии брахманов. Мусульмане оказались в роли неких, описанных в пуранах, «демонов древнего мира», сражающихся с силами добра[238]. Такой образ

---

[234] См.: Ibid., – P. 697.

[235] **Пураны** (санскр. purāna «древняя былина») – древнеиндийские священные книги. Древнейшие из сохранившихся пуран относятся ко второй половине 1 тысячелетия. Каждая пурана посвящена культу конкретного божества – Вишну, Шивы, Брахмы.

[236] **Thapar R.** Imagined Religious Communities? Ancient History and the Modern Search for a Hindu Identity // Modern Asian Studies. – 1989. – Vol. 23(2). – P. 224.

[237] Представители высших страт (варны *кшатриев и брахманов*) индийского социального устройства.

[238] **Talbot C.** Inscribing the Other, Inscribing the Self: Hindu-Muslim Relations in Pre-Colonial India // Comparative Studies in Society and History. – 1995. – Vol. 37(4) – P. 699.

складывается постепенно благодаря своеобразному *рессентименту*[239] по отношению к образу врага.

Таким образом, социальные конструкты «свой/чужой» существовали отнюдь не всегда, а возникли в результате угрозы (как реальной, так и воображаемой) древнему традиционному устройству и стабильности индийского социума, его высшим кастам со стороны новой политической силы – мусульманского мира *(Дар Уль-Ислам)*. Стремление свести данный вопрос исключительно к различиям религиозных доктрин не всегда обосновано. Ведь турки, персы или греки никогда не воспринимались в Индии как вполне «чужие», несмотря на долгое соседство и столь же существенные различия в религиозных представлениях индусов и вышеперечисленных народов[240]. На протяжении многих сотен лет существовало положение, согласно которому до тех пор, пока социально-политическому статусу высших каст индийского общества, прежде всего брахманам, ничто не угрожает положение маргинальных социальных групп не попадает в фокус их внимания. Положение резко меняется в случае резкого социального/кастового статуса подъема какой-либо из маргинальных для индусского социального уклада групп[241].

Поэтому дальнейшее форсированное формирование дихотомии «свой/чужой» происходило на фоне укрепления власти местных мусульманских правителей, которые пытались поделить между собой индийские территории в начале XIV в. Делийский султанат пытался узаконить свои права на их наследование, порой с помощью «принудительных» даров брахманам, в том числе и земельных, что еще более усиливало восприятие мусульман как чужаков. Позднее наступает период относительного спокойствия (с начала XV – до середины XVI вв.), но неприязнь к мусульманам остается, особенно в среде индусской элиты. И в этот период ее раздражение вызывалось, главным образом, не религиозными различиями, а дальнейшим упадком собственной власти и ростом могущества Делийского султаната в период реформ Акбара в Могольской империи (1556-1605).

Детальный анализ путей формирования образа «чужого» исключительно важен для понимания современного индийского политического контекста. Осмысление политической конфронтации, вызванной общинным противостоянием, причин антимусульманских настроений, интенций, заложенных в идеологии хиндутвы, невозможно без обращения к историко-политическому контексту, в котором возникло рассматриваемое противостояние.

---

[239] **Рессентимент** (от фр. *Ressentiment* – приблизительный смысловой перевод – злоба/зависть). Философское понятие, восходит к Фридриху Ницше. **Ницше Ф.** К генеалогии морали // Собр. соч.: В 2 т. – М., 1990. – Т. 2. – С. 416.

[240] Подробнее см. **Talbot C.** Inscribing the Other, Inscribing the Self: Hindu-Muslim Relations in Pre-Colonial India // Comparative Studies in Society and History. – 1995. – Vol. 37(4). – P. 701.

[241] В этом отчасти кроются и причины упадка буддизма и джайнизма в средневековой Индии.

§ 2. Индусский национализм

2.1. Расовая идея как основа формирования этнонации в индийском контексте.

В научном мире более полувека не стихают дебаты относительно поиска главной отличительной характеристики межобщинной распри в современной Индии. Является ли по своей структуре этот конфликт в первую очередь религиозным[242], этническим[243] или его возможно рассматривать как расовый? К какому типу конфликта в принципе применимы расовые категории и определение «расовый»?[244] Представляется, что расовые идеи, составляющие неотъемлемую часть хиндутвы, являются важным маркером примордиальных установок, выведенных В.Д. Саваркаром и М.С. Голвалкаром «от истоков» этой идеологии, и именно в таком качестве они представляют основной интерес для данного исследования.

Вполне объяснимо недоверие, с которым в современном научном сообществе встречаются любые разговоры о расе, как описательной категории, вполне применимой для объяснения современных политических конфликтов. Однако вдумаемся в приводимые ниже суждения индийского и западного исследователей, которые полагают, что дискурс в расовых категориях имеет законное право на существование в условиях современной Индии. «Возможность того, – пишет Д. Чакрабарти, – что непрекращающиеся столкновения между индусами и мусульманами или проблемы низких каст в Индии в значительной степени представляют собой вариант современной проблемы этнической или расовой принадлежности, редко принимается в расчет. Отчего принято считать, что «расизм» – это исключительно то, что «белые» делают с нами, а то, что индийцы делают друг с другом, принято описывать в таких понятиях, как коммунализм, регионализм или конфликты на почве кастовости, но никогда как расизм?»[245]. Знаменитый британский исследователь теории национализма Б. Андерсона полагает существенным, что в случае Индии принадлежность к религиозной общине выступает в роле маркера, аналогом признания расовой чистоты внутри этого *воображаемого сообщества*[246].

Как бы широко ни рассматривали сегодня понятие расы – от биогенетики до культурологии[247], в рамках примордиальной парадигмы основы расы считаются незыблемыми и не поддающимися человеческому пересмотру, что делает их по сути сакральными. Вместе с тем, социолог Дж. Рэкс расширяет границы понятия расы полагая, что о расовой доминанте общественных отношений можно говорить, когда «неравенство прав и иные различия внутри социальной группы по физическим или культурным критериям пусть даже и сформулированные в категориях определенных

---

[242] См. **Рашковский Е.Б.** Религиозное измерение сегодняшнего мира // Год планеты. – М.: Экономика, 2003. – С. 64 –72.

[243] **Varshney A.** Ethnic Conflict and Civic Life: Hindus and Muslims in India. – New Haven: Yale University Press, 2002.

[244] См., например, **Modood T. Berthoud R. Nazroo J.** Race, Racism and Ethnicity // Sociology. – 2002. – Vol. 36(2). – P. 419-427. **Smith K.** Some Critical Observations on the Use of the Concept of Ethnicity. Modood et al., Ethnic Minorities in Britain // Sociology. – 2002. – Vol. 36(2). – P. 399-417.

[245] См.: **Chakrabarty D.** Modernity and Ethnicity in India // South Asia. – 1994. – Vol. 17. – P. 145.

[246] См.: **Anderson B.** Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. – London: Verso, 1983.

[247] См., например, **Chaudhuri Nirad C.** The Continent of Circe. – Mumbai, 1965, - Ch. I., P 34-42., Ch. II.Ch. VII.

систем верований, являются расовыми, если для легитимации подобного положения используются ссылки на биологические различия»[248].

При анализе межобщинных конфликтов в пассионарной риторики враждующих сторон не всегда легко четко выделить наиболее характерные описательные категории, нарративно формирующие национальную идентичность и делящие по сути единую нацию на «своих» и «чужих». Нас не должен вводить в заблуждение фокус общественной дискуссии в Индии, зачастую установленный на определенных различиях в «системах верований». Религиозный маркер в Индии, – отмечает по этому поводу американский социолог Роберт Майлс, – не только исторически определял этнические разграничения внутри существующего социума, но также в течение долгого времени инициировал процесс размежевания по этому признаку. Нас дезориентирует язык, однако не стоит забывать, что он предопределен индийской религиозно детерминированной культурой. Точно также в Индии в религиозных категориях может вестись дискурс о социально-экономических и политических проблемах межобщинного взаимодействия. С другой стороны, не стоит сводить межобщинный конфликт к исключительно экономическим категориям и борьбе за ресурсы, как это происходит у некоторый историков марксистского толка, например, у Рамы Шарана Шармы[249]. Упомянутый выше Р. Майлс включая в свою теорию классовые определения, переносит фокус на расиализацию *('racialization'),* определяя ее как динамический процесс, затрагивающий все «случаи, где социальные, экономические или политические отношения между людьми структурируются на основании квази-биологических характеристик человека и определяют собой различия социальных групп»[250]. Вовсе отрешившись от генотипических характеристик расы И. Балибар вводит понятие *культурного расизма*, в котором очевидно «…доминирование темы внебиологического наследования, где неодолимость культурных различий, по сути, превращается в расизм. Хотя приверженцы такого типа расизма непосредственно не постулируют идею превосходства одной культурной группы над другой, ими подчеркивается несовместимость культурных различий, стилей жизни или религиозных традиций»[251]. При таком подходе происходит концептуальное дистанцирование от генотипических, биологических характеристик расы, открывая новые возможности для анализа различных оснований явного и скрытого *('overtly and covertly')* расизма, притом, что расы в привычном значении здесь не существует[252].

Такое преломление толкования расовой идеи на индийском материале приводит к тому, что деления по расовому признаку смыкаются с делениями по признакам касты, класса, религии, этноса или нации. По мнению Д.Т. Голдберга, современное «адаптированное» понимание расизма «предполагает деление некогда монолитного «расизма» на множество «расизмов» применительно к историческим

---

[248] **Rex J.** The Concept of Race in Sociological Theory // Sami Zubaida. Race and Racialism. – London: Tavistock, 1970. – P. 102-113.

[249] **Шарма Р.Ш.** Древнеиндийское общество: Пер. с англ./ Под ред. Г.М. Бонгард-Левина – М.: Прогресс, 1987.

[250] **Miles R.** Racism. – New York: Routledge, 1991. – P. 75.

[251] **Balibar E.** Is there a Neo-racism? // **Balibar E., Wallerstein I.** Race, Nation, Class: Ambiguous Identities. – New York: Verso, 1991. – P. 42-58.

[252] См. **Anthias F.** Connecting Race and Ethnic Phenomena // Sociology. – 1992. – Vol. 26(3). – P. 421-438. **Anthias F.** Rethinking Social Divisions: Some Notes Towards a Theoretical Framework // Sociological Review. – 1998. – Vol. 46(3). – P. 505-535. Или см., подробнее: **Patterson O.** Rituals of Blood: Consequences of Slavery in Two American Centuries. – New York: Basic Civitas, 1998.

реалиям нашего времени»[253]. Хотя понимание расизма как феномена, выделяемого главным образом по так называемым первичным биогенетическим маркерам еще довольно устойчиво, все больше социологов сходятся в том, что расы, как и нации, являются социальным конструктом, который меняется в ходе трансформации социальных условий и идеологий, особенно на изломе исторических эпох[254]. Согласно такой интерпретации, критерий расы – один из способов структурации идентичности людей с неизменными наследственными или квазибиологическими поведенческими свойствами, которые, по сути, является принципиально не отличными от культурных особенностей всей социальной группы[255]. В работах ведущих идеологов хиндутвы необходимость собирания индусов в единую нацию часто обосновывалась не только аргументом единства расы как общей примордиальной основы, но и не менее значимым символическим началом, – общностью смыслов нации, его культурного наследия. «Религиозный маркер, – отмечает по этому поводу Р. Майлс, – использовался не только исторически, определяя этнические разграничения внутри существующего социума, но также в течение долгого времени инициировал процесс разделения по этому признаку». Божественная санкция единства нации дана религиозно подкрепленной аргументацией сродства всех хинду (индусов) – корпусом древнейших санскритских текстов Вед и Пуран. Оба аргумента взаимно дополняют друг друга, а как бы смыкают триаду примордиальной идентичности индуса: природа(хинду) – культ(индуизм) - культура(санскрити).

Еще социал-дарвинизм в конце XIX в. прочно увязал ключевые природные характеристики расы и эволюционные процессы с концепцией нации-государства. Вместе с тем важно понимать, что когда в реальность современных, мультикультурных наций-государств, «выстроенных» как *воображаемые сообщества* и имеющих сконструированный, рационально обоснованный характер, начинают транслировать «естественно-природные» описательные модели этнических, расовых или религиозно-общинных отношений, – это не может не привести к кризису общегражданской идентичности, нарушению институциональных видов современных соцальных связей. Обращение к религиозной и почвеннической символике, мифологизированной истории нации у индусских националистов является мощнейшим средством идеологического воздействия на рядового избирателя, в особенности на «социальные низы».

Противовесом почвенническому национализму хиндутвы должен был стать секулярный проект, однако спустя 60 лет после его начала его успехи остаются ограничены. Многие индийские политики и общественные деятели даже секулярного

---

[253] **Goldberg D.T.** The Social Formation of Racist Discourse // Goldberg D. T. Anatomy of Racism. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990.

[254] **Li P.** Race and Ethnic Relations in Canada. – Toronto: Oxford University Press, 1999.

[255] **Appiah A.K.** Racisms // Goldberg D.T. Anatomy of Racism. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990. **Balibar E.** Paradoxes of Universality // Ibid. – 1990. – P. 21-35. **Bonilla-Silva E.** Rethinking Racism // American Sociological Review. – 1997. – Vol. 62(3). – P. 456-479. **Brah A.** Time, Place, and Others: Discourses of Race, Nation, and Ethnicity // Sociology. – 1994. – Vol. 28(3). – P. 805-813. **Goldberg D.T.** The Social Formation of Racist Discourse // Goldberg D.T. Anatomy of Racism. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990. **Jasper J.M.** The Art of Moral Protest. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 1997. **Marx A.W.** Making Race and Nation: A Comparison of the United States, South Africa and Brazil. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998. **Miles R.** Racism. – New York: Routledge, 1991. **Omi M. Winant H.** Racial Formation in the United States. – New York: Routledge, 1994. **Solomos J. Back L.** Conceptualizing Racisms: Social Theory, Politics and Research // Sociology. – 1994. – Vol. 28(1). – P.143-161. **Wacquant L.** Toward an Analytic of Racial Domination // Political Power and Social Theory. – 1997. – Vol. 11. – P. 221-234.

и либерального толка затрудняются в определении базовых понятий, зачастую смешивая в своем понимании нации – приверженность ее представителей своей культуре, языку, религии, с разного рода почвенничеством, этническими и расовыми идеями. Правительству страны с большим трудом удается сохранять баланс между поддержкой регионализма и сдерживанием сепаратизма в местной политике. В итоге образ государства и восприятие индийской нации в массовом сознании индийцев все прочнее ассоциируется (сначала символически, а потом все более реально) с ее интерпретацией, предлагаемой из крайне правого политического крыла. Активная часть секуляризованной элиты запоздало реагирует на уже произошедшие негативные трансформации, продолжая использовать старую терминологию, смысл которой задают уже адепты хиндутвы[256]. Отнюдь не случайный расцвет этнорелигиозной и расовой риторики в наше время обусловлен вовсе не возросшим самосознанием этносов[257], а новым трендом на их «возрожденчество». Акцент, смещенный в хундутве на этнорелигиозной идентичности граждан в политическом пространстве современных наций-государств, призван сыграть лишь функциональную и вполне прагматическую роль. Он представляет собой удобное средство для легитимации и морального возвышения частных и коллективных политических интересов новых экономически и политически окрепших правых элит, в их противопоставлении всеобщему гражданскому политическому интересу, который призвано защищать национальное государство и регулировать гражданское общество.

Развитие секулярных процессов и формирование новых социальных идентичностей – это сложные, продолжительные во времени и крайне конфликтогенные социальные явления. В индийском случае необходимо обращение к идеи формирования нации через выстраивание иерархии идентичности на основе множественных социальных приоритетов граждан как комплексного процесса, который не может быть осмыслен исключительно на базе дифференциации простейших различий в их религиозных убеждениях[258]. Существует весьма простое объяснение этому факту. Религиозные разногласия в догматике не играют значительной роли хотя бы потому, что многие, если не большинство непосредственных участников межобщинных столкновений незнакомы основательно даже с догматикой и историей своих вероучений. Поэтому гораздо большее значение для большинства приобретают бытовые различия, имеющие религиозную санкцию: 1) употребление в пищу свинины/говядины; 2) обычай затворничества для женщин; 3) храмы/скульптуры и «пустые» мечети; 4) особенности и сроки празднеств/шествий и ряд других, но и они не являются основой разногласий.

В приводимых выше соображених вовсе не утверждается, что религиозные разногласия полностью не значимы для формирования чувства межобщинной

---

[256] Подробнее, см.: **Miles R.** Racism. – New York: Routledge, 1991.

[257] Постараемся более четко определить смысл основных понятий, в котором они будут использоваться в рамках этой главы далее. **Этнос** – структура организации человеческих обществ, объединяемая признаками общностью происхождения, территории проживания, языка, самосознания; См., например, **Бромлей Ю.В.** Очерки теории этноса. М., 1983.

[258] **Calhoun C.** Social Theory and the Politics of Identity. – Cambridge. MA: Blackwell, 1994. **Calhoun C.** Social Theory and the Politics of Identity // Social Theory and the Politics of Identity / Craig Calhoun (ed.) – Cambridge, MA: Blackwell, 1994. **Calhoun C.** Nationalism. – Buckingham: Open University Press, 1997. **Wallerstein I.** The Construction of Peoplehood: Racism, Nationalism, Ethnicity // Race, Nation, Class: Ambiguous Identities / Balibar E. Wallerstein I. (ed.) – New York: Verso, 1993. – P. 28-45. **Wallerstein I.** Social Conflict in Post-Independence Black Africa: The Concepts of Race and Status-Group Reconsidered // Race, Nation, Class: Ambiguous Identities / Balibar E. Wallerstein I. (ed.) – New York: Verso, 1991.

вражды и конфликтов в Индии. Вслед за Д. Чакрабарти и Б. Андерсон автор всего лишь указывает, что индо-мусульманская вражда и связанные с ней некоторые специфические модели поведения поразительно напоминают расовые конфликты в других социальных контекстах, где религия не играет сколько-нибудь значимой роли. Применительно к индийским условиям можно говорить о этнонационализме или расизме как дополнительных описательных категориях для обсуждения кризиса общегражданской идентичности в Индии. Они призванны объяснить вызовы секулярному законодательству страны, выявить причины межобщинной розни и ксенофобии, проблемы недостаточной зрелости гражданского общества и предпосылки незавершенности и проблематичности национального строительства даже по прошествии шести десятилетий после провозглашения страной независимости.

2.2. Индусская нация и индусское государство: Хинду раштра (Hindu Rashtra).

Развитию конфликта «по типу расового» между индусами и мусульманами способствовала политика британской колониальной администрации, усилившая чувство общинной принадлежности у каждой их этих двух общин[259]. Вместе с тем образцы успешного социального взаимодействия индусов и мусульман на уровне местных общин далеко не единичны и основная доля ответственности за остроту и неурегулированность межобщинной розни в большинстве случаев лежит на самих общинах. Однако решение проблемы на общегосударственном уровне и в общественном сознании – «в умах и сердцах индийцев» – требует комплекстного системного подхода со стороны государственных институций.

Пытаясь разобраться в истоках конфликта многие исследователи концентрируют свое внимание на концепции индо-арийской языковой семьи, «арийской расы» и «Золотого века» индуизма, прерванного мусульманским вторжением, в результате которого якобы и возникла межобщинная вражда[260]. Если существование индо-арийской языковой семьи не вызывает сомнений, а «арийская раса» факт антропологической истории древнейшей Индии, который был позднее извращен и утилизирован нацистами (но в этом извращенном виде используется порой и сегодня!), то «Золотой век» индуизма – лишь идеологический конструкт, миф, не имеющий исторической локализации[261]. Как миф он принадлежит не только к прошлому, но и к будущему *как должному* сбыться, в чем и состоит его основная идеологическая привлекательность для индусских традиционалистов.

Слабость любой навязываемой политической идеологии в ее рациональном облачении «нужности обществу» и насильственности внедрения в массовое сознание. В конечном счете, она коренится в самой неэффективности любого

[259] См., например: **Ballantyne T.** Orientalism and Race: Aryanism in the British Empire. – New York: Palgrave, 2002. **Trautmann T.R.** Aryans and British India. – Berkeley: University of California Press, 1997.

[260] См., например: **Ignatiev N.** How the Irish Became White. – New York: Routledge, 1995. **Miles R.** Racism. – New York: Routledge, 1991. **Wacquant L.** Toward an Analytic of Racial Domination // Political Power and Social Theory. – 1997. – Vol. 11. – P. 221-234; **Wieviorka M.** The Arena of Racism. – London: Sage, 1995.

[261] Период от Маурьев до Гуптов (примерно с III в. до н.э. до V в. н.э.) – условно можно считать веками наивысшего расцвета в истории индийской цивилизации, но упадок начался задолго до прихода мусульман на Индостан. Однако, этот реальный исторический период имеет мало общего с мифическим “Золотым веком” индуизма в представлении идеологов хиндутвы.

культурного «нужно». Обмануть насильно невозможно, общество должно как бы «обмануться само» и в этом суть любой идеологии. Для продуктивности идеологии хиндутвы, важным аспектом которой является миф о «Золотом веке» индуизма, важен момент живого самообмана, заставляющий идеологию работать.

Организационное закрепление деления индийского общества на две обособленно существующие нации историки усматривают в образовании структур первых просветительских организаций мусульман и индусов. Вместе с судьей Саидом Амиром Али, Абдул Латиф основал первую общеиндийскую организацию мусульман – "Национальную мусульманскую ассоциацию" (1877 г.). Спустя четыре года Раджнарайон Бошу в этой связи говорил: «Если у мусульман есть Национальная мусульманская ассоциация, индусы также должны иметь свою Национальную ассоциацию. Мы намерены взаимодействовать с мусульманами и другими индийскими нациями в политических и других делах, насколько это полезно, но подобно фермеру, обрабатывающему определенный участок мы должны возделывать индусское общество как наше частное поле, а не всю страну»[262].

Таким образом, с самых своих истоков немаловажным аспектом в идеологической конструкции индусского национализма становится представление о мусульманах, как Других. Целый ряд правых индусских политических деятелей подхвативших традиционную для брахманистской доктрины идею «Золотого века» индийской государственности, объявили мусульман виновниками произошедшего упадка. В итоге, разделение индийцев по этнонациональному принципу, в том числе и через конструирование и расширение риторики о квазибиологических (расовых) различиях вышли на передний план. Х.Б. Сарда, последователь Даянанды Сарасвати[263], считал, что его учитель установил, каким путем индусы «колонизовали мир», и заявлял, что в прошлом многие из сильных мира сего относили себя к индусской расе[264]. В дальнейшем критерии расовой сегрегации были значительно усилены его последователями, и наследниками идеи политического индуизма. Некоторые из них делали больший акцент на одних элементах теории Сарасвати, иные – на других. Тем не менее, существовал некий набор основных положений, которых придерживались большинство идеологов теории величия «индусской расы». Во многом этот набор клише актуален для хиндутвы и сегодня.

В начале XX в. У. Н. Мукхерджи был один из наиболее влиятельных сторонников «теории двух наций». С одной стороны, его работа *«Индусы – угасающая раса»* (1909), как и следует из названия, пыталась привлечь внимание индусов к проблеме своего постепенного саморазрушения как единой общины,

---

[262] **Vadud K.A.** The Mussalmans of Bengal // Studies in the Bengal Renaissance / Ed. by A. Gupta. – Calcutta: Jadavpur University, 1958. – P. 475. Подробнее см. **Скороходова Т.Г.** Развитие принципа надконфессионального единства в эпоху Бенгальского Возрождения // Исторические записки. Межвузовский сборник научных трудов. – Пенза: ПГПУ, 2002. – Вып. VI. – С. 17-23.

[263] Уже в 60-х годах XIX в. Свами Даянанда Сарасвати (1824-1883), реформатор индуизма, основатель индусской возрожденческой организации «Арья Самадж», отталкиваясь от перевода «Вед» Макса Мюллера, высказал идею о том, что именно индусы являются прямыми наследниками древних арийцев и обладают на территории Индии исключительными правами «первородства». Сарасвати полагал, что арии происходят с Тибета, позднее они осели в Арьяварта и на севере Индии, после чего начали распространяться по остальному миру. Другой исток расовых идей в идеологии хиндутвы – в трудах еще одного социального реформатора индуизма, Бала Гангадхара Тилака (1856-1920), в частности, его знаменитая книга «Арктическая родина в Ведах». См. подробнее, например, **Jaffrelot C.** The Hindu Nationalist Movement in India. – New York: Columbia University Press, 1996. – P. 330.

[264] **Sarda H.B.** Hindu Superiority: An Attempt to Determine the Position of the Hindu Race in the Scale of Nations. – Ajmer: Rajputana Press, 1906.

одного народа и отдельной расы. С другой стороны, скрупулезно разобрав особенности социального поведения мусульман, У. Н. Мукхерджи приходит к парадоксальным для приверженца радикального индуизма выводам о мусульманах как об общине, достойной всяческого подражания, поскольку «превосходство мусульман вытекает из неукоснительного исполнения ими своего религиозного долга и жесткого следования этическим нормам»[265]. Таким образом, индусский национализма даже впитав отчасти расовые идеи, развившиеся на индийской почве, не был вполне поражен ксенофобией, точнее эта ксенофобия носила особый характер. Идеализируя жизнь мусульманской общины Мукхерджи пытался вызвать у индусов реакцию сродини *ресентименту* и тем побудить их действию, к активизации собственной жизненной позиции и социальному переустройству индийского общества в целом.

Согласно К. Джеффрелоту[266], описанная выше стратегическая поведенческая установка индусов, нацеленная одновременно как на соперничество, так и на поношение *(«emulation and stigmatization»)* мусульман, составляет ключевой элемент и современной идеологии хиндутвы. Характерно, что упомянутый выше У. Н. Мукхерджи искусно использовал стереотипы мышления индусов о мусульманах как о чрезвычайно сексуально активных и исполненных похотью. Эта умозрительная конструкция, закрепившаяся в последующей культуре, имеет два источника. Прежде всего, прямое заимствование из европейских ренессансных представлений[267] о мусульманах перенесенное на индийскую почву. Помимо этого нельзя отрицать влияние психологического аспекта прямого психоаналитического *перенесения* собственных представлений и установок о норме сексуального поведения для мужчин[268] на Другого. Концепция Мукхерджи прогнозировала угасание индусской расы и процветание мусульман, связывая это с замеченным им фактом, что рано овдовевшие индусские женщины склонны (зачастую вынуждены – прим. автора) заключать второй брак с мусульманами[269]. Эксплуатируя сходный стереотип мышления с обратным знаком, У. Н. Мукхерджи обвиняет индусов в их несостоятельности как мужчин, не способных как отстоять своих женщин, так и свою Мать-Индию[270] *(Бхарат Мата)*. Английский эссеист, историк и государственный деятель Томас Б. Маколей[271] писал: «Физическая организация бенгальца немощна и женственна…, он малоподвижен, его конечности тонки, слабы, движения медлительны»[272]. Причиной подобных суждений британцев о слабой силе и изнеженности индусов, симптомы чего якобы заметны в их психоментальных и физических данных являлся устойчивый стереотип бытующий в колониальной

---

[265] См. **Mukherji U.N.** Hindus: A Dying Race. – Calcutta, 1909. Цитируется по: **Datta P.K.** Dying Hindus: Production of Hindu Communal Commonsense in Early 20th Century Bengal // Economic and Political Weekly. –1993. – 19 June. – P. 1307.

[266] **Jaffrelot C.** The Hindu Nationalist Movement in India. – New York: Columbia University Press, 1996.

[267] **Said E.** Orientalism. – London: Routledge and Kegan Paul, 1978.

[268] **Chaudhuri Nirad C.** The Continent of Circe. – Mumbai, 1965.

[269] **Datta P.K.** Dying Hindus: Production of Hindu Communal Commonsense in Early 20th Century Bengal // Economic and Political Weekly. – 1993. – June 19. – P. 1307.

[270] Этот второй стереотип был повсеместно распространен в колониальной Индии и относился к мужчинам-бенгальцам.

[271] **Томас Бабингтон Маколей** (1800-1859) – юрист, учредитель системы британского образования и автор судебной реформы в Индии, последовательный противник рабства и редактор «Христианского обозрения» *('Christian Observer').*

[272] Цитируется по: **Gordon L.** Bengal: The Nationalist Movement. – Delhi: Manohar, 1974. – P. 6. (T.B. Macaulay: *"The physical organisation of the Bengalee is feeble even to effeminacy … his pursuits are sedentary, his limbs delicate, his movement languid".*)

среде, но схожее мнение можно встретить у бенгальцев и о себе самих. Например, подобное суждение высказывает бенгалец, неоиндустский консерватор Бонкимчондро Чоттопаддхай в эссе «Самья» (Равенство)[273]. Возможно, что этим широко бытующим мнением отчасти продиктовано желание англичан дать индийцем европейское образование и сделать из них «настоящих джентльменов», что подразумевало существенную спортивную и воинскую подготовку, но при этом имеющих смутное представление о собственной истории и культуре. Такая политика вызывала вполне законное раздражение среди значительной части традиционно настроенной индийской элиты.

Поэтому неудивительно, что постепенно индийцы пришли к необходимости в выработке нового, современного по духу, национального самосознания. Первыми, кто пытался сформулировать национальные идеалы и реформировать индуизм, включив в него социальные и политические аспекты, были бенгальские либералы-брахмаисты Дебендронатх Тагор (1818-1905), Кешобчондро Сен (1834-1884), Шибонатх Шастри (1847-1919), которые реформировали индуизм в рамках основанного Раммоханом Роем в 1828 г. общества «Брахмо Самадж». Несколько позднее в эту работу включились уже упоминавшийся выше, Даянанда Сарасвати и Свами Вивекананда[274]. Каждый из этих мыслителей пошел своим путем, однако определенный фундаментализм в воззрениях на индуизм, такие очевидные черты возрожденческой направленности мысли, как интенции возвращения к истокам, чистоте Вед без замутнений и искажений, прослеживаются у каждого из них[275]. Известный российский индолог Л. Б. Алаев полагает, что «современные индусские националисты записывают в свои предшественники многих великих людей, которые к ним не имеют никакого отношения, в том числе Свами Вивекананду и М. К. Ганди»[276], но это не совсем так. Оставив на время в стороне противоречивую в истории секуляризации страны фигуру М. К. Ганди, рискнем утверждать, что весьма неоднозначна и та роль, которую сыграли в истории развития межобщинных взаимоотношений некоторые высказывания Свами Вивекананды, в особенности, по социальным вопросам. Например, в 1899 г. он всерьез обсуждал уже упомянутую нами проблему физической слабости индусов, которую он связывал со слабостью ментальной. По его мнению, эта слабость составляла по меньшей мере треть всех проблем, которые предстоит решать индусам. Объективности ради стоит подчеркнуть, что контекст в котором обсуждаются ментальные и физические «слабости» индусов у Вивекананды нередко имеет анитрадиционалистскую направленность игнорируемую адептами этнорелигиозного национализма хиндутвы.

Много позднее Натурам Годзе, террорист, близкий к кругам индусских националистов смертельно ранивший М. К. Ганди, пытался оправдать свой поступок желанием снять «обвинение» с индусской общины и ее мужчин в изнеженности и неспособности к применению необходимого насилия. Своеобразная психическая неуверенность в мужской состоятельности и перенесение этого чувства с обратным

---

[273] Бонкимчондро Чоттопаддхай (1838 — 1894) является классиком бенгальской литературы и одним из создателей современного литературного бенгальского языка. См., Chattopadhyay Bankim Chandra. Samya (Equality) // Renaissance and Reaction in Nineteenth Century Bengal. Calcutta, 1977.

[274] **Свами Вивекананда** (1869-1902) – выдающийся религиозно-общественный деятель, принадлежал к писцовой касте *каястха*. С 1879 г. учился в христианском колледже, самостоятельно изучал западную философскую мысль – И. Канта, Дж.С. Милля, Г. Спенсера, Ч. Дарвина, А. Шопенгауэра. Один из ведущих представителей неоиндуизма.

[275] Подробнее см., например, **Алаев Л.Б.** Индийская цивилизация в глобализирующемся мире // По материалам международной конференции. – М.: ИМЭМО РАН, 2005. – С. 96-99.

[276] Там же. – С. 138.

знаком на мусульманских мужчин, то есть приписывание им веры в свою потенцию, до сих пор составляет неотъемлемую черту психической жизни индусской общины. Многие ее представители полагают, – отмечает в этой связи индийский деятель С. Сакар, – что мусульмане как никто способны к быстрому воспроизводству, сексуально ненасытны и алчут индусских женщин. Такие взгляды глубоко укоренены в среднем слое индусского общества в самых разных частях Индии, они вызывают поддержку и одобрение, оправдывая проявления жестокой межобщинной вражды даже со стороны тех, кто никогда лично не принимал участия в погромах. Здесь коммунализм особенно трудно отделить от расизма в отношении мусульман, который сходен в своих проявлениях с отношением «белого» к негру или «цветному» иммигранту, берущему свое начало в ощущении биологической опасности, в реальной или мнимой угрозе своему потомству[277].

В контексте подобных рассуждений неудивительна форма реакциии Б. К. Тхакре, лидера военизированной индуистской организации «Шив Сена»[278], на первые успешные испытания индийского ядерного оружия в мае 1998 г.: «Мы доказали нашу мужественность». На официальном уровне А. Б. Ваджпаи столь же эмоционально определил значение этого события: «Мы овладели энергией-шакти!». Вне политического контекста подобных заявлений и не оспаривая необходимость ядерного сдерживания Пакистана, следует обратить внимание на показательность образно-символического ряда, использованного в данных заявлениях. Характерно, например, что первая программа разработки ядерного оружия в Индии также носила имя «Шакти». *Шакти* осмысливается в *Санатана-дхарме* как мужская энергия бога Шивы.

Логичным следствием установки на гипер-маскулинность[279] явилось то, что значительная активность РСС направлена на развитие физической формы своих сторонников, культивирование бескомпромиссности к врагам[280]. Другой пример: действия правительства в январе 2000 г., пошедшего на уступки и освободившего нескольких заключенных ради спасения жизни заложников, захваченных в угнанном самолете, вызвали резкую критику со стороны лидера РСС Раджендджры Сингха, выдвинувшего личные обвинения членам правительства в мягкотелости и трусости. Бескомпромисная позиция РСС возымела действие. Согласно принятому закону о терроризме на транспорте, любую попытку похищения самолета подлежит считать актом террора в отношении индийского народа в целом и командование военной авиации получило право сбивать такой самолет. Если же угонщики самолета будут пойманы, единственная для них мера наказания – смертная казнь.

Многие положения, встроенные в идеологему хиндутвы, в качестве ее базовых основ присутствовали еще со времен колониализма. Обеспокоенность, высказвнная

---

[277] См.: **Sarkar S.** Indian Nationalism and the Politics of Hindutva. / David Ludden (ed.) Contesting the Nation. – Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996. – P. 76-89.

[278] «Шив Сена» образована в 16 июня 1966 г. как региональная партия в штате Махараштра на волне протестов против мигрантов с немудреным девизом "Махараштра – для махараштринцев!", популярным среди беднейших слоев. Члены организации принимали самое активное участие в погромах мусульман в Айодхье в 1992 г.

[279] Подробне см. **Goyal D.R.** Rrashtriya Swayamsewak Sangh. – Radha Krishna, 1979. – P.10. **Alter J.** The Wrestler's Body: Identity and Ideology in North India. – Berkeley: University of California Press, 1992. **Basu A.** Feminism Inverted: The Real Women and Gendered Imagery of Hindu Nationalism // Bulletin of Concerned Asian Scholars. – 1994. – Vol. 25(4). – P. 28-37. **Sinha M.** Colonial Masculinity: The Manly Englishman and the Effeminate Bengali in the Late Nineteenth Century. – Manchester: Manchester University Press, 1995.

[280] По материалам портала: www.MIGnews.com от 14.08.2005. *(Со ссылкой на Sunday Express)*

У.Н. Мукхерджи по поводу постепенного исчезновения индусской расы в начале XX в. вполне актуальна и столетие спустя для сторонников современной индусской идеологии. Идеи Вивекананды, высказанные им еще в 1899 г., активно утилизируются современными идеологами хиндутвы. В частности, это относится к опасениям о возможности исчезновении «индусской расы»: «Когда мусульмане впервые пришли в Индию, в ней уже проживало огромное число индусов, а теперь… с каждым днем их становится меньше и меньше, пока вскоре они вовсе не исчезнут»[281]. Тезис о более высокой способности к деторождению у мусульман, чем у индусов, – один из основных способов создания нарратива Другого. По мнению О. Патерсона, страх, внушаемый опасением численного доминирования в будущем меньшинств вообще, а позднее – мусульман, в частности, над индусским большинством, проходит через всю историю и культуру Индии[282]. Описанные фобии активно использовались британской администрацией во времена борьбы Индии за независимость для снижения способности к политическому сопротивлению индийцев, их возможностей к межобщинному единению и снижению самооценки индусов. С другой стороны, в наиболее ранних британских востоковедных исследованиях, принадлежащих перу Вильяма Джонса[283] и Джэймса Принсепа[284] фокусируется внимание на лингвистической и расовой общности индусов и европейцев. Не отрицая очевидных исторических заслуг В. Джонса и Дж. Принсепа перед индологией и востоковедением в целом, нельзя игнорировать и тот факт, что их теория косвенно способствовала разобщению индийцев. Как упоминалось ранее, тезис о мифическом «Золотом веке» индуизма и его внезапном закате, связанном с вторжением мусульман, был высказан Джонсом и Принсепом, и впервые именно от британской колониальной администрации, утилизировавшими такую «несколько упрощенную» интерпретацию истории, исходила точка зрения об изначальном могуществе индусов и их позднейшей несостоятельности и постепенном упадке[285].

При утрате брахманской элитой своего статуса и дестабилизации традиционной иерархии в период колониального правления элементы теории об арийских корнях происхождения индусов позднее были использованы в идеологии хиндутвы в качестве довода в пользу концепции «Хинду раштра» (государства индусов), исключавшей мусульман из числа полноправных граждан. С тех времен и до сего дня идея «Хинду раштры», ныне оформленная как политическое требование властных прерогатив для индусов – один из краеугольных камней в основании хиндутвы – является альтернативой секулярному проекту в Индии.

---

[281] **Vivekananda S.** The Complete Works of Vivekananda. 8 Volumes. – Calcutta: Advaita Ashram, 1962. – Vol. 7. – P. 373.

[282] См., например, **Patterson O.** Rituals of Blood: Consequences of Slavery in Two American Centuries. – New York: Basic Civitas, 1998.

[283] Сэр **Вильям Джонс** (1746-1794), востоковед и юрист, основатель «The Asiatic Society of Bengal», библеист. В 1784 г. предпринял поездку в Индию, изучал санскрит. Среди наиболее фундаментальных его работ выделим «Азиатские исследования», «Законы Ману» (1794), неопубликованные при жизни «Свод индийских законов». Был одним из первых, кто познакомил Европу с санскритом и образцами древнеиндийской словесности. Стоит у истоков индологии, индоевропеистики.

[284] **Джэймс Принсеп** (1799-1840), выдающийся востоковед, индолог, лингвист. Прибыл в Индию в 1819 г. Совместно с Вильямом Джонсом работал в Ост-Индийской компании. Дж. Принсеп наиболее известен как исследователь впервые расшифровавший надписи Ашоки. После возвращения в Англию в 1832 г. основывает востоковедческое издание: «The Journal of the Asiatic Society of Bengal».

[285] См., например, **Baber Z.** The Science of Empire: Scientific Knowledge, Civilization and Colonial Rule in India. – Albany: State University of New York Press, 1996.

Современный феномен ксенофобии психологически восходит к особому архаизированному способу ориентации человеческих массивов и групп в мире и является едва ли не первым инструментом возникновения протоидентичностей. Сущность определения мусульманина как «Другого» *(Other)*, разумеется, отталкивается от самопонимания индуса как «Себя» *(Self)* и/или от *органической* самоидентификации себя в качестве части некоего воображаемого целого (индусской нации). Происходит процесс сознательного, но чаще бессознательного наделения своей общины всеми положительными, т.е. этически одобряемыми и социально приемлемыми качествами и *перенесением* на общину Других тех же характеристик с обратным знаком: «Индуизм, – писал Вивекананда, – никогда не выступал в роли гонителя иных религий. Индия – это земля, на которой всегда могли сосуществовать все секты в мире и добрососедстве. Именно мусульмане принесли смерть и кровопролитие в Индостан, где до их нашествия преобладали мир и покой»[286].

Еще в 1899 г. Вивекананда утверждал, что в Индии у мусульман наиболее жестокая религия. Их вероучительная формула (шахада) гласит: «Нет Бога, кроме Аллаха, и Мухаммад – Его пророк». Любые иные исповедания веры и формы богообщения, с их точки зрения, не только плохи, но недопустимы. Таковые, по мнению мусульман, должны быть незамедлительно искоренены; мужчины, женщины или дети, не исповедующие ислам, – убиты, идолы – уничтожены, любая книга, содержащая изложение их веры, – сожжена. Последние пять веков мусульмане проливают невинную кровь от Тихого до Атлантического океана. Вот что такое ислам, заключал Вивекананда[287]. В другой своей работе он совершает вполне расово ориентированный поворот в своих рассуждениях. Что произошло с народами ставшими расой мусульман? Они потеряли свои свойства и свое предназначение. Впитав учения своего Пророка, они сохранили лишь инстинкт войны[288].

В виду того, что в индийской культуре крайне высок авторитет учителя, мудреца-гуру подобные высказывания, часто лишенные какой бы то ни было рефлексии, а иногда вырванные у автора из общего контекста высказывания, впоследствии стали догмами идеологии хиндутвы. Не удивительно, что тезис о роли мусульман как «родоначальников» насилия в Индии позднее был подхвачен А. Нанди, который, являясь апологетом политического индуизма и обсуждая идеологию и политику БДП, особо выделял негативную роль присутствия «мусульманского фактора» на Индостане.

Еще в XIX в. Свами Вивекананда предложил стратегию возрождения индусской нации, символически включив в нее и мусульман: «…На нашей родной земле соединились две великие религиозные системы – индуизм и ислам; *веданта* – интеллектуальная и духовная основа, *ислам* – телесная опора нации. Душевными очами я предвижу грядущее совершенство возрожденной Индии, поднявшейся над хаосом и насилием во славу и величие нашей Родины, сочетающей интеллектуальный потенциал индуизма и мощь ислама»[289].

Подобные здравые рассуждения о синтезе двух традиций, которые казалось бы можно встретить у родоначальника Бенгальского возрождения Раммохан Рая, у

---

[286] Ibid., – P. 19.
[287] Подробнее см. **Vivekananda S.** The Complete Works of Vivekananda. 8 Volumes. – Calcutta: Advaita Ashram, 1962. – Vol. 5. – P. 126.
[288] Ibid., – Vol. 7. – P. 394-395.
[289] **Alam J.** Tradition in India Under Interpretive Stress: Interrogating its Claims // Thesis Eleven. – 1994. – P.38-39.

Вивекананды однако в итоге подводят читателя к осознанию необходимости стимулировать к созданию на этой земле новой сильной нации индусов способной освободить Индию от ее поработителей-мусульман. В контексте работ Вивекананды отличительные характеристики мусульманской «расы» в основном негативны: самозамкнутость, закрытость, духовная ригидность, неспособность к культурным заимствованиям и саморазвитию. В этой связи Вивекананда размышлял: «Чем более эгоистичен человек, тем менее он склонен идти по пути нравственного совершенствования. И именно так обстоят дела с этой расой (мусульманами – прим. автора) – наиболее злой и безнравственной в мире. Как никогда не существовало основателя религиозной доктрины столь двуличного, как этот Пророк арабов, так и не существовало никогда религии, принесшей столько зла и кровопролития остальному миру. В Коране можно отыскать положение, недвусмысленно призывающее мусульман убивать людей, не придерживающихся норм ислама и не разделяющих их веру. Это будет убийство из милосердия! Тот, кто следует подобным заповедям, попадет на небеса, где прекрасные гурии и иные чувственные удовольствия ожидют убийц неверных. Только представьте те реки крови, которые вытекают из таких верований! Мусульмане склонны рассуждать о братских узах, связывающих все народы, однако, - вопрошал Вивекананда, - следуют ли они этому на практике? Почему же мусульмане полагают, что не единоверцу гораздо правильнее перерезать горло, нежели попытаться понять его?»[290].

Схожие формулировки, лишь усиленные позднее основателями индусского национализма, сообщили прямую антимусульманскую направленность политической доктрине хиндутвы. Подобные взгляды на мусульман сохраняются как устойчивые гетеростереотипы[291] в сознании многих индусов и сегодня. Они характерны, например, для широкого круга посетителей интернет-сайтов индусских правых социально-политических организаций, определенного среза кинематографа и телевидения, что говорит и о включенности их в определенной степени в индийскую массовую культуру в целом[292]. При формировании индусского религиозного этнонационализма примордиальные установки хиндутвы тесно смыкались с представлением о мусульманине как о Другом и были включены в общий нарратив индусской нации, ее сакральных истоков и великого будущего. В итоге, мусульманин - даже мусульманин-сосед, поколениями живший рядом, - начинал воспринимался многими индусами как чужой, профанирующий элемент на земле Бхарат Маты, который необходимо исторгнуть из своей среды либо очистить обращением в индуизм.

Реальной альтернанивой индусскому шовинизму должна стать политика секуляризации, официально декларируемая государством, но испытывающая все большие сложности в политической практики. С точки зрения секулярных представлений о нации этнорелигиозная идентичность большинства населения страны нуждается в деполитизации и «разгосударствлении», отнесении к языковому, историческому, социо-культурному и прочим внеполитическим пространствам.

---

[290] Далее у Вивекананды критика «другого» распространяетсяи и на христиан: «Христиане тоже говорят об универсальном братстве, но любой кто не придерживается их веры после смерти должен будет гореть геене огненной» . Подробнее см. **Vivekananda S.** The Complete Works of Vivekananda, 8 Volumes. – Calcutta: Advaita Ashram, 1962. – Vol.2. – P. 380.

[291] Гетеростереотип - термин в психологии и социологии; обозначает стереотип относящиеся к чужой (“другой”) группе.

[292] См. **Guneratne A.R.** Mediating the Rise of Neo-Nationalism in India: Television, Cinema and Carnival // Social Identities. – 1998. – Vol. 4(2) – P. 263-281. Или **Rai A.S.** India On-Line: Electronic Bulletin Boards and the Construction of a Diasporic Hindu Identity // Diaspora. – 1995. – Vol. 4(1). – P. 31-57.

Пожалуй, главная проблема именно в том, что в современном мире в целом, а не только в Индии, как справедливо замечает А.Н. Смирнов, «большинство этнокультурных проектов изначально несет в себе политический импульс»[293]. Процесс созидания единой политической нации и преобладание соответствующей идентичности среди ее граждан заключается вовсе не в разрушении их этнической или религиозной идентичности, но в создании правильной иерархии идентичностей гражданина, где политическое тождественно национальному и гражданскому.

Первым шагом на этом пути мог бы стать отказ от конфликтных категорий описания, которые выстраиваются в виде бинарных оппозиций свой/чужой (применительно к гражданам одной страны), традиционная/нетрадиционная (применительно к религиям, исповедуемым ее гражданами) и т.п. Такой шаг способствовал бы устранению напряженности из политической реальности или, по крайней мере, смягчению этой напряженности. В противном случае – когда широко и активно в социально-политической жизни и на бытовом уровне используется набор штампов этнорелигиозного свойства, к чему до сих пор склонны многочисленные коммуналистские силы, большинству населения остается лишь следовать такой мифологике. Мыслительные расовые и этнонациональные границы разделяющие общество становятся реальностью. Проблема во многом заключена в изменении самого политического языка, в свое время породившего фантомы никогда не существовавших общностей, основанных ложном представлении о «расе мусульман» и «теории двух наций». Эти миражные общности предстали затем для обыденного сознания как извечные и неизменные, будучи в действительности мыслительным конструктом.

Этнос и нация как ключевые понятия этнорелигиозной политики совсем не являются бинарной оппозицией терминов-антагонистов. Эти понятия суть порождение принципиально разных исторических эпох, также как и базирующиеся на конструктивистских или эссенциалистских (понимание этничности как сущности нации) подходах к концепции «строительства нации» *(nation-building)*. Примордиализм, оперируя категориями исконности наций и религий, претендует на проникновение в некую извечную «суть вещей», эксплуатируя при этом нужные ему толкования характеров, предназначений, идей и качеств представителей того или иного этноса, что неизменно выливается в набор стереотипов. Этнизация и десекуляризация политики и права провоцирует реальные политико-правовые конфликты, так как этнорелигиозный национализм как теоретический язык политики априори конфликтен с реальностью современных наций-государств. Теория примордиальных построений национализма служит удобным материалом для конструирования объяснительных черно-белых политических схем для массового потребления, превращая научное знание о политике в набор мифологем. Вместе с тем важно еще раз упомянуть, что с точки зрения действующего секулярного законодательства Индии этнорелигиозная, лингвистическая и любая иная самоидентичность является в полиэтнической многонациональном светском государстве частным делом ее граждан и не в праве ограничивать ничьих политичеких, правовых или гражданских свобод.

[293] **Смирнов А. Н**. Этничность и культурный плюрализм в контексте государственной политики // ПОЛИС. – 2005.– № 4. – С. 36.

2.3. Примордиальные установки Хиндутвы: Голвалкаризм.

К концу XIX века у значительной части индусов складывается определенный тип почвеннического национального самосознания, в котором превалируют примордиальные категории описания собственного этноса или этнонациональной общины как правило именумой «расой», причем религизный критерий остаетмся наиболее значимым для формирования общинной идентичности. Хотя в своем истоке, а именно – в ранних работах В. Д. Саваркара и Б. Пармананда идеология хиндутвы не несла в себе откровенной антимусульманской направленности, начиная с конца 1930-ых гг. формирование концепта индусской нации (под влиянием поздних работ В.Д. Саваркара, и национализма М.С. Голвалкара) произошло в жесткой оппозиции мусульманскому и иным этнонациональным меньшинствам. Конфликт структурировался по принципу свой/чужой, в котором религиозный фактор служил маркером, хотя не являлся определяющим по сути. В самой основе идеологемы хиндутвы заложена примордиальная идея нации как изначальной, самодовлеющей ценности. Сложность диалога между сторонниками индуизации государства и секуляризованной частью индийской элиты во многом обусловлена расхождением понимании истоков нации и принципов ее существования.

Важно выделить и другой отличительный признак индусского национализма. С самого начала периода борьбы за независимость Индии большинство видных индусских националистических активистов, в том числе наиболее видные идеологи хиндутвы (В.Д. Саваркар, К.Б. Хедгевар, М.С. Голвалкар), сознательно оставались в стороне от национально-освободительной борьбы. Хотя в молодости некоторые из перечисленных идеологов хиндутвы лично подвергались преследованию за незаконную общественно-политическую деятельность, поскольку состояли в организациях, использующих террор как метод борьбы, в их теориях, сформулированных в более зрелые годы, идея *Хинду раштра* (государства индусов) пародоксальным образом отодвигает на второй план императивное требование *свараджа* (борьбы за независимость). Для идеологов хиндутвы борьба за независимость, как и ее конечное достижение, никогда не была самодовлеющей ценностью. Приведем высказывание, характеризующее отношение В.Д. Саваркара (отбывшего наказание за участие в революционно-террористической группе «Молодая Индия» /Абхинава Бхарат/ – прим. автора) к национально-освободительной борьбе, которую он видит исключительно сквозь призму идеологем хиндутвы: «Реальным содержанием лозунга сварадж должно стать достижение не просто формальной политической независимости для той территории земли, которая зовется Индией. Для индусов независимость Хиндустана будет достигнута только в том случае, если эта независимость обеспечит хиндутву – их религиозную, расовую и культурную идентичность»[294]. М.С. Голвалкар также практически не различает борьбу за независимость и *индусскость,* задачу создания собственной общеиндийской государственности от идеи формирования единой индусской нации: «Что означает наша слепая жажда *свараджа*? – вопрошает Голвалкар, – Сва *(Swa*) – означает наша Отчизна, (*Raj* - править) но кто мы сами? (Интересна семантическая близость санскритского *свараджа* с англо-ирландским *homerule*[295] – прим. и курсив

[294] **Savarkar V.D.** Hindutva. – Poona City: Lokasangraha Printing Press, 1942. – P. 17.

[295] Homerule - движение за Гомруль (англ. Home Rule, буквально — самоуправление, автономия), борьба за осуществление программы автономии Ирландии (70-е гг. XIX - начала XX вв.), предусматривавшей создание ирландского парламента и национальных органов управления при сохранении над Ирландией верховной власти Великобритании. В годы I-ой мировой войны движение

автора). Для того чтобы ответить на него, необходимо осознание индусами себя как нации, которая должна стать основанием в нашей борьбе за возрождение и независимость»[296]. Стремление к главенству индусской национальной идентичности постепенно вытесняет сторонников хиндутвы на периферию борьбы за суверенитет, последовательно проводимой представителями многочисленных общин страны, объединенных ИНК. Эта борьба велась преимущественно ненасильственными методами и постепенно шаг за шагом вынуждала британцев к предоставлению Индии все большей политической независимости.

По своим мировоззренческим установкам национализм Саваркара и Голвалкара, как и большинства их видных предшественников - представителей индусского (а точнее, брахманского) национального возрождения - исходит из примордиальных посылок. Они рассматривали нацию индусов (хинду) как высшую и сакральную ценность, существовавшую извечно. Политический дискурс о модернистском понимании национализма, как рационально обоснованной идеи «строительства нации» звучит для индусского националиста, опирающегося на мифологемы расы, почвы и крови просто кощунственно. *Возрождение и охранение* – главенствует в их подходах к национальному вопросу. Тема формирования национального самосознания индусской нации первична в рамках идеологии хиндутвы по отношению ко всем иным. И здесь, вероятно, коренится ключевое расхождение с позицией ИНК и Дж. Неру, неоднократно заявлявшему о том, что нация может и должна быть сформирована, а по сути, сознательно создана политическими методами на основе, прежде всего, общности территории, а также схожести культурных представлений, особенностей быта, близости исторического и цивилизационного опыта. По мысли же идеологов хиндутвы, нация, выстроенная по территориальному принципу и механически соединяющая чуждые, по их мнению, народы десакрализована и потому неприемлема. Наиболее отчетливо эта точка зрения выражена у М.С. Голвалкара, суть ее такова: бессмысленно добиваться независимости, если в результате ее обретет страна, где не будет законодательно, *de jure*, а главное *de facto* закреплена индусскость в качестве единственной модели национального обустройства Индии.

На первый план для главных идеологов индуизации – Саваркара и Голвалкара выходит задача определить и идеологически оформить, кто же такие индусы как нация и каково их место среди других народов, чем подкреплено их право на существование, незыблемость границ их государства и традиции их предков? «Мы подняли невообразимую суету вокруг понятий “национального самоопределение”, “независимость” и проч., – писал М.С. Голвалкар – Целое облако пыли, за которым потерялась суть, и в действительности мы не знаем, что со всем этим делать. Зачем вся эта борьба? Что означает достижение независимости лично для нас? Сварадж *(Swa-raj)*? Независимость? А в чем наша основная цель? Мы жаждем сделать нашу самобытную нацию действительно Независимой и Великой или лишь пытаемся создать государство с централизованным политическим и экономическим управлением? Тогда чем плохи были те, кто до последнего времени управлял нами?

за Гомруль развернулось в Индии. Здесь лозунг Гомруль, заимствованный из Ирландии, понимался так же, как достижение самоуправления конституционными методами в рамках Британской империи. В Индии этот лозунг был выдвинут в 1914 А. Безант. В 1916 были созданы две политические организации — лиги Гомруль (в Мадрасском президентстве во главе с А. Безант и в Бомбейском президентстве во главе с Б.Г. Тилаком). См, например, **Гопал Сарвепалли.** Джавахарлал Неру. Биография в двух томах. 1889 -1947. - М. Прогресс, 1989. – Т.1., С. 28-30.

[296] **Golwalkar M.S.** We or Our Nationhood Defined. – Nagpur: Bharat Publications, 1939. – P. 7.

Мы должны научиться ясно различать понятия нации и государства. Иначе мы просто бредем на ощупь во мраке и тут уж недалеко и до беды. Здесь просто необходимо внести ясность»[297].

В 1925 г. К. Б. Хедгеваром и несколькими его единомышленниками была создана индусская националистическая организация РСС с собственной униформой, муштрой, а позднее и «римским» приветствием лидера. Обращение к итало-фашистской и нацистской символике, по мнению руководства РСС, должно было способствовать воссозданию нации, активно перенимался опыт европейских социал-националистов по части методов партийной и агитационный работы. Заимствовался также идейный, практический опыт и кадры «Хинду Махасабхи» - первой общинной органицзацией индусов. Традиция назначать своего приемника уходящим лидером в 1940 г. начинается с назначения маратхского брахмана М. С. Голвалкара[298] новым генеральным секретарем РСС. Этот выбор определил судьбу организации. Квинтэссенцией идеологии индусского национализма становится *политическая философия* «гуруджи» М. С. Голвалкара, который еще более ужесточил характер теории о «единой индусской нации», выдвинув на передний план идею «избранности нации индусов» при тотальной нетерпимости к последователям иных культурно-религиозных традиций страны. Опираясь на романтические идеалы «хиндутвы» раннего В. Д. Саваркара он разрабатывает свою доктрину национального переустройства государства под тем же названием, в котором не только решительно нет места «инородцам, чужакам и захватчикам» мусульманам и христианам, но где отрицается даже их право на сохранение собственной традиции. Такое положение обосновывается особым статусом ариев, как расы изначально цивилизованной: «Жизнь наций невозможно исчислить годами и особенно, когда речь идет об индусской нации. Наиболее видные нации мира (за исключением китайской) могут

---

[297] См. **Golwalkar M.S.** We or Our Nationhood Defined. – Nagpur: Bharat Publications, 1939. – P. 9.

[298] **Мадхав Садашив Голвалкар** (1906-1973), являлся видным идеологом индусского национализма, во многом идейно оформившим это неоднородное массовое движение. Он автор многих книг, лекций, статей, наиболее полно представил свои взгляды в двух работах: «Наш национализм» («Our Nationalism») и «Связки мыслей» («Bunch of Thoughts»). Именно эти две работы представляют особый интерес для рассмотрения взглядов индусских националистов на принципы устроения основ нации и государства.

Первая из книг представляет собой теоретическое обоснование «Хинду раштра» (индусского государства, основ индусской нации), вторая – сборник мыслей по различным проблемам. Она недаром носит второе негласное название «Библия РСС» и наиболее часто цитируется самими «служителями нации».

М.С. Голвалкар родился в г. Нагпуре в семье маратхского брахмана. Получил начальное домашнее образование. Затем он окончил колледж Английских предметов (наук), где занял первое место, в результате чего был переведен в престижный Бенаресский университет, где получил степень магистра зоологии, что впоследствии, сыграет большую роль в формировании М.С. Голвалкара, в виде определенного биологизма и антропологизма в подходе к социальным проблемам.

После исследований в мадрасском аквариуме Голвалкар возвращается в Бенаресский индусский университет и, будучи уже преподавателем этого университета, в 1931 г. вступает в РСС, а через два года становится кадровым деятелем этой организации. В 1935 г. по настоянию основателя и вождя РСС К.Б. Хедгевара снова возвращается к академической деятельности, но уже в стенах Нагпурского университета, где продолжает свое образование по специальности юриспруденция. В Нагпуре М.С. Голвалкар руководит небольшим отделением (ветвью) РСС. Затем внезапно он выходит из рядов РСС и переезжает в Бенгалию, где становится учеником в *ашраме*, относящимся к миссии Рамакришны.

В феврале 1937 г. М.С. Голвалкар возвращается в Нагпур, где его принимает и приближает к себе К.Б. Хедгевар – тогдашний лидер РСС. Именно по настоянию К.Б. Хедгевара М.С.Голвалкар становится лидером и верховным руководителем РСС, и на новом посту М.С. Голвалкар не только продолжает линию К.Б. Хедгевара, но и придает законченный вид идеологии этой организации.

проследить историю своих цивилизаций (зачастую, полуварварских) на протяжении каких-то двух тысяч лет. Относительно индусской нации невозможно сказать, где находится отправная точка начала ее аккультурации в истории. Вероятнее всего, мы изначально были цивилизованной нацией. Бесспорным, однако, является то, что мы – индусы, были хозяевами этой земли на протяжении последних восьми или даже десяти тысяч лет, задолго до начала вторжений орд чужеземцев»[299].

Формирование образа нации происходит из нарратива, определяющего ее ключевые характеристики, основные свойства. Следуя традиции брахманского возрожденчества и развивая идеи основателей хиндутвы современная политическая этнорелигиозная идеология в своей примордиальной парадигме лишь следует прежней конструктивистской логике наиболее выразительных характеристик индусской нации, зачастую игнорируя очевидные факты истории и антропологии: «Мы, индусы, – писал М.С. Голвалкар, – не пришли в эту страну откуда-то, но всегда были детьми этой земли, детьми ее почвы и с незапамятных времен были ее хозяевами. Здесь мы создали ни с чем несравнимые Веды, разработали нашу философию Абсолюта, являющуюся высшим достижением человеческой мысли, сотворили нашу науку, искусство и ремесла. На этой земле мы добились высочайшего прогресса в возделывании земли, ремеслах и торговле, ставших основой нашего процветания и благосостояния. Здесь мы представляем великую расу, обладающую религией *par excellence*, и культуру, которые воплотили в каждом из нас идеалы гуманности, истины и великодушия»[300]. Конструктивистский подход утверждает, что от того *кто*, *как* и с помощью *каких инструментов* описывает общество и определяет нацию, таким в итоге и предстает это общество в массовом сознании, такой в конечном итоге будет видется эта социальная общность не только извне, но и изнутри ее. В рамках конструктивизма как современного продуктивного научного подхода к понятиию нация – нация не обладает ни одним объективно неотъемлемым сущностным признаком не сформированным и не привнесенным в нее искусственно.

Постулат о том, что этнорелигиозные конфликты неизбежны на полиэтничных, поликонфессиональных территориях, приобрел в последнее время статус чуть ли не «самоочевидного». Между тем социологические исследования показывают, что дети не замечают своих этнических и расовых различий, являющихся социально конструируемыми позднее, и осваиваются ими в процессе социализации, то есть с помощью взрослых. Идеология хиндутвы, ее этнополитическая почвенническая риторика нуждается в сознательной политической демифологизации, которую обязано проводить государство, определившее себя секулярным. В “сыром” виде стихийная почвенническая идентичность большинства населения в первую очередь, является агитационно-пропагандистским ресурсом удаленных от власти политических индийских элит в те моменты, когда остальные политические ресурсы оказались им малодоступны.

В период перед Второй Мировой войной расовый вопрос выходит на первые роли в политической жизни в Европе, а затем проникает и в Индию, что в полной мере отразил трактат М.С. Голвалкара «Мы и наша национальная идентичность» (1938). Этот текст, созданный не без влияния идей и политических успехов немецкого национал-социализма, редко непосредственно цитируется в документах Сангх, но имплицитно до сих пор во многом определяет идеологию современных военизированных индусских организаций наподобие боевого молодежного отряда

[299] **Golwalkar M.S.** We or Our Nationhood Defined. – Nagpur: Bharat Publications, 1939. – P. 8.
[300] См. **Golwalkar M.S.** We or Our Nationhood Defined. – Nagpur: Bharat Publications, 1939. – P. 13.

РСС – «Баджранг дал». Восхищаясь А. Гитлером и его политикой расового геноцида, Голвалкар, в частности, писал: «Величие германской нации сейчас у всех на слуху. Сохраняя ее чистоту, немцы поразили весь мир своей деятельностью по ее очистке от иных рас и, прежде всего, евреев. Германия может гордиться подобными усилиями. Два различных растения не могут произрастать на едином корне, и именно Германия продемонстрировала остальному миру всю невозможность расового и культурного смешения. Это должно стать для Индии прекрасным уроком и принести ей неоценимую пользу»[301].

В своей книге М. С. Голвалкар фактически признает необходимость для Индии нацистской модели, опирающейся на расовые категории, символику «крови и почвы», основные идеи «Мы и наша национальная идентичность» культивируют сегрегацию и ксенофобию индусов. На ее страницах Голвалкар ратовал за возрождение нации индусов и их арийского духа, по его словам, индусская нация некогда была мощной, но ныне находится в руинах. Вдохновляясь опытом Третьего рейха[302], Голвалкар предлагал использовать его в Индии, на истинной родине ариев: «Дух древней расы заставил германские племена объединиться и создать современную Европу, возродить Германию. Все это явилось результатом вдохновенной традиции, доставшейся им от их предков. Тот же опыт должен пробудить и нас: дух нашей расы воздвиг некогда духовных гигантов, которые и сегодня не утратили своего спокойного величия»[303].

Как полагает С. Джеффрелот[304], в своих положениях из обсуждаемого трактата М. С. Голвалкар ясно опирается на евгенику как одну из теоретических основ европейского фашизма. Прибегая к расовой терминологии, Голвалкар в ультимативной форме требует от меньшинств ассимилироваться в индусскости. Альтернативой, по его мнению, должно стать их полное уничтожение по примеру «низших» рас Европы. Эхом подобных призывов в Индии стал лозунг национал-шовинистов времен разделения Индии – *«Babar ki santaan, jao Pakistan ya kabristan!»* («Потомки варваров – ваш выбор: Пакистан или могила!») Идеологи хиндутвы выражают специфику концепции «Хинду раштра», основываясь на идеи легендарного ведического «Золотого века», но реконструируя его в соответствии со своими идеологическими задачами и перенося его в «светлое» национальное будущее. В этом случае грандиозность цели оправдывает и покрывает все издержки насилия.

Идеологически М. С. Голвалкар часто непосредственно ссылается на расовые теории начала века, о чем уже мы уже упоминали, но в идейную концепцию единой нации индусов входили и другие составляющие, основные из них: страна */ «хиндудом»,* нация-раса */ «хинду»,* религия */ «хинду дхарма»,* культура и язык */ «бхаратия санскрити».* Вот как Голвалкар определяет «органику» будущей нации: «Нация объединяет людей различных убеждений и социальных слоев в сообщество, опирающееся на единое духовное наследие, особое мироощущение и расу, ограниченную языком и традицией, в единую цивилизацию, которая органично принимает свое, ощущая с ним некое внутреннее единство, и отвергает чуждое, то, что лежит за родными пределами»[305]. Идеи и ключевые понятия М. С. Голвалкара сформулированые более 60 лет назад остаются значимыми и сегодня для

[301] См. Ibid., – P. 43.
[302] Ibid., – P. 21.
[303] Ibid., – P. 21.
[304] **Jaffrelot C.** The Hindu Nationalist Movement in India. – New York: Columbia University Press, 1996.
[305] **Golwalkar M.S.** We or Our Nationhood Defined. – Nagpur: Bharat Publications, 1939. – P. 21.

большинства сторонников хиндутвы, поэтому следует остановиться на некоторых из них подробнее.

Первое – «страна». В ее определении Голвалкаром важны не столько реальные территориальные границы, сколько мифологика их нарративного определения, почвенническая символика древнеиндийских трактатов. На рациональном уровне понятие страны индусов, введенное Голвалкаром для определения «индусского мира» - *Хиндудом* (*Hindudom*) - было калькировано им из исламской традиции, где существует концепция *дар уль-Ислам*. Стоит напомнить, что религия и политика с точки зрения ислама представляются неразделимыми, поэтому в мире ортодоксального ислама секуляризм невозможен. В этой связи мировое пространство делится на *дар уль-Ислам* (территория ислама) и *дар уль-куфр* (территория куфра). Первое – это страны, в которых обеспечена исламская форма правления как с точки зрения права, так и практики. Второе – антипод дар уль-Ислам, внутри которого выделяются дар уль-ахд (территория договора) и дар уль-харб (территория войны). Исторически и политические обстоятельства способствовали тому, что понятия дар уль-Ислам, дар уль-харб, дар уль-ахд, перемешавшись, по меньшей мере, потеряли свое строгое географическое измерение, но сама концепция очень подходила Голвалкару, стремившемуся очистить территорию Индостана от представителей чуждых, по его мнению, народов, иных вер и культур.

Голвалкар был против собирания индийцев в нацию исключительно по территориальному принципу, однако он не сомневался, что для каждого народа, который стремится к национальной жизни, существенно обладание собственной территорией, отделенной естественными границами не вызывающими споров. Наличие такой земли составляет «физический базис» национальной жизни, поскольку нация без своей территории невообразима. Голвалкар утверждал, что горстка европейцев осознала себя как нацию американцев, лишь захватив территорию. Разумеется, он с пренебрежением относится к подобным «новым нациям», но еще с большим презрением он говорит о народах, утративших свои земли (он относит к ним евреев и парсов; *напомню, что работу «Мы и наша национальная идентичность» Голвалкар писал в 1937-1938 гг.* – прим. и курсив автора). По мысли Голвалкара, традиция и культура нации неразрывно связана с почвой, и невозможно всерьез говорить о людях и об их принадлежности к нации, если они не проживают на своих исконных территориях[306].

Таким образом, на передний план в политической философии М.С. Голвалкара выступает не территориальный принцип, как рациональная основа собирания индийцев, но *идентичность места,* самоотождествление человека или общины с определенной территорией дающей эмоциональную и символическую опору и являющаяся важным психологическим компенсатором для иных более современных социальных ориентиров.

Второе понятие – «раса»[307]*.* Вопрос расового единства нации М.С. Голвалкар считает едва ли не наиболее важным в национальной идее, при этом понятие расы он трактует достаточно широко. Романтический символизм «общей

[306] Ibid., – P. 24-26.

[307] Термин *раса* - едва ли не наиболее часто употребляемое М.С. Голвалкаром слово, которое в ряде случаев можно вполне понимать как народ, однако приверженность Голвалкара расовой теории не вызывает никаких сомнений. Оба эти значения вполне возможно употреблять на законных основаниях, и выбор зависит исключительно от контекста, и в любом случае отсылает нас к примордиальным установкам идеологии «голвалкаризма» в вопросе генезиса нации.

крови, струящейся по венам единой индусской нации», как это было у В.Д. Саваркара, несколько отходит на задний план, хотя, утилизируется для массового «агитпропа». В своих основных работах М.С. Голвалкар определяет критерий единства расы не как биологическое родство (отметим в скобках, что по-первому образованию Голвалкар зоолог – прим. автора), но в первую очередь наследуемая нацией общность традиции, укорененность в языке, единство общего истока религии и культуры. Раса для него и «национальная память, запечатлевшая успехи и поражений в общей истории хинду». Такая раса – наиболее важный компонент, «физическая» основа индусской нации. Чужаки, имеющие иные корни, но проживающие на земле Бхарат Маты, согласно Голвалкару, должны ассимилироваться в единое тело материнской расы. Для успешной их интеграции от них недостаточно участия в экономической и политической жизни, необходимо осознанно принять вместо своих – традиционно индусские религию, культуру и язык, полностью перенять наследие материнской расы[308]. Таким образом, концепция хиндутвы М.С. Голвалкара вполне соответствует характеристикам «культурного расизма».

Третье понятие – «религия». Религиозная составляющая в хиндутве М.С. Голвалкара сама по себе не является доминирующей, несмотря на то, что из всех видных ее идеологов он отводит религии наиболее значимое место. На протяжении ряда лет М.С. Голвалкар был достаточно тесно связан с миссией Рамакришны, и незадолго до вступление в РСС получил духовное посвящение от его ученика Свами Акхандананды. В силу этих обстоятельств хиндутву Голвалкара можно отнести к фундаментализму, хотя и довольно условно, поскольку как уже говорилось выше, в хиндутве исповедуемой РСС отсутствует серьезный религиозный смысловой фундамент, а интенции духовного возрождения индуизма вытеснило стремление к политическому объединению индусов. Религия для идеологии хиндутвы главным образом служит одним из культурных символов, идеологически оформляющих их общину; важной, но не единственной нарративной границей, отделяющей индусов от остальных общин Индии. М.С. Голвалкар активно утилизирует индуизм для такой сепарации в целях достижения политического единства общины индусов[309].

Согласно Голвалкару, культура несет в себе основной кумулятивный эффект древних обычаев, традиций, древних религиозных практик и философской мудрости. Благодаря ему на прочном социальном основании индуизма формируется особая идентичность (или «дух расы», по определению Голвалкара, который трудно определить понятийно – прим. автора) – результат слияния самобытных индийских религии и философии. Эта идентичность («дух») формирует социальную жизнь и управляет ею, от поколения к поколению оставляя характерный ментальный след в сознании нации, который и составляет индусскость. Религию М.С. Голвалкар не стремится обособить из общеиндусского культурного контекста, поскольку по его мысли она сама задает культуре ее форму. Ключевым положением для Голвалкара является его убежденность, что религия индуизма не может быть отделена от *политической жизни государства*, не может и не длжна быть изъята и из иных сфер социальной деятельности индусской нации.

---

[308] **Golwalkar M.S.** We or Our Nationhood Defined. – Nagpur: Bharat Publications, 1939. – P. 26-27.

[309] Отдельно в этой связи следует говорить о недавних тенденциях к глобализации хиндутвы, где религиозный прозелитизм, еще так недавно просто отсутствовавший в индуизме несет на себе основную нагрузку в распространении и пропаганде хиндутвы, как в многочисленных диаспорах, так и среди неофитов. См. подробнее, например, **Кнорре Б.** Религия и глобализация на просторах Евразии // Московский Центр Карнеги. – М.: Неостром, 2005. – С. 256-296.

Четвертое понятие – «культура и язык». Культура, религия и язык, особенно древний санскрит – объективация духа нации; он определяет форму для ее собирания, являясь квинтэссенцией индусской идентичности. В качестве основы идеологии хиндутвы Голвалкар выдвигает несколько положений, изложенных в ключевых пропозициях «Связок мыслей» - главной книги М. С. Голвалкара - в главах: первой («Наша миссия»), пятой («Зов национальной души»), девятой («Наша Родина») и девятнадцатой («Извечный базис»). Голвалкар символически так определяет примордиальные основы индусской нации: «Исток и происхождение нашего народа достоверно неизвестно ни одной из современных научных школ, но носомненно некогда мы были прекрасным (*fair*), просвещенным (*sophisticated*) народом Знания владеющим как тайнами законов природы, так и ведающим знаки мира духовного. Возможно, у наших предков не было нужды в самоназвании, или же они называли себя *анади*. Мы принесли в мир и человеческую природу лучшее, что есть ныне в человечестве. Остальные народы (обратим внимание: те самые Другие – прим. автора) были похожи на нас только тем, что тоже передвигались на двух конечностях. Они называли нас (индусов – прим. автора) Просвещенными или ариями, себя – млеччха (варварами)»[310].

Излагая свое понимание того, что представляет собой индусская нация, М.С. Голвалкар утверждал, что – в отличие от мусульман, христиан или их предков – невозможно полно и до конца выразить, «что означает быть индусом», поскольку это не укладывается в рамки только религиозной или социальной доктрины. Тем самым он сакрализует понятие «быть индусом», что является еще одним симптомом, отличительным признаком примордиальности его концепции нации. Вот некоторые суждения Голвалкара, подтверждающие нашу гипотезу: «Слово «индус» не в состоянии корректно и полно выразить всю нашу самость. Необходимо уяснить, что *индусами* мы были прежде, нежели вышли из чрева наших матерей. Нам было свыше суждено родиться индусами. Что касается *других*, то они пришли в мир безымянными и лишь позднее были обрезаны или крещены, стали мусульманами или христианами[311]. Среди широких масс аборигенов лишь просвещенные индусы от начала времен поддерживали «бессмертную надежду на непреходящее, на то, что бытие не превратится в дурную бесконечность, в череду бессмысленных вспышек и затуханий человеческих жизней, на то, что в итоге человечество обретет свое истинное предназначение»[312]. Характерен присутствующая в этих высказываниях архаическая этническая мифология, категориальный и образно-символический ряд которой составляют знаки родства: почвы, крови, братства, единой истории нации индусов и описательные категории свой/чужой по отношению к мусульманам и христианам. Вбрасываемые в политический лексикон современной Индии перечисленные примордиальные характеристики нации вступают в конфликт с модернистскими, секулярными механизмами построения и сплочения нации, размывая мультикультурные основы государственной этнонациональной политики заложенные в Конституцию страны Дж. Неру, А.К. Азадом и Б. Р. Амбедкаром.

---

[310] Это высказывание особенно примечательно, поскольку наглядно демонстрирует переворачивание, то самое «перенесение с обратным знаком», о котором мы упоминали выше. Арии – самоназвание племен древнего Ирана заселявших Индостан в II—I тыс. до н. э., млеччха – название, данное ариями автохтонному населению субконтинента. У М.С. Голвалкара – наоборот, см.,**Golwalkar M.S.** Bunch of Thoughts. – Bangalore: Kesari Press, 1966. – P. 46-47.

[311] Ibid., – P. 119.

[312] Ibid., – P. 49.

Примордиальные характеристики нации были и остаются для индусских активистов эффективным конструктивистским мифом, предназначенным для максимально эффективного достижения политических целей через внедрение описательного языка этих категорий в сознание индусского большинства. Итогом политических амбиций индусских националистов в идеологической системе основанной на работе современного «этнорелигиозного мифа» в сознании граждан является создание индусского государства. Для мусульман или христиан в таком обществе по определению не может быть отведено полноценного и полноправного места. Политика государственного монополизма и курс на этнорелигиозное доминирование большинства, культурный протекционизм, являются предпочтительным с точки зрения большинства индусских националистов. Несмотря на то, что согласно нормам международного права именно нация построенная поверх границ религии, этноса, языка и т.д. синонимична современному государству [313] построение государства индусов (*хинду рашtра*) остается целью их политики РСС. Таким образом, на примере Индии выявляется общая составляющая радикальной эксклюзивности любого этнического национализма. Мы также утверждаем, что образование новых «этнических государств» на основе гибридных идентичностей[314] в рамках мировой системы возможно только путем насилия, через гражданскую войну (религиозную, этническую, клановую и т.д.), различные формы сепаратизма и, в конечном счете, развал существующих территориальных государств и сформированных наций. Сторонникам этноконфессионального национализма стоит серьезно задуматься к чему может привести необратимый пуск подобного процесса национального дробления и атомизации для их же государства, поскольку в настоящее время в мире, по разным подсчетам, существует от шести до десяти тысяч этносов и лишь около двухсот государств.

Как можно заключить из приведенных доктринальных основ хиндутвы, индусские националисты полагают, что этническая идентичность есть нечто самоочевидное для индивида, объективно ощущаемая им как «собственная природа». Притом, что критерии для выделения этноса в современной науке остаются достаточно субъективными и размытыми, а практическое определение этнической принадлежности все более полагается на самоидентификацию субъекта. Подобные критерии скорее мифологичны, чем научны, и исходят из пассионарных, почвеннических интенций заложенных в этой идеологии. Таким образом, не существует вполне объективных критериев принадлежности индивида к этнонации, выделенной по культурно-религиозному принципу и ничем, кроме глубоко субъективного убеждения, подобная вера не удостоверяется. Например, критерий единства территории и компактность расселения представителей подобной субъективной «веры», носителей подобных убеждений, может не иметь четких территориальных границ[315]. Вместе с тем, в Индии фактически не осталось мест

---

[313] ООН является объединением именно государств, то есть «огосударствленных народов», но не этносов.

[314] Гибридные идентичности возникают в процессе адаптации традиционных социальных структур к условиям современного общественного развития. При этом активно политизируются этноконфессиональные, клановые, кастовые идентификации. См. **Семененко И.С., Лапкин В.В., Пантин В.И.** Идентичность в системе координат мирового развития. // М., Полис, 2010, №3.

[315] Сегодня, за исключением, Японии, не осталось территорий, где компактно проживал бы моноэтнос, но даже и в этой стране существует дифференциация общества по религиозному принципу. Практически все современные нации-государства полиэтничны. Различие присутствует лишь в количественной степени этнического разнообразия. Более того, «моноэтнических государств» в чистом виде никогда не существовало, и в первую очередь это относится к полиэтничной и

компактного проживания той или иной этнической или языковой общности, не заявившей своих претензий на большую автономию. Однако определяющий для страны признак религиозной принадлежности к нации не делит страну на религиозные ареалы. Такие исторические этнорелигиозные ареалы в результате переселений народов и миграционных потоков в Индии постепенно смешались. Существует лишь достаточно немногочисленные области компактного проживания представителей тех или иных религиозных общин[316], но даже в них следует говорить лишь о преобладании, но не об эксклюзивности проживания единоверцев.

На деле этническая, религиозная, кастовая, языковая и любая иная гибридная идентичность, трактуемая как «от века данная, незыблемая основа нации», на которую делается ставка в современной проиндусской политике является мощнейшим фактором дезинтеграции и демодернизации современных общественных связей. Выход этих идентичностей на передний план общественно-политической жизни препятствует построению современного государства, созиданию институтов гражданского общества, укреплению горизонтальных социальных связей. В конечном счете, такая отрицательная социальная динамика работает против самих индусов, разжигая ответные сепаратистские настроения и, ксенофобию среди религиозных, этнических и языковых меньшинств и племен. Чтобы при этом ни полагали сами сторонники индуизации государства, проводимая ими политика объективно способствует упадку экономического потенциала государства, политической и социальной стабильности.

Помимо этого очевидно, что ни один этнос и ни одна религиозная община или языковая группа не имеет возможности всерьез рассчитывать на возвращение ко временам, когда расовые, религиозные общности или критерии кровнородственной и лингвистической близости организующие межчеловеческое взаимодействие перевешивали бы современные социальные связи. Ставка индусских националистов на политическую утилизацию мощнейшего пласта псевдонациональных чувств и пассионарных почвеннических инстинктов населения, в случае отсутствия организованного противодействия со стороны всех ветвей власти, способна лишь привести к распаду современных социальных скреп и институтов, а в пределе к развалу существующей государственной системы. Противовесом хиндутве должна стать четкая секулярная политика государства на всех уровнях власти по выстраиванию иерархии, в которой общегражданская идентичность заняла бы полагающееся ей главенствующее положение, она могла бы стать опорой для всех здоровых сил общества и серьезным стимулом к дальнейшей модернизации.

2.4 Секулярный национализм: территориальный принцип.

С началом Нового времени, европейского Просвещения и индустриализации стержневой формой политической организации общества западного типа становится нация-государство. Параллельно им в Европе идет процесс секуляризации выражающийся вначале в десакрализации власти, где ее божественная санкция постепенно уступает место общественному договору и естественному праву (лат. *jus*

поликонфессиональной Индии. Этнос, по какому бы принципу он ни формировался, всегда имел иные доминирующие формы самоорганизации, нежели государство, поскольку такая политическая конструкция слишком нестабильна.

[316] Прежде всего, речь идет об индусском поясе долины Ганга, Кашмирской долине для мусульман, «сикхском» штате Пенджаб и территориально небольших христианских анклавах востока Индии.

naturalis). Постепенно в результате актуализации идеи секуляризации правом на легитимное политическое самоопределение и государственный суверенитет начинает обладать только нация как надэтническая, надрелигиозная мультикультурная общность – гражданское и политико-правовое образование, надстраиваемое над традиционной общиной. Поэтому современная нация-государство выступает в первую очередь светским гражданско-политическим образованием; наоборот, «этнизация», «расиализация» политики, а также опора на религиозную или иную локальную составляющую как критерий своего объединения сводит нацию к природно-культурному, примордиальному состоянию, что является очевидным регрессом. Поскольку современные нации в своем большинстве неоднородны, популистское «заигрывание» с этническим сознанием, подкрепленное религиозным фанатизмом, крайне деструктивно и опасно. Подчеркнем, только в случае, *когда гражданская идентичность человека вытесняет на второй план его этническую идентичность и религиозно-общинную принадлежность, можно говорить об устойчивом складывании нации в государство*. Запуск же обратного социального процесса - этнизации политики - разрушителен для нации-государства и для индийского социума это положение остается спараведливым в высшей степени.

Хотя большинство националистов все еще продолжают верить в то, что существует непрерывная история нации с древнейших времен до наших дней, за последние четверть века подобная (примордиальная) система взглядов многими учеными стала восприниматься как мифологема. Отстраняясь от бесперспективной полемики по поводу «единственно верной теории» наций сравним два подхода к теории наций в Индии. В рамках изучаемой темы представляется наиболее продуктивным развести эти два подхода, а затем рассмотреть каждый из них применительно к индийской политической практике. Тем не менее, мы в основном согласны с теоретической критикой «мифа нации», хотя это вовсе не означает, что не следует учитывать связь между современной нацией и этносами, на основе которых она была сформирована[317]. Поэтому в данной главе мы хотели бы выразить свое отношение к индийской нации как современной основе национального государства формирующейся из множества этносов и религиозных общин, языковых групп и племен. Каждая социальная группа или общность, составляющую часть нации-государства, унаследовала многое из своего прошлого и одновременно связана горизонтально и вертикально множеством нитей с другими общностями и группами. Процесс формирования современной нации-государства, начатый Дж. Неру сразу по достижению страной независимости не завершен и его успешность зависит, в том числе, и от выверенности и проясненности самого понятия, «формулы» индийской нации и особенностей национализма в Индии.

Профессор Лондонской экономической школы Э. Кедури[318] заложил традицию рассмотрения национализма как современного явления (модернизм), полностью оторванного от истории нации и ее мифологии. Такой подход на наш взгляд нельзя назвать вполне верным. Во-первых, он не учитывает сложного характера взаимодействия современной нации с ее исторической памятью, с ее «обусловленностью». Во-вторых, современная нация – это не только миф и

[317] «Современная нация» используется как термин, определяющий взгляд на нацию с точки зрения модернистской теории нации.

[318] **Kedourie E.** Introduction // Nationalism in Asia and Africa. / Ed by E. Kedourie. – New York, Cleveland: Meridian Books, 1970.

идеологема, но и самоопределение, сознательный выбор которого никак невозможно предположить в досовременных обществах.

Две, вероятно, наиболее значительные работы последних десятилетий посвященные исследованию национализма с более выверенных модернистских позиций – «Нации и национализм» Эрнста Геллнера[319] и «Воображаемые сообщества» Бенедикта Андерсона[320] – выявили «описательный» характер и современную природу национального самосознания. Представляются во многом убедительными взгляды их авторов на «сделанность» (искусственность) и периодическое воссоздание национализмов, на связь и сообщенность в этом процессе политической и идеологических областей и на воспроизводство этих мифов сознательными усилиями институтов государства. Оба автора также приводят суждение о том, что только в современном обществе возможно представить человека «воображающего себя» единицей, составной частью целой «нации». Среди отечественных исследований теории наций и национализмов с модернистских позиций можно привести последнюю работу В.А. Тишкова[321], вызвавшую широкий научный резонанс. В частности, ученый считает, что нации – суть воображаемые конструкции, которые, тем не менее, становятся жесткой реальностью и основой коллективного действия в политике.

Современный национализм не является исключительно делом личной идентичности, феноменом политического самосознания граждан, но глобальным институтом – всемирной системой государств-наций. За последние столетия этот институт оформился в виде системы международных организаций и стал повсеместно и абсолютно признаваеммым механизмом легитимации власти отдельного государства. Вне национального государства не может быть выдвинуто обоснованных претензий на суверенитет, в отсутствие бесспорных территориальных границ затруднено вступление в большинство международных организаций. Единство территории остается приоритетным критерием состоятельности нации как суверенного субъекта международного права.

Территориальная концепция, принятая в итоге ИНК за основу для создания индийской нации, имеет свою всеиндийскую предысторию. Вильям Мак-Нил[322] пытается вывести идею территориального национализма из конкуренции за ресурсы

---

[319] Э. Геллнер рисует процесс генерации нации следующим образом. В прединдустриальный период общество состояло из сегментов общин, мало связанных друг с другом, каждая из которых обладала своей высокой культурой, ревностно охраняемой элитой. С нарастанием процессов модернизации общество затребует грамотную квалифицированную и мобильную рабочую силу, в которой отдельные индивиды взаимозаменяемы. Государство вводит в идеологический оборот риторику ответственности за нацию и через контроль и унификацию образования создает взаимозаменяемость людей. Сегменты общества «стягиваются» в нацию. Таким образом, новый тип национального сознания возникает лишь в индустриальном обществе. См. **Gellner E.** Nations and Nationalism. – Ithaca: Cornell University Press, 1983.

[320] Б. Андерсен полагает, что националистическое сознание возникает с постепенным распадом основных характеристик досовременного общества. Он определяет его в контексте общей секуляризации европейского общества следующей линией: Секуляризация. Десакрализация или «расколдовывание мира», по терминологии М. Вебера, отсутствие божественного руководства, размежевание истории и космогонии. См. **Anderson B.** Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism. – L., 1991.

[321] **Тишков В.А.** Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. – М.: Наука, 2003.

[322] **McNeill W.** The Pursuit of Power. – Chicago: University of Chicago Press, 1982.

государств на примере средневековой Европы[323]. Со временем Церковь санкционировала суверенитет некоторых из них, ограничивая их власть определенными территориями. Этот исторический процесс непосредственно был связан с общим процессом десакрализации и политической секуляризацией мира, разделением светских и духовных властных полномочий[324]. Кульминацией же развития этого процесса становится Французская революция, которая засвидетельствовала право гражданства на всей ее территории[325].

Вместе с тем представляется исключительно важным, что никакая современная нация-государство не является исключительно «территориальной» нацией. По мнению Дж. Армстронга, даже первым европейским государствам пришлось совмещать территориальный принцип нации с этнической теорией[326]. Некоторые исследователи, правда, замечают, что территориальные границы могут сами приобретать значимость и служить мощным воодушевляющим стимулом для граждан. И все же даже эти территориальные идентичности не должны исключать унаследованную общность родства и традиций граждан. Понимая при этом, что форма и содержание национальной самобытности в современную эпоху являются продуктом соотнесения, сознательным компромиссом исторической памяти сообщества и институционализированного дискурса государства и его идеологии.

Исторически в Индии возникли и конкурировали между собой несколько моделей национальной мобилизации населения страны. Все концепции созидания индийской нации имеют общий корень, а их истоки можно отыскать в дискуссиях проходивших в ИНК в конце XIX в. Разброс мнений был исключительно широк. Дж. Неру был первым, кто привнес секулярную идею нации в политическую жизнь Индии. На его взгляд, национальной идеей Индии является единство, основанное на принципах секуляризма способных собрать разнообразные этнорелигиозные общины страны, каждая из которых внесла свой особый, уникальный вклад в общеиндийскую национальную идентичность, сформировать Индию как современную нацию. Каждое из достижений индуизма (наряду с буддизмом, историей могольских императоров, успехами традиционной индийской науки и др.) является для Неру источником ее величия. Для него история Индии – самое подлинное свидетельство способности и необходимости индийцам сохранять «единство в многообразии»: «Высочайшей точкой индийской истории стало правление Ашоки, Гуптов, Акбара, и Великих Моголов, – писал Дж. Неру. – Все они пытались создать политический каркас единства в культурном многообразии Индостана. Современная Индия представляет собой проэкт воплощения идеи строительства единой мультикультурной нации. С другой стороны, в концепции индийского секуляризма заключена историческая память о неоднородности страны, которая жестко разделяет институты государства и общество, утверждает равное

---

[323] Он относит этот период к рубежу I и II тысячелетий нашей эры. В процессе модернизации эти государства начали постепенно зависеть от рынков капитала, как внешних, так и внутренних, что и дало толчок развитию экономики.

[324] **Armstrong, J. A.** Nations before nationalism. – Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982.

[325] **Geoff E.** Nationalism and social history // Social History. – 1981. – Vol. 6.1. – P. 83-107.

[326] Большинство существующих сегодня наций характеризуют себя как возникших естественным путем и даже в качестве осознанных политических сообществ, хотя концепция территориального суверенитета остается актуальной. Тем не менее, источники для своего сплочения современные нации ищут не в территориальной концепции, которая плохо подходит для реального сближения людей, а вынужденно апеллирует к таким понятиям, как язык, раса или религия, выделяя «свое» и отвергая «чуждое» (по принципу свой/чужой).

отношение со стороны властных институтов ко всем религиям»[327]. Если модель нации, выдвинутая Дж. Неру, является секулярной, основанной на принципе общности территории и мультикультурализме, то Р. Тагора, например, одно время привлекала идея субконтинентальной империи. Исследователи Востока, супруги Ллойд и Сьюзен Рудольф[328] упомянувшие об этом в своей совместной работе, объясняют такую идею тем, что каждое успешное государственное образование, возникавших в Южной Азии, строилось на принципах и символах классической идеи о сакрализации власти монарха и священного текста. При всем разнообразии мнений, бытовавших в среде новых индийских элит, главными оппонентами Неру всегда оставались индусские националисты с идеей *хинду раджа* (индусского правления) при главенствующей роли индусской нации. На основании сакральных текстов индуизма, ислама или сикхизма появлялись разнообразные модели теократического переустройства государства в Индии.

Память об универсализме Вед как основе для политического единства прошла через националистический дискурс конца XIX в., обретя характерные национальные индийские черты. Они были определены (сформулированы) Шри Ауробиндо (1872-1950), оказавшим тем самым сильное влияние на М.К. Ганди, а через него и все индийское общество, в особенности, его элиты. Шри Ауробиндо подчеркивал адвайту-веданту *(«недвойственность»)*, соединение строгого монотеизма веры с представлением о единстве всего сущего и отрицал реальность множества частных сущностей. В рамках универсализма Вед такие мыслители, как Шри Ауробиндо и М.К. Ганди, стремились вопролить ведийскую концепцию «*sarva dharma sambhava»* - единства по принципу соединения секторов круга, создав, таким образом, единую сплоченную политическую нацию. Позднее М.К. Ганди писал о национализме, имея в виду гражданский национализм: «Национализм несоизмеримо более велик, чем религиозное сектантство. И в этом смысле мы являемся прежде всего индийцами, а потом уже индусами, мусульманами, парсами или христианами. Пусть индусы своим поведением прямо или косвенно опровергнут положение, будто мы, индусы и мусульмане Индии, не одна, а две сепаратно существующие нации соответственно нашим религиям»[329].

Теории двух наций М.К. Ганди противопоставлял свою концепцию единой индийской нации, включавшей все народности и племена, все религиозные общины, все этнические общности. Основу единства он видел в прекращении индо-мусульманской конфронтации, которое означало бы «единство не только мусульман и индусов, но и всех тех, кто считает Индию своим домом, независимо от исповедуемой веры»[330]. Вместе с тем, взгляды М.К. Ганди и Дж. Неру не вполне согласовывались по вопросу секулярных оснований нации. Неру сомневался в целесообразности даже ограниченного включения религиозных общин в политику на паритетных началах, поскольку «официальная религия, положенная в основания нации и призванная поощрять духовную чистоту и братские чувства к ближнему, всегда становилась источником ненависти, ограниченности, низости и корыстолюбия»[331].

---

[327] См. **Nehru J.** The Discovery of India – New York: Anchor Books, 1960. – P. 121-128.
[328] **Rudolph Lloyd, Rudolph Susanne.** The Subcontinental Empire and Regional Kingdom in Indian State Formation // Paul Wallace ed. Region and Nation in India. – New Delhi, 1985. – P. 40-59.
[329] **Gandhi M.K.** The Hindu-Muslim Unity. – Bombay, 1965. – P. 23.
[330] Ibid., P. 75-76.
[331] **Неру. Дж.** Автобиография. – М., 1955. – С. 398.

В противовес универсализму секулярного начала в политике индусский национализм стремится к однородности, «индусскости» всей нации как ее единственному критерию, исключительному принципу формирования. Осознавая и констатируя неизбежную религиозную окраску восточного национализма, Неру видел особую его опасность для государства и уязвимость для общества в ограниченности, в односторонней ориентации на определенную религию. В индийских условиях сочетание религии с национализмом непременно влекло за собой сепаратизм, межобщинные раздоры, что противоречит главной задаче ИНК – сплочению всех индийцев в единую нацию по территориальному принципу на секулярных и мультикультурных основаниях.

«Религиозный национализм, – указывал Неру, – мог быть только ограниченным и частичным, не включающим множество иных весьма существенных элементов, составляющих суть индийской нации, находящихся за пределами религиозной сферы. Индусский национализм был естественным плодом индийской почвы, но он неизбежно представлял собой препятствие для возникновения более всеохватывающего национализма, стоящего выше разногласий в области религии»[332]. Индийская нация сложилась в политической борьбе с английским колониальным владычеством. Для ее создания потребовалось теоретическое обоснование[333], которое было выработано, по словам К. Янга, группой индийских интеллигентов-националистов «благодаря истолкованию истории в духе нового прочтения прошлого с точки зрения современных представлений»[334]. Авторитетный текст, дающий такое истолкование, был написан в 1946 г. Неру и назывался «Открытие Индии».

Во многом не оправдавшая оптимистичных ожиданий идея мультикультурализма в Европе столкнулась с нежеланием этнорелигиозных национальных меньшинств, появившихся преимущественно в результате трудовой эмиграции, ассимилироваться в западноевропейское общество, изучать языки, перенимать культурные и социальные навыки. Для Индии политика мультикультурализма имеет иные акценты. Заявленный ИНК принцип «единства в многообразии» должен был способствовать сплочению сложно структурированного общества и формированию гражданской нации, которое предполагает поднятие уровня политической идентичности с этнорелигиозной, региональной, клановой или кастовой до общенационально-государственной. Современная концепция нации уравнивает политические права не этносов или религиозных общин (которые с образованием нации не могут претендовать на политические права в соответствии с принципом секуляризма), а граждан, входящих в состав нации. Современная нация — это во многом результат гражданско-политического самоопределения индивидов и групп, выстраивания горизонтально структурированного гражданского общества.

Многие индийские политики осознают, что государство, в котором этносы не объединены в единую политическую нацию общим национальным интересом и надэтнической, надрелигиозной идеологией, — политически нежизнеспособно. Поскольку мультикультурализм[335] в таких условиях легко обращается в

---

[332] **Неру. Дж.** Открытие Индии. – М., 1955. – С. 286.

[333] **Кара-Мурза С.Г.** Нация делает государство легитимным // Академия Тринитаризма. – М., 2006. – 2 ноября. – Эл. № 77-6567. – Публ. № 13965.

[334] **К. Янг.** Диалектика культурного плюрализма: концепция и реальность // Этничность и власть в полиэтнических государствах. – М.: Наука, 1994.

[335] **Мультикультурализм** в настоящее время стал одним из выработанных на Западе в рамках постмодернистской парадигмы способов сплочения наций с полиэтничной, поликонфессиональной структурой. В индийских условиях он был сформулирован Дж. Неру «как единство в многообразии».

этнорелигиозный национализм и сепаратизм, а «псевдосекулярность» и неверно понятая политкорректность выступают способами замалчивания и ретуширования проблем, ведущими лишь к дальнейшему обострению конфликтов.

Таким образом, признание права того или иного этнического, культурного или религиозного меньшинства на политическое самоопределение прямо нарушает аналогичные права других общностей, противоречит принципам секулярного законодательства Индии. Единственное к чему может привести попытка политически реализовать подобную этническую привилегию – это создание новых границ и умножение количества разделенных этнонаций. Притом, что вероятный раздел нации-государства по этнорелигиозным границам не способен решить проблем большинства этих групп, но, как правило, лишь усугубляет их зависимое положение[336]. В этом смысле весьма показателен опыт разделения единой, по крайней мере формально, колониальной Индии на независимые Индию и Пакистан[337].

Единственно прочным основанием современной государственности может быть только национальный суверенитет, где акцент переносится с этнорелигиозной на политическую (территориально-государственную) общность, включающую в себя всех граждан государства, сама этнорелигиозная принадлежность которых не имеет политического измерения. Очевидно, что асимметрия всегда потенциально центробежна, даже если носит символический характер. Она деформирует и правовую систему, когда в условиях политического неравенства право теряет свой нейтралитет, превращаясь в функцию обеспечения кастовых, клановых, этнических

Однако для Индии, где особенно остра проблема мирного сосуществования религиозных общин, этот подход до сих пор остается чужд значительному числу как индусов, так и мусульман, в большинстве своем не воспринимающих себя в первую очередь как граждан единой нации-государства. Поэтому, одним из важных шагов к пониманию причин столкновений мусульманской и индусской общины страны могло бы стать прояснение неявных предпосылок, заключающихся в несовпадении установок модернистской и примордиальных парадигм национальных идеологий затрудняющих объединение страны в единую нацию-государство. Выявить эти несогласованности особенно важно для продолжения межобщинного диалога и перевода отношений общин из фазы жесткой конфронтации в плоскость политического диалога.

[336] История XX в. весьма наглядно и на многочисленных примерах доказала, что этнонациональное государство, где «политическое» полностью совпадает в своих границах с «этническим», как политическая форма разрешения национального вопроса не только его не решает, но и обостряет до крайности. Представители одних меньшинств становятся чуть равнее, чем прочие смертные. Отсюда возникает внутреннее напряжение всей политической системы, так как асимметрия является отношением неравенства, которое разрушает и демократию, и государство, и правовую систему. Этому способствует и ложный перенос либеральной идеи о всеобщем равенстве прав с отдельных граждан нации-государства на этносы как субъекты коллективных политических прав. Между тем в современной теории государства и права устоялась теоретическая позиция, согласно которой политический суверенитет государства един и неделим.

Следовательно, в составе нации этносы могут претендовать только на экстерриториальную автономию. Ориентиром здесь может выступать концепция национально-персональной, экстерриториальной автономии, разработанная в начале XX в. австрийскими социал-демократами К. Реннером и О. Бауэром. См. **Бауэр О.** Национальный вопрос и социал-демократия. – СПб., 1909.

[337] Чем больше возникает государств, тем больше образуется дробных этнических меньшинств. Право на политическое самоопределение этносов в рамках мировой политической системы тождественно этническому сепаратизму внутри существующих государств. Признание возможности политического суверенитета этноса дает последнему право на выбор формы политической организации. В случае запуска этого процесса сепаратистское дробление государств в логическом итоге приведет лишь к гоббсовской «войне всех против всех», выходом из которой может быть только добровольный отказ людей от части своих прав в пользу личной безопасности. Обеспечить безопасность и стабильность могут только законы государства, стоящие на страже всеобщих гражданских (а не этнических) прав и интересов.

и прочих групповых интересов. Правовая асимметрия этнонациональных субъектов Индии узаконивается как учет исторических особенностей. Легитимность политического доминировании, привилегий, претензий на значительную автономию этнорелигиозных региональных элит обычно выводится не из правовых, но из моральных аргументов, будь то реальное или воображаемое историческое притеснение «малых народов», племен или каст, т.н. *этноцид*. С другой стороны, эти проблемы связаны с процессами внутри индийской либеральной элиты, которая на общегосударственном уровне в последние годы утратила комплекс целостных императивов и целей в области этнонациональной политики. По-прежнему в политической повестке дня доминируют ситуативный популизм и тактический прагматизм, лишенные осмысленной идеологической основы.

Политический раздел Индостана в 1947 г. стал первым шагом к разобщению страны, зафиксировав закономерный распад, по меньшей мере, на две сепаратно существующие общины и на множество субнациональных (религиозных, лингвистических и др.) групп, противопоставляющих себя в категориях мы/они, свой/чужой. Он же одновременно дал старт новому витку дезинтеграционных процессов. В колониальный период из-за британской политики «разделяй и властвуй» и исторических особенностей формирования национальной индусской идентичности в противостоянии с мусульманским меньшинством (вспомним о теории «двух сепаратно существующих наций» – прим автора) предпосылки этнорелигиозной фрагментации политической системы Индии не были не только не устранены, но усилены.

Общенациональная секулярная идеология для легализации индийской нации так и не была создана за все постколониальные годы. Вопрос о перспективах создания подобной нации в будущем остается открытым. Кризис, порожденный быстротой и радикальностью перемен, был вызван не в последнюю очередь ускорением модернизационных процессов в индийском обществе, все еще преимущественно традиционном. Он привел к тому, что именно этнические и религиозные идеи стали теми знаковыми идеями, которые определяют базовые ценности общества и его ориентиры. И потребительское общество с его идеями материального благополучия и «комфортного сознания» оказалось слишком профанным и духовно непривлекательным для большинства индийцев, чтобы эффективно противостоять этнонационализму, фундаментализму, радикализму, а порой и экстремизму.

Сегодня можно признать очевидным, что конструктивистская идентичность «индийцы», официально внедряемая последние 60 лет, не смогла полностью выполнить функции ведущей идентичности, сплачивающей население Индии в единую политическую нацию. Подобно секулярной идее, такой подход к формированию единой нации остался непонятен значительному числу индийцев[338]. Не в последнюю очередь деятельность индусских этнорелигиозных

[338] На индийской политической сцене среди либерально-секуляризованной политической элиты заметно желание устраниться от “деликатной” темы разделения сфер религии и политики, выждать или ситуативно разыграть нужную политическую карту в целях получения максимальных политических дивидендов (особенно в предвыборный период). И объясняется это тем, что любой всеобщий политический интерес, увеличивая степень свободы в обществе в целом, накладывает определенные ограничения и запреты на частные, индивидуальные и коллективные права и свободы, что сразу же вызывает упреки в «псевдосекуляризме» и недовольство ущемленных социальных групп. В результате желание угодить всем «сегментам электората» (этническим, племенным, кастовым, конфессиональным) оборачивается невозможностью выйти на уровень интеграции гражданского (политического) интереса всех граждан Индии.

националистических организаций Сангх Паривар, привели к системному кризису политической идентификации.

Возвышение субъективной значимости этнорелигиозного фактора происходит тогда, когда человека постоянно провоцируют подтверждать свою принадлежность к определенной общине, будь то перепись населения, проводимая по этнорелигиозному принципу, или предвыборная политическая риторика, звучащая из уст государственного чиновника. Дальнейшей поляризации в обществе в немалой степени способствует деятельность индусских общинных организаций и правых партий, таких, как БДП, подчеркивающих не секулярную общегражданскую идентичность, но заостряющих внимание на этнических механизмах идентификации людей, тем самым воскрешая архаичные, а зачастую и уже виртуальные общности, которые провоцируют конфессиональные и этнические конфликты. Как следствие, в расколотом обществе начинают набирать силу негативные процессы «этнизации политического»: мусульманин идентифицирует себя в первую очередь как частицу *уммы,* местной мусульманской общины, индус — как частицу хинду, и лишь во вторую очередь оба идентифицируют себя как граждане Индии. Постоянная и настойчивая актуализация этнорелигиозной идентичности в бытовом сознании и политической повестке влечет за собой негативные социально-политические последствия. Опыт самой Индии показывает, что политика привилегий для меньшинств (этнических, конфессиональных, языковых и т.п.), из каких бы благих побуждений она ни проводилась, политика принятия государством перед ними неких эксклюзивных обязательств (правовых и моральных) не решает тех исходных задач, ради которых эти шаги предпринимаются. Наоборот, подобная эксклюзивность лишь провоцирует напряжение и фрагментацию современных полиэтнических сообществ, препятствуя их интеграции в политические нации.

В результате настоящее время, т.е. спустя 60 лет после принятия светской Конституции Индия, вероятно, государство ни в чем так не нуждается, как в укоренении территориальной парадигмы национального устроения в самосознании граждан, внедрении принципов политического сукуляризма, мультикультурализма и толерантности[339]. Поскольку нарративные категории политической реальности в значительной степени формирует саму эту реальность для своих граждан, то долгосрочными целями национальной политики Индии на современном этапе следовало бы сделать:

---

[339] Антипод примордиализма — конструктивистский модернистский подход, где этнос предстает феноменом, возникающим в процессе отношений между людьми, а не присущим им от рождения, представляется трезвым и креативным. Собственно, основная парадигма этнополитологии и заключается в противопоставлении примордиализма, стремящегося выявить некую сущность или «природную» подлинность этноса, и конструктивизма, для которого этнос есть «общность приписывания», принадлежность воображаемая и субъективная. Если для примордиалистов этнос есть нечто объективно присущее человеку по рождению, то для конструктивистов — этническое есть приобретаемое, субъективно присваиваемое индивидом в ходе индивидуальной социализации

С точки зрения *конструктивизма* построение политической нации основано на механизме интеграции, который заставляет все этносы, общины, диаспоры, титульные народы соблюдать единые политические правила игры, которые наподобие Фемиды слепы к этническому измерению. Примордиализм же настаивает на рождении наций из природных суперэтносов. Очевидно, что примордиалистская и конструктивистская парадигмы существуют не сами по себе. Помимо методологической, они несут прямую политическую нагрузку, не исчерпываясь строгим научным знанием, само существование которого в области политики – предмет ожесточенных споров. Однако, нередко социальная позиция ученого в поле политики детерминирует такую исследовательскую позицию, когда выбор этнонационального или гражданско-политического языка сам по себе воспроизводит категории той или иной парадигмы этнополитологии.

а) четкую и последовательную артикуляцию на всех уровнях власти доктрины обустройства Индии как нации-государства, основанной на модели светского (секулярного) правового государства западного типа, (где перед законом равны граждане, а не этносы или общины) и модели гражданского общества, в которой человек является прежде всего гражданином со всеми правами и обязанностями, и только затем – в частном порядке – представителем той или иной конфессии, этноса и т.п.;

б) разрушение мифа о существовании двух сепаратно существующих наций внутри полиэтничного и поликонфессионального индийского социума через более полное и гармоничное включение всех общностей в политическую жизнь;

с) признание того факта, что наибольший вклад в этнополитическую фрагментацию индийского государства вносят религиозно-националистические организации, нашедшие активную поддержку в том числе, и среди действующих государственных чиновников всех уровней.

Следует признать нерешенность главных вопросов, которые заключается в определении общих и признаваемых всеми этнорелигиозными общностями правил общежития, не только законодательный, но и de *facto* запрет активности коммуналистских организаций в политической сфере. На данном этапе в политической практике государства примат идеологемы строительства нации-государства оборачивается ситуацией, в которой в актуальную повестку вбрасываются в лучшем случае лишь частные императивы: остановить рост ксенофобии, формировать толерантное сознание, способствовать формированию гражданского самосознания и т.п.

§3. Сравнительный анализ идеологии Хиндутвы и теории «строительства нации».

Для анализа существующей модели национализма в Индии необходимо попытаться последовательно ответить на три кардинальных вопроса, которые изначально занимали умы теоретиков наций и национализмов. По сути, ответы на указанные вопросы, которые явно или имплицитно дают наиболее значительные идеологи индусского возрожденчества и их секулярные оппоненты, а также реализация этих национальных идеологий в политической практике, представляются наиболее важными для определения места и роли этой идеологии.

Сошлемся на классификации национализма Энтони Д. Смита[340]. Применительно к индийским реалиям идеологии национализма можно было бы систематизировать исходя из следующих проблемных характеристик:

1. Первая проблема, - проблема ценностной ориентации, прежде всего этическая и философская. Какую роль идеологи хиндутвы отводят нации в межчеловеческих взаимоотношениях? Другими словами, должна ли нация рассматриваться как самоцель, абсолютная ценность, не сопоставимая со всеми остальными ценностями? Или же нацию можно рассматривать как своего рода ключ к достижению иных целей и ценностей, а роль нации как непосредственной данности зависит от времени, места и исторического контекста?

2. Вторая проблема связана с социально-политическимым определением нации и носит отчасти антропологический характер. Можно ли считать индусов или

[340] **Smith A.D.** Nationalism and Modernism. – London-NY, 1998.

мусульман Индии отдельной нацией? Для этого необходимо прояснить следующие моменты. Является ли нация по своему характеру фундаментальным этнокультурным феноменом, общностью (по реальному или вымышленному) происхождению, члены которой от рождения связаны между собой главным образом узами родства, общей историей и одним языком? Или же нация – социальное сообщество, основанное в первую очередь на общности территории проживания, праве гражданства, общих для всех законах, суть социальный конструкт, по отношению к которому люди свободны выбирать свою принадлежность к определенной нации?

3. Третья проблема – историческая и социологическая. Она связана с определением места индусской или любой другой нации в истории человечества. Должны ли мы вслед за идеологами индусского возрожденчества считать нацию древним и занимающим особое положение сообществом, укорененным в «Золотом веке», продуктом длительной истории, общих уз и культуры? Или же следует рассматривать нацию лишь как социальную конструкцию, некий артефакт, однажды сложившийся и подверженный изменениям, связанный с определенной фазой исторического развития (модернизацией), со специфическими условиями Нового времени. (Согласно логике такого подхода, нации неизбежно исчезают, когда эта историческая эпоха проходит.)

Для наглядности обобщим как на эти вопросы отвечают идеологи хиндутвы и их секулярные оппоненты из ИНК. Если рассмотреть положения и притязания последователей подобных взглядов, условно именуемых *примордиалистами,* на нации, то обнаруживается целый ряд противоречий, которые могут быть сведены в таблице следующим образом. (см. Таблицу 1 на стр. 122.)

Отмеченные в таблице дихотомии, безусловно, носят идеальный характер. Далеко не все последователи хиндутвы разделяют все положения примордиализма, о котором, впрочем, подавляющее большинство не имеет даже самого отдаленного представления. Равно как и далеко не все секуляристские лидеры ИНК на протяжении новейшей истории Индии последовательно воплощали идеалы классического модернизма в национальной политике, однако в целом, большинство как тех, так и других, согласились бы со всеми вышеперечисленными свойствами «своих» парадигм. К тому же, приверженцы индуизации и их оппоненты – секуляристы – в реальной политической жизни Индии часто самым неожиданным образом способны сочетать положения этих двух теорий. В целях извлечения политических дивидендов националисты с обеих сторон идеологического фронта сами порой стремятся сочетать два различных подхода.

Так, в рамках доктрины «истинного национализма» активисты РСС склонны рассматривать нацию как органическое явление, уходящее своими корнями в прошлое и существующее на какой-то территории, при этом работая с нацией как с современным социальным конструктом, осознанно создаваемым и развиваемым их организацией. Идея о том, что нации являются естественно-социальными образованиями, укорененными в истории общественно-политической жизни, что они гомогенны (однородны) и в таком виде представляют основные социальные и политические силы в современном обществе, ныне не кажется столь же верной, как это виделось несколько десятилетий тому назад[341].

[341] Не только в 40-х, но и позже, вплоть до конца 70-х годов XX в., господствовал оптимистический взгляд на проблемы наций и национализма. Их исследователи и теоретики практически в один голос заявляли о признании психологической и социальной реальности наций и национальных государств.

Таблица 1. Сравнительные характеристики идейных оснований для построения нации.

	Примордиалисты (Хиндутва ~ РСС)	Модернисты (Строительство нации ~ ИНК)
1.	Нации определяются как политизированные этнокультурные сообщества, объединенные общим происхождением и претендующие на этом основании на политическое признание.	Нация – это, в первую очередь, территориально-политическая единица, объединяющая юридически равных граждан.
2.	Нация является от века данным, но, возможно, повторяющимся в истории феноменом, корни которого угодят в прошлое вплоть до мифического «Золотого века»	Нация является современным и новым феноменом, порождением исключительно современных, актуальных условий. Она не существовала в прошлом.
3.	Нация укоренена во времени и пространстве; она неразрывно связана со своей исторической родиной.	Нация – сотворенный феномен. Она сознательно и вполне продуманно строится ее членами и создается из сегментов.
4.	Нация оказывается народным или скорее даже простонародным, органическим объединением, своеобразной коммуналистской соборной общиной, выражением ее потребностей и чаяний.	Нация сознательно создается элитами, которые стремятся добиться максимального влияния на «эмоции масс», для достижения конкретных целей.
5.	Принадлежность к нации связана с обладанием некоторыми природными свойствами, нация-община как форма существования.	На первом месте – нация как возможность претензии на обладание некими властными ресурсами, возможность деятельности.
6.	Нация мыслится как нечто целостное, обладающее единой волей и характером.	Нации, как правило, расколоты и подразделяются на некоторое количество (региональных, классовых, гендерных, религиозных) социальных групп/общин, каждая из которых обладает своими собственными интересами, потребностями и ресурсами.
7.	Основополагающий принцип существования нации – связь с наследием предков и самобытность религии и культуры.	Принцип национальной солидарности основывается на социальных коммуникациях и принципе гражданства.

Практические политики говорили о необходимости «построить нацию» при помощи таких приемов, как коммуникации, урбанизация, доступное массовое образование и участие в политической жизни.

Первый премьер-министр Джавахарлал Неру практически целиком посвящает свое выступление в первую годовщину независимости Индии 15 августа 1948 году проблеме «строительства индийской нации». Его лейтмотив может быть сведен к краткой формуле: «Мы создали независимую Индию, теперь нам предстоит создать индийскую нацию»[342]. Изначально это был вопрос институционализации, выработки необходимых норм, в первую очередь воплощенных в соответствующих институтах, вопрос национальной политики, направленной в целом на получение качественной копии западной модели гражданской нации, «нации участия». Безусловно, это также был вопрос социально-экономической и политической модернизации страны в самом широком смысле. Стимулирование экономического роста происходило за счет соединения западного либерализма и элементов плановой экономики, открытытия новых социальных лифтов и каналов самовыражения граждан, созидания зрелых и гибких элит.

После смерти Дж. Неру, по мере того как власти все более начинают избегать обсуждения «национальных вопросов», лексикон понятий и терминов, связанных с «национальной политикой», все активнее начинает формироваться и символически присваиваться радикально настроенными частями политического спектра, в первую очередь индусскими националистами. Исподволь происходит процесс «перелицовки» понятий секуляризма и национализма на индусский манер. Путем добавления к этим понятиям эпитета «истинный» совершается подмена самих понятий. Идеологически истоки этого процесса восходят к концу 1930-х годов, личности В.Д. Саваркара и его критики в адрес секуляристов из ИНК, однако к началу 1980-х партия ИНК дала множество реальных поводов для обвинений своим политическим оппонентам в отступлении от принципа четкого разведения сфер религии и политики. Традиционные для Индии формы сплочения, основанные на этнорелигиозных, варно-кастовых или языковых принципах способны принести в краткосрочной перспективе значительные политические дивиденды готовому апеллировать к ним политику. Однако подобные формы политической мобилизации, помимо крайней межобщинной конфликтогенности, вступают в острое противоречие с современными способами организации нации, ставят под сомнение возможность формирования гражданского общества и даже легитимность конституционного устройства страны, а в более долгосрочной перспективе грозят крахом современных государственных институтов.

Если в традиционном обществе источником суверенитета государства являлся монарх как представитель сакрального порядка на земле, то современный источник суверенитета в секулярных демократических государствах Нового времени стали усматривать в общественном договоре граждан, составляющих нацию-государство. Принципиальное различие подходов заключается в том, что авторитет монарха священен и незыблем, тогда как договор может подлежать периодическому пересмотру. В результате размывания критериев и дробления власти сегодня право суверенитета[343] начинают усматривать и у этносов, языковых, племенных, и др. общностей и групп. Исторический опыт показывает, что политическая нация без

[342] См. Modern History Sourcebook: Jawaharlal Nehru (1889-1964): «Speech On...» http://www.fordham.edu/.

[343] Речь идет об государственном суверенитете, а не о расширении прав автономии в рамках государста.

объединяющей «национальной идеи», будь то освященный традицией общественный уклад или современный «общественный договор», перерождается в совокупность фрагментированных социальных групп. Причем, чем меньшей мобилизующей и связующей мощью обладает при этом государственная система, тем больше реальной власти сосредотачивается в руках различных надсистемных и субсистемных сил и неформальных лидеров.

Таким образом, сегодня в условиях кризиса модернистских наций-государств, происходит трансформация привычных ранее форм политической идентичности. В рамках системы западного типа человек осознавал себя, прежде всего, представителем политической, социально-экономической и идейной общности, разделяя ее нормативно-ценностную и понятийную основу через различные формы социального участия и членства (государство, нация, класс и т.п.). Предполагалось, что европейская цивилизация создала универсальную форму нации-государства – политической светской демократии с развитыми институтами гражданского общества, к которой так или иначе будут эволюционировать все прочие формы незападной государственности. Однако новейшая политическая история опровергла этот тезис. На Западе политические системы столкнулись с такими острыми хроническими проблемами, как неспособность интегрировать потоки трудовой эмиграции и размывание этноконфессионального ядра нации в результате демографического застоя. На Востоке указанное понимание нации все более обнаруживает свою историческую и цивилизационную ограниченность, не позволяющую ему обрести популярность среди широких масс. Более того, начинают «трещать по этническим и конфессиональным швам» уже казалось бы давно выстроенной нации-государства.

Рецепт нации-государства как «плавильного тигля» этносов, культур, языков и религий был поставлен под сомнение опытом многих стран. Одной из ведущих форм корпоративной идентичности становится этнорелигиозная. Такой по своим целям и задачам является идеология «истинного национализма» в Индии. Соответственно она опиралась и на иную теорию национализма. Уже в работах М.С. Голвалкара можно выделить вполне сложившуюся концепцию индусской нации. Его первой посылкой было положение, что сама Индия тождественна индусской нации *(Hindu nation)*. *Другие* – мусульмане или христиане, даже те из них, которые родились в этой стране, не могут вполне чувствовать себя ее детьми, поскольку они сами или их предки изменили своей исконной вере. Более того, они стали единоверцами и братьями врагам, попиравшим блаженную землю Бхарат Маты, и вместе с верой приняли и чужую землю как святыню. Они изменили и родному для них языку, взяв новые имена и променяв древний санскрит Вед на арабский язык Корана. Вывод, к которому приходит М.С. Голвалкар относительно принадлежности к нации мусульман и христиан Индии, незамысловат и вытекает из всего вышесказанного: «Такое (обрисованное выше – прим. автора) поведение не просто смена вероисповедания, но измена. Чем еще, если не изменой, является переход в лагерь врага, оставление своей нации в столь опасном положении»[344].

Однако индусы, полагает Голвалкар, по крайней мере те из них, кто помнит о своих корнях, должны вернуться в Бхарат и выполнять свой национальный и религиозный долг. «…Наши потерянные братья, столетиями страдающие от религиозного рабства, – призывал Голвалкар, – вернитесь в свой древний дом… Это зов ко всем тем, кто готов занять свое законное место в нашей национальной жизни.

[344] **Golwalkar M.S.** Bunch of Thoughts. – Bangalore: Kesari Press, 1966. – P. 128.

И мы все вместе отпразднуем Дивали[345] в честь возвращения заблудших сынов нашей отчизны. Это не принуждение. Это лишь призыв к тем, кто готов опомниться и найти себя в своем образе жизни, в манере одеваться и исполнять свадебные церемонии или погребальные ритуалы»[346].

Противовес сегрегации и ксенофобии хиндутвы составляет идея т.н. территориального национализма, прежде распространенная среди той части индийской элиты, которая исходила из секулярных оснований создания, собирания индийской нации. В сущности она, не является теорией, скорее служит обозначением концепции национализма, которая в это время только оформлялась и позже получила название *модернизма*. В ходе национально-освободительной борьбы, наряду с наличием общего врага – колониального режима, *территория*, а не религия, пусть даже религия большинства, служила основополагающим критерием единства индийцев. Другим фактором, способным сплотить нацию, выступал сам национально-освободительный процесс. По мнению лидеров ИНК, именно на базе этих двух предпосылок должно было строиться единство будущей светской нации.

М.С. Голвалкар не разделял подобных взглядов, как и секулярных интенций, заложенных в Конституции 1950 г. Показательны возражения М.С. Голвалкара по поводу принятия государственного флага. «Наши предки были великой и древней нацией, и мы благодаря им обладаем славным прошлым. Что, у них не было своего собственного знамени? Разумеется, было!»[347]. Также он считал, что невозможно брать за основу положения и подходы, в которых потеряна индусская основа, такая, например, как взгляды Б.Г. Тилака, и даже отсутствует упоминание об *особой миссии индусской нации*[348]. В первый период «так называемой борьбы за независимость», указывает М.С. Голвалкар[349], лидеры, возглавлявшие ее, обычно говорили, наша нация была лишь формирующейся *(«we were a nation in the making»),* а это – ложь[350].

В результате кризиса старых парадигм нации и национализма происходит постепенный демонтаж прежних концепций нации, предвещая вероятный конец

---

[345] Индийский праздник *Дивали* (*Diwali,* или *Deepavali,* санскр. "световой ряд") является одним из главнейших событий индийского года, назван в честь празднования возвращения героя Рамаяны из его четырнадцатилетнего изгнания. В этот день по всей Индии зажигаются тысячи свечей и ламп, которые символизируют ряды света, сопровождавшие Раму при его возвращении в родной дом.

[346] **Golwalkar M.S.** Bunch of Thoughts. – Bangalore: Kesari Press, 1966. – P. 131.

[347] Шафранный цвет исторически ассоциируется с индуизмом. М.С. Голвалкар возмущен принятием государственного флага, символизирующего единство и согласие индуизма и ислама в Индии, который представляет собой триколор с горизонтально размещенными полосами шафранного, белого и зеленого цветов. В центре флага на белой полосе помещено изображение т.н. «колеса Ашоки» голубого цвета. Принят в 1947 г. Шафранный цвет, как упоминалось выше, означает индуистскую религию, белый – мир и согласие, зеленый – ислам. Колесо Ашоки (правителя Империи Маурьев в III в. до н.э.) символизирует стремление к независимости, самоуправлению и совершенству. Государственный флаг Индии имеет в своей основе флаг Индийского национального конгресса, принятый в конце 1920-х годов.

[348] **Golwalkar M.S.** Bunch of Thoughts. – Bangalore: Kesari Press, 1966. – P. 226-227.

[349] «Лидеры ИНК забыли, – писал Голвалкар, – что мы уже являлись полностью сформированной древней нацией индусов, а разнообразные общины, проживающие в нашей стране, являются либо гостями – иудеи и парсы, либо захватчиками – мусульмане и христиане. Забыв или игнорируя тот факт, что иудеи и парсы – всего лишь беженцы здесь, христиане всегда были лишь приспешниками англичан, а мусульмане вторглись в наши пределы, разрушая наши древние храмы, насилуя наших женщин, Конгресс создавал единый фронт из всех людей, проживающих в этой стране». См. **Golwalkar M.S.** Bunch of Thoughts. – Bangalore: Kesari Press, 1966. – P. 142, 147-148.

[350] Цитируется по: **Gangadharan K.K.** Golwalkarism. – New Delhi: SVC, 1971. – P. 8.

соответствующей теории национализма[351]. Группу концепций национализма, пришедших им на смену, Э.Д. Смит[352] относит к парадигме *классического модернизма*. Согласно им, нации и национализм этого типа внутренне присущ самой природе современного мира и национальным революциям новейшего времени. Классический модернизм получил свое каноническое определение в 1960-х годах, прежде всего, в рамках модели «строительства нации», заимствованной Дж. Неру. Модель получила широкое распространение благодаря ее использованию целым рядом молодых государств Азии и Африки, среди которых одной из первых на этом пути была Индия. Теоретики строительства нации утверждали:

1) нации представляют собой преимущественно территориальные политические образования. Они являются суверенными, ограниченными и внутренне связанными сообществами юридически равных граждан, сочетающимися с государствами нового времени в форме, называемой «унитарным государством»;

2) нации образуют первичные политические связи и базовую лояльность своих членов. Иные узы – гендерные, региональные, семейные, клановые, классовые, религиозные или кастовые – подчинены этой основополагающей преданности гражданина его национальному государству, и это следует приветствовать, потому что именно так идеалы демократического участия и гражданского общества обретают свою форму и содержание;

3) нации – основные политические игроки на международной арене. Они суть реальные социологические общности, способные наделить государство реальным политическим весом и являющиеся единственным принципом легитимации также в сфере межгосударственных отношений;

4) нации – творение своих граждан, особенно лидеров и элит. Строительство наций ведется при помощи различных институтов в рамках общего политического процесса. Залогом успешного построения нации является институционализация социальных функций, ожиданий и ценностей, а также создание инфраструктуры социальных коммуникаций: транспорта, бюрократии, языка, образования, средств массовой информации, политических партий и т.п.;

5) нации являются единственной основой, движущей силой и целью социально-политического развития, единственным средством, гарантирующим удовлетворение потребностей своих граждан в производстве и распределении ресурсов, единственным инструментом, гарантирующим устойчивое развитие. Это обеспечивается национальной лояльностью и националистической идеологией, способной мобилизовать массы, обеспечить их преданность, самоотдачу и самопожертвование, реализацию элитами своих целей на путях либо модернизации, либо, наоборот, ее резкого торможения частью элит.

Светские элиты стремятся построить мультикультурную нацию через создание системы эффективных институтов, выражавших нормы секулярной, гражданской нации, собиравших воедино интересы отдельных граждан и позволявших последним преобразовывать свои потребности и идеалы в эффективную политическую деятельность. К этим так называемым государствам-нациям, безусловно, принадлежит и Индия. Территориальные государства (преимущественно в Азии и Африке), освободившиеся от колониальной зависимости, пытались создать единые

---

[351] Сошлемся здесь на Роджерса Брубейкера, который обращает внимание на кризис «реалистического» понимания нации и указывает на превалирование в ней «фрагментарного, эфемерного начала, эрозию устойчивых форм и четких границ». **Brubaker R.** Nationalism Reframed: Nationhood and the Nation Question // New Europe. – Cambridge University Press, 1996. – P. 13.

[352] См. **Smith A.D.** Nation and Nationalism in Global Era. – Cambridge: Polity Press, 1996. – Introduction A.

нации из религиозно, этнически и лингвистически разнородного населения. Именно эти попытки воспринимались теоретиками строительства наций как доказательства состоятельности их убеждений[353].

Первые попытки критики данной позиции были осуществлены в 1970-1980-х годах. Под сомнение были поставлены основные предпосылки этой парадигмы, а вместе с ней и модель строительства нации как таковая. Эта критика показала нацию, с одной стороны как изобретенную, воображаемую и гибридную структуру, а с другой – как современную версию более древних и базовых социальных и культурных скреп сообществ. Новые подходы и теории вывели модернистскую парадигму за рамки классического понимания. Они предусматривают:

1) признание силы и непредсказуемости национализма; идею о том, что националистические идеологии, националистические движения и организации являются одной из ведущих сил в современном мире; поскольку они принимают множество форм, зачастую практически невозможно предсказать, где и как они проявятся;

2) понимание проблематичности самой концепции нации; на современном этапе мирового развития сложно точно сформулировать понятие «нации», дать точные определения. Вместе с тем признается, что в историческом, биоантропологическом, социальнопсихологическом отношении сформированные нации являются достаточно устойчивыми социополитическими общностями, обладающими значительным влиянием и властью;

3) признание исторической специфичности наций и национализма. Это феномены, характерные для конкретного периода в истории, эпохи нового и новейшего времени, и только с окончанием этой эпохи современные нации, возможно видоизменятся или исчезнут;

4) растущий интерес к социально обусловленному качеству всех коллективных идентичностей, включая культурные и религиозные идентичности и, следовательно, понимание нации как *культурного конструкта, выкованного и спроектированного различными элитами* с целью удовлетворения определенных нужд или специфических интересов;

5) стремление выводить нации и национализм из социальной обусловленности, политических и экономических процессов Нового и Новейшего времени (модернизация, индустриализация) с опорой на данные, характерные главным образом для недавнего прошлого и современности[354].

Хиндутва – националистическая идеология, основанная на предпосылках натурализма и примордиальности (изначальности) наций. Модернисты небезосновательно полагали, что обе предпосылки ошибочны и оказывают разрушительное воздействие на общество и в разной степени стали причиной жестокого кровопролития, пережитого Европой в XX в. и до сих пор не прекращающегося в Индии, где к нему причастны практически все общины страны[355].

Как мы пытались показать, пространство для диалога между сторонниками и противниками двух видов национального обустройства страны, которые восходят в

---

[353] См., например, **Deutsch K. Foltz W.** Nation-Bilding. – New York: Atherton Press, 1963.

[354] Подробнее см. **Смит Э.** Национализм и модернизм. – М., 2004. – С. 24-25.

[355] Модернисты последовательно выступали против лежащих в основе перенниалистских взглядов (этносимволизма) представлений, о роли наций в истории, и стремились разрушить ореол вокруг национального самоопределения, противостоять националистическим притязаниям, указывая на присущую им мифологичность положений и отсутствие реального историзма.

своих предпосылках к двум различным подходам к самой идеи нации, не может быть найдено без уяснения их принципиальных различий. Точки соприкосновения между секулярной парадигмой построения нации и почвенническими идеями о ее незыблемой вневременной основе должны быть обнаружены не на путях идеологического противостояния приверженцев двух различных схем, но в ходе реального политического процесса предусматривающего возможности диалога и компромисса. Вместе с тем, дальнейшие перспективы развития страны, объективно связано в первую очередь с процессами становления его государственных институтов и гражданского общества, укреплением всех форм политической активности в рамках правового поля.

ГЛАВА III

ИДЕОЛОГИЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ПРАКТИКА ИНДУССКИХ НАЦИОНАЛИСТОВ.

Серьнезный политологический дискурс в индологии особо затруднителен без познания исторической подоплеки современных политических процессов, отличающихся высокой динамичностью. Использование исторической «подсветки» недавних и современных событий, безусловно, может помочь глубже понять их суть и значение для дальнейшего развития политической ситуации, поскольку существенно расширяет возможность отсеять их преходящие, конъюнктурные факторы. На примере генезиса и эволюции как самой этой организации РСС, так и мышления ее лидеров целесообразно проследить становление известных оппозиций (дихотомий) «секуляризм – хиндутва» и «единство в многообразии – индуизация», которым были посвящены предшествующие две главы. Особого внимания заслуживает рассмотрение политический практики индусских националистов сквозь призму деятельности партии БДП (Бхаратия джаната парти). Основу идеологии этой партии составляет хиндутва, а сама партия является ключевым звеном в Сангх Паривар, «семействе» организации РСС (см. рисунок 1). Вместе с тем отношения между БДП и РСС, их взаимозависимости представляют сложную систему, и партия отнюдь не всегда служит послушным орудием в руках РСС, несмотря на то, что нуждается в ее идеологическом и организационном содействии. Пытаясь получить поддержку широких слоев индийского электората, БДП вынуждена выдвигать и проводить в жизнь политическую программу, не во всем согласующуюся с интересами РСС. Партия лишь учитывает эти интересы и делает соответствующие идеологические коррективы в рамках своего политического курса.

Рисунок 1. Организационная структура «Семейста РСС».
(Сангх Паривар).

Не претендуя на полноту рассмотрения или детальное исследования всей организационной структуры Сангх Паривар, охарактеризуем ключевые звенья «семейства», упоминание о которых содержится основном в тексте работы и являются необходимыми для представления масштаба ее разветвленной структуры.

Раштрия сваямсевак сангх (РСС – Союз добровольных служителей нации) – индусская националистическая организация, которая была создана в 1925 г. в г. Нагпуре (штат Махараштра) Кешавом Балирамом Хедгеваром и пятью его сторонниками. Сразу стоит отметить, во что превратилось это институциональное объединение на сегодняшний день. РСС ныне представляет собой зонтичную «культурную» организацию, которая объединяет целый ряд более частных союзов, т.н. Сангх Паривар (60 тыс. служителей на январь 2000 г.), пронизывающих все без исключения социальные сферы жизни индийского общества. Об истории ее возникновения и становления уже говорилось выше и еще будет говорится особо в связи с деятельностью ее политического крыла – БДП.

Бхаратия джаната парти (БДП – Народная партия Индии) в современном виде создана в 1980 г. как политическое крыло РСС. Наряду с Вишва хинду паришад (ВХП) является одной из двух наиболее влиятельных структур в Сагнх. Партия служит рупором и проводником идеологии хиндутвы на политической арене. По своей социально-религиозной и национальной программе БДП является наиболее радикальным и последовательным оппонентом правящей партии ИНК. Партия широко представлена в верхней (Раджья Сабха) и нижней (Лок Сабха) палатах индийского парламента: 49 и 116 мест соответственно по состоянию на декабрь 2010. Парламентские фракции БДП в палатах возглавляют, соответственно, лидеры меньшинства палат – Арун Джейтли и Сушма Сварадж, сменившая на этом посту Лал Кришну Адвани. Лидером партии вместо известного и влиятельного Атала Бихари Ваджпаи был избран Нитин Гадкари.

Вишва хинду паришад (ВХП – Всемирный совет индусов) создана РСС в 1966 г. для пропаганды идеи хиндутвы и ведения разнообразной идеологической работы, как на территории Индии начиная с самых «низов», так позднее и за ее пределами. По мысли М.С. Голвалкара, назрела насущная необходимость объединения всех последователей религий индийского истока. Таким образом, основная цель организации – это консолидация «хинду», то есть представителей коренных национально-религиозных общин Индии (индусов, сикхов и джайнов) против «млеччха» – «варваров-пришельцев» (преимущественно христиан, мусульман). В этом смычле выразителен лозунг организации: «Дхарма защитит тех, кто отстаивает дхарму». К основным задачам организации следует отнести: a) консолидацию проиндусских сил в обществе; b) защита и пропаганда индусского стиля жизни и системы ценностей; c) недопущение деиндуизации индусских общин «рассеяния» т.е. индусов, живущих за пределами хиндудом (Индостана). Символ – древо баньян.

Баджранг дал (БД, принятое западное наименование «Отряд сильных») – молодежное крыло ВХП пользующееся, однако, довольно значительной самостоятельностью, отличается особой радикальностью во взглядах и в методах распространения индусского национализма. Нередки случаи, когда материнской организации приходится формально открещиваться от акций, проводимых БД. Согласно независимым источникам, наибольший ущерб при разрушении мечети Бабура в городе Айодхья (штат Уттар Прадеш) был причинен членами именно этой

организации. В нынешнем виде она была создана в 1984 г. и зарегестрирована в штате Уттар Прадеш. По данным самой организации в ее рядах насчитывается порядка полутора миллионов членов. Лозунг организации: «Служить, защищать и возделывать». Цели и задачи созвучны ВХП, однако ее активизм проявляется преимущественно в молодежной среде.

Бхаратия маздур сангх (БМС, Индийский рабочий союз) – профсоюзная организация Сангх. Она основана в 1955 г. и является наиболее массовым профсоюзом современной Индии, насчитывая более 8 млн. членов. Первым ее председателем был Даттопантджи Тенгди, ныне движение возглавляет Гириш Авасти. БМС представлена весьма разветвленной сетью филиалов практически в каждом штате Индии. Посредством защиты прав индусов в трудовой сфере, профсоюз занят распространением и популяризацией идеологии хиндутвы, пытаясь обеспечить наиболее массовую поддержку отделениям РСС, как на местном, так и на общеиндийском уровне.

Акхил бхаратия видьяртхи паришад (АБВП – Всеиндийский совет индусов) – молодежная студенческая политическая группа РСС, организована в 1948 г. Несмотря на действующий запрет деятельности самой РСС, АБВП была официально зарегистрирована уже в 1949 г. Является наиболее массовой студенческой организацией в мире, насчитывая порядка 1,5 млн. членов. Более точно данные указать невозможно, поскольку статистика варьируется для каждого учебного года. Цели и задачи организации ориентированы на мобилизацию националистически, проиндусски настроенного студенчества.

Свадеши джагаран манч (СДМ – Фронт пробуждения коренных жителей Индии) – довольно молодая политическая структура Сангх, созданная в 1991 г. в Нагпуре (штат Махараштра) совместными усилиями БМС, АБВР, БКС и АБГР. Ставит своей целью распространить влияние хиндутвы на довольно специфичный сектор электората – коренных жителей Индостана – дравидийские народности юга Индии, влияние и политическая активность которых заметно выроста в последние годы.

Бхаратия ванаваси кальйан ашкам (БВКА) – организация «семейства» РСС, позиционирующая себя в качестве борца за экономический подъем и социогуманитарную интеграцию малых народов Индии, т.н. *ванавасис*. Ведет активную работу по «внедрению хиндутвы в умы и сердца» племенных общин по всей стране.

Сарасвати шишу мандир[356] (СШМ – Система школ среднего и начального уровня) организована в 1967 г. в г. Нирмал (штат Андхра Прадеш). Помимо воспитания юных индусов в духе патриотизма и истинного национализма, а также подготовки кадров для взрослых организация Сангх, СШМ, преследует цель добиться пересмотра системы образования, доставшейся, по их словам, в наследие стране от ее колониального прошлого. Имеет в своем составе не менее 1 тыс. учебных заведений разного уровня.

Видья бхарати (ВБ – Образовательная организация) – зонтичная организация, объединяющая 18 тыс. институтов и иных высших образовательных учреждений. Ведет активную пропагандистскую деятельность, выпуская огромное количество книг, студенческих исследовательских работ, журналов и брошюр. Для привлечения членов занимается просветительской работой широкого спектра. В частности, имеет группы изучения исторического наследия – от йоги и санскрита до национальных

[356] См. подробнее http://saraswathividyapeetham.org/shishumandirs.htm

видов спорта и исторической фотографии. Создана в 1977 г. на основе первичных организаций и по типу системы СШМ.

Раштрия севика самити (РСС /ж/ – женская организация РСС). Создана лично Хедгеваром в 1936 г.

Бхаратия кисан сангх (БКС – фермерская организация). Объединение, созданное для сплочения фермеров и крестьян.

На схеме стоит обратить особое внимание на количество информационных и новостных изданий, поддерживающих «семейство» идеологически. Основное медийное подразделение, «рупор» РСС – еженедельник Organiser. (http://www.organiser.org/). Все перечисленные структуры Сангх располагают интернет-ресурсами с прекрасно структурированным и грамотно оформленным «контентом», представляющим наиболее привлекательную для избирателя сторону деятельности этих организаций.

§ 1. Идеология индусского национализма.

1.1. Политическое измерение хиндутвы.

Индия принадлежит к числу быстро развивающихся стран современного мира. Рост ее экономики, даже сегодня – в период глобального структурного кризиса внушает сдержанный оптимизм, чего никак нельзя сказать о внутриполитической ситуации, во многом определяемой характером и динамикой межобщинных отношений. Присущее этноконфессиональным общинам страны противостояние зиждется на идеологии и политической практике коммунализма, под знаменем которого выступают как индусское большинство, так и мусульманское и другие этнорелигиозные меньшинства, и который по своей сущности является антиподом принципам светской государственности декларированным в Конституции[357]. Картина современного коммунализма представляется удивительно пестрой, хотя, в ней, безусловно, преобладают «шафранные» оттенки – цвета поборников *хиндутвы*[358], или *индуизации*. Данное идеологическое направление впервые оказалось востребовано на начальном этапе борьбы Индии за независимость, но остается вполне жизнеспособным и сегодня.

Хиндутва - значительное явление социально-политической жизни Индии. При всех ее противоречиях эта идеология по прежнему остается разновидностью индусского религиозно-общинного этнонационализма имеющая своих приверженцев как в лагере индусских традиционалистов, так и радикально настроенных *сваямсевак* (служителей и рядовых членов РСС – прим. автора) со свойственными им шовинизмом и ксенофобией в отношении религиозных меньшинств страны. Оформившись идейно и организационно в 1920-х гг. как довольно локальное явление в среде землевладельческой и кастовой элиты, хиндутва переросла в массовое общественно-политическое этнонационалистическое движение, обоснованно претендующая на идеологическое господство и политическую власть в стране. Рост влияния хиндутвы в массовом сознании определяется тремя

[357] Подробному обсуждению законодательно закрепленных норм Конституции и правоприменительной практики в Индии было уделено место в рамках первой главы книги.

[358] Анализу националистических основ идеологии хиндутвы основное место уделено во второй главе книги.

основными обстоятельствами: 1) тем, что она обращается к довольно глубоким пластам традиции, имеющей глубокие исторические, социальные и культурные и религиозные корни; 2) и тем, что апеллирует не только к рацио, но и к этнорелигиозному самосознанию и чувствам людей; 3) и располагает при этом опытными кадрами и разветвленной организационной инфраструктурой Сангх Паривар. Главными характерными чертами идеологии индусского коммунализма[359] традиционно выступают:

1) идеализация опыта прошлого безотносительно к временным рамкам и вне исторической конкретики последнего; мифологизация индусского общества «Золотого века и тех незапамятных времен», приписывание ему всевозможных высших качеств (свойств), главные из которых – "всеобщая гармония" (*«рита»*) и "социальная справедливость" *(«локасангграха»)*;

2) развитие идеологии хиндутвы в жесткой оппозиции к иным мощным духовным и идейным течениям – исламу, христианству, марксизму, западному либерализму. Именно это отчаянно-жестокое противостояние и нежелание идти ни на какие компромиссы с этническими и культурными меньшинствами (прежде всего – мусульманским) сформировало облик индусского религиозно-общинного движения в целом и его отдельных направлений в частности;

3) стремление к максимальной поддержке со стороны всех слоев индийского электората, в особенности – активное вовлечение в состав активистов РСС молодежи, студенчества, и маргинальных слоев новых полуинтеллигентов, а также действительно хорошо образованной молодежи (во многом до сих пор невостребованной).

4) в последнее время в идеологии индусского коммунализма наблюдается новая черта – тенденция к популяризации тезиса об универсальности индийского опыта, о глобализации хиндутвы вкупе со стремлением распространить индусскую культурную традицию, а вместе с ней и идеологию за пределы Индии. Индусские общинные организации ориентируются не только на жителей страны и на многомиллионные индийские диаспоры, но теперь и на многих граждан западных стран, которые в той или иной степени интересуются индийской культурой[360].

Сторонники хиндутвы следующим образом определяют ее суть и перспективы. «Хиндутва, – говорит один из видных пропагандистов РСС, – целиком основана на догматах философии индуизма, но имеет также и общечеловеческое предназначение. Она базируется на твердом убеждении, что решение всех проблем нашей страны, ее полное выздоровление зависит только от решимости следовать тем путем, к которому призывает РСС. Основа такого воззрения не слепая вера, но глубокое внутреннее убеждение, универсальный принцип и закон (*дхарма*), который коренится в индийском менталитете. Человек – суть слияние четырех элементов: тела, разума, интеллекта и души. Универсализм индийской философии выражается в поиске равновесия между ними. Каждый человек носит весь космос в миниатюре в себе самом, и никто из нас не может быть отделен, изъят из семьи, общины, страны или человечества в целом. Основатель РСС – доктор Кешвар Балирам Хедгевар

[359] Относительно характеристик индийского коммунализма и фундаментализма см.: **Бельский А.Г, Рашковский Е.Б.** Индия и Россия: фундаменталистский вызов. // Рашковский Е.Б. На оси времен. – М.: Прогресс-Традиция, 1999.

[360] Ранее лидеры коммуналистов, как основоположники религиозно-общинного движения начала XX в. – Б. Пармананд (1876-1947), В.Д. Саваркар (1883-1966), так и их ближайшие преемники – К.Б. Хедгевар (1889-1940), М.С. Голвалкар (1906-1973) в своем видении будущего хиндутвы не выводили ее за пределы *хиндудом* («индусского мира»).

почувствовал внутреннюю силу индийской философии, но он также увидел и разобщенность самого различного свойства внутри индийского сообщества для преодоления которой и создал РСС. Тогда он поставил перед собой благородную задачу возвращения индийской философии, образа жизни и ценностей в умы и сердца индийцев»[361].

Если отвлечься от идеологической окраски риторики, содержащейся в данном высказывании, то в нем налицо, во-первых, признание разобщенности индийского общества, во-вторых, – задача применения хиндутвы как средства ее преодоления. В самом деле, центробежные тенденции довольно сильны во многих районах Индии. Большинство национальных и религиозных меньшинств здесь замкнулись в себе и пребывают на периферии общественно-политической жизни. Но тенденция к регионализации может сопровождатья и ростом политической активности и самосознания общин, когда инициатива к самоопределению их молодых местных элит, их стремление к максимальной автономности также в итоге приводит к их обособлению и замкнутости на групповых, клановых, кастовых или иных интересах. Исходно регионализация предопределена значительными этническими, языковыми и религиозными, а отчасти и аксиологическими различиями между многочисленными общинами Индии, их традиционным укладом жизни, недостаточным проникновением в переферийные, преимущественно аграрные регионы страны передовых информационных технологий и средств связи, доступа к образованию, низким уровнем жизни. Вместе с тем, средство избранное индусскими националистами для преодоления разобщения обладает огромным разрушительным потенциалом для индийского социума, поскольку направлено на нарушение хрупкого паритета, баланса сил внутри гражданского общества и его формирующихся институтов. Все эти обстоятельства лишь усиливают тенденции обособления, а подчас и сепаратизма, что и является той почвой, на которой был взращен индусский коммунализм[362]. Таким образом, возникновение и длительное существование идеологии хиндутвы на индийской почве далеко не случайно. Многими индийцами она справедливо воспринимается как попытка, с одной стороны, дать собственный, индийский ответ на вызов извне, связанные с ускоряющимися процессами модернизации и рационализации в глобализирующимся мире, все более втягивающими Индию в свою орбиту, а с другой – основываясь на ценностях индуизма сознательно усилить процессы консолидации внутри самой Индии.

Вместе с тем, на наш взгляд, надежными скрепами индийского сообщества по прежнему служат и традиционный иерархический межкастовый симбиоз (пример – система *джаджмани* – обмен услугами между кастами), и формировавшаяся веками система варно-кастового патернализма, которые способны успешно противостоять факторам нарастания диссоциации и атомизации. Эта система довольно гибка, а наработанный веками опыт позволяет отыскивать в традиции адекватные формы воспроизводства индийского социума (межкастовые сделки, гипергамия, иерархии нотабли–шлейфы и др.). К тому же внутри Индии традиционно весьма сильны и тенденции к государственному, политическому единству; тяга к экономическим

[361] Шри Б.Р. Идат, чья должность звучит как *карйавах* (секретарь) РСС от штата Махараштра. Цитируется его речь от 25.12.1996, произнесенная в Мумбаи на семинаре: “Глобальная хиндутва в XXI столетии”. (Взято с официального сайта РСС: www.rss.org . Keyword: Global Hindutva In 21st Century RSS Ushers The Hindutva Concept In All Walks Of Life)

[362] В этом контексте необходимо упомянуть о мусульманском, христианском и сикхском меньшинствах учитывая при этом, что каждое из них социально не представляет собой некое единое целое, но функционируют и взаимодействуют между собой по тем же неписаным правилам внутри- и межобщинной жизни.

альянсам и консолидации, выходящим за рамки отдельных штатов, этнических, конфессиональных и профессиональных групп. Однако, по-прежнему открытым остается вопрос о том, какая из двух тенденций (атомизация / диссоциация – глобализация / интеграция) возобладает, за счет каких социальных механизмов (традиционных – современных) и на которой из идеологических платформ (хиндутва – секукляризм). Поскольку, существуют серьезные аргументы в пользу возобладания каждой из этих тенденций. Поэтому на первый план выходит вопрос адаптации национального самосознания индийцев, утверждение примата общегражданской идентичности и проблема выработки объединяющей национальной идеи, синтезирующей традиционное цивилизационное ядро на западных социально-политических, философско-рационалистических и информационно-технологических основаниях.

Проблема осмысления индийцами своей идентичности имеет колоссальное значение для формирования индийцами основ нового национального самосознания пришедшегося на XIX - XX вв., но как ранее, так и позднее – никогда в Индии не существовало ни одного сколько-нибудь крупного мыслителя, которого бы она не занимала. Осмысляя процесс становления национального самосознания Дж. Неру ясно видит, что «национализм в современной Индии остается неизбежным; он представляет собой естественное и здоровое явление. Это положение вполне справедливо именно в отношении Индии с ее острым ощущением своей индивидуальности и своего прошлого»[363]. Но эти слова Неру произносил, говоря о борьбе за независимость и отмечая при этом, что «знаменательное возрождение национализма или, вернее, новое его открытие и признание его жизненно важного значения вызвали к жизни новые проблемы, а старым проблемам придали новые черты и формы»[364]. Под старыми проблемами Дж. Неру здесь понимает тенденцию к самозамкнутости, отторжению иных традиций, неприятиию другого и нетерпимость в отношении к меньшинствам, которые присутствуют в индусском традиционализме почвеннического уклада и, прежде всего в этнонационализме хиндутвы.

Идеология хиндутвы на протяжении почти сотни лет неизменно демонстрирует свое присутствие на индийской политической арене. Здесь она сталкивалась с мощными политическими течениями, основанными на иных идеологических концептах. Хиндутва противопоставляла себя большинству западных идеологических течений от марксизма до христианско-демократических, Основным идейным оппонентом хиндутвы оставался принцип, секулярного демократического государства.

1.2. Идеология Хиндутвы на политической арене.

С первых дней своей независимости Индия переживала и поныне продолжает переживать коллизию религиозного радикализма и идей секулярной государственности. Светское государственное устройство в первую очередь предполагает отсутствие преобладания какой-либо из религиозных идеологий, отказ от навязывания каких либо вероучительных догматов обществу в целом. Парадоксальность индийской ситуации в том, что высокая религиозная культура, многообразие вер и конфессиональных направлений среди индусов, мусульман, сикхов, христиан, а также представителей иных конфессий потребовала создания

[363] **Неру Дж.** Открытие Индии. – М.: Политиздат, 1989. – С. 31.
[364] Там же. – С. 32.

именно светского государства. Но модель демократии, зафиксированная Конституцией Индии в 1950 г. (отметим заранее – намного опередившей уровень развития своей социальной базы! – прим. автора), сама по себе не могла устранить атмосферу соперничества, взаимных обвинений и подозрительности в отношениях между индусской и остальными общинами Индии, равно как и внутри самой полиэтничной и кастово-дробной индусской общины. Тем не менее, с принятием Основного закона потенциальная возможность построения секулярного государства была создана. Секулярный дух конституции Индии был необходимостью с точки зрения лидеров Индийского Национального Конгресса, который привел Индию к независимости и почти постоянно находился у власти последующие 50 лет, его лидеров Дж. Неру, М.К. Ганди. Несомненна и личная заслуга Б.Р. Амбедкара, автора проекта текста Конституции, который хотя и не принадлежал к ИНК, но обладал удивительным даром понимания духовных и социально-реформистских чаяний низших каст, которые соотносил с необходимостью создания юридических условий для решения этнических и религиозно-общинных проблем страны.

ИНК создавалась, как партия по преимуществу секулярная и поэтому в основном сохраняет нейтралитет в религиозных спорах. Хотя она никогда не выступала против принципов свободы совести, однако начиная 1980-х годов даже она не избегла определенного взаимодействия с религиозно-общинными силами в тактических целях, особенно в предвыборные периоды. Отец индийской демократии Дж. Неру, хотя и происходил из старинного и аристократического брахманского рода, в интервью западным изданиям заявлял, что считает себя «по воспитанию и образованию более англичанином, нежели индусом»[365]. Это, конечно, было во многом данью вежливости, однако в отличие от мистика М.К. Ганди, с чьим именем в индийском народном сознании столь же неразрывно связана партия ИНК, Неру в гораздо большей степени был рационалистом. Индира Ганди унаследовала агностицизм отца и на протяжении большей части жизни не была особенно религиозна[366], а ее сын Раджив интересовался вопросами веры в еще меньшей мере.

Между тем в индийском обществе постепенно нарастали перемены, затрагивавшие все более обширные его пласты. Происходило смешение разных социальных укладов на базе еще, по сути, традиционного общества с кастовым каркасом. Быстрое развитие буржуазных отношений, особенно в индустриальных центрах, привело к оттоку населения из традиционной деревни. Многие миллионы индийцев из средних и даже низших каст обуржуазились, получили доступ к образованию, как в местных университетских центрах, так и на Западе. Однако новые модернизационные условия не давали ответа на религиозные запросы со стороны индийского общества. В итоге раны, оставшиеся после разделения, не только не заживали, но и загноились, чему в немалой степени способствовало распространение коммуналистских взглядов правых организаций, таких, как возглавляемая В.Д. Саваркаром «Хинду Махасабха» и, особенно, – РСС, которая и в сегодняшней Индии является наиболее активным пропагандистом идеи индусского возрожденчества. Можно предположить, что эти идеи нашли отклик у большинства

[365] **Плешаков Ю.** Традиции гандизма продолжит сикх: Новый премьер-министр обещает разрядить напряженность между религиозными общинами // Независимая газета. – 2004. – 26 мая.

[366] Приблизительно начиная с 1978 г., в период, когда ИНК, возглавляемый Индирой Ганди находился в оппозиции, она обратилась к религии, и со временем увлекалась этим все больше и больше. Вероятно, она повлияла в этом и на свою невестку Соню Ганди, которая тоже стала интересоваться вопросами религии.

активного электората, поскольку в 1998-2004 гг. у власти находились сторонники этой организации в лице БДП, которая играла доминирующую роль в составе «Национального демократического альянса» (НДА). Альянс представляет собой коалицию двух десятков региональных партий, условно поделенный аналитиками на две фракции, одна из которых объединяет правоцентристов – преимущественно индусских традиционалистов, разделяющих идеи экономического либерализма, а вторая является политическим крылом массового этнонационалистического движения РСС.

Еще в колониальный период организация РСС задумывалась Кешавом Балирамом Хедгеваром как новая национальная сила, способная сплотить всю «Хинду раштра»[367] в качестве единой индусской нации в противовес власти чужеземцев «Бритиш радж», – британскому владычеству. К.Б. Хедгевар считал, что необходима организация, которая, основываясь на ценностях индуизма, способствовала бы преодолению любых различий внутри индийского социума, будь то различия вер, сект, каст, мировоззрений, языка или цвета кожи. Таким образом, изначально, по мысли Хедгевара, главным звеном, связующим всех индийцев в единое целое, должен был выступить индуизм. Позднее со стороны не столь ортодоксальных последователей Голвалкара неоднократно делались попытки либерализовать идеологию индуизации путем расширения понятия «индуизм», его трактовки как некоей общей для индийцев *дхармы*, образа жизни, культуры и даже расы[368]. Благодаря многозначности этого понятия, такое понимание индуизма возможно. Однако в противовес призыву М. К. Ганди к единству на базе этических ценностей, способных объединить всех жителей страны, принадлежащих к разным этносам, концессиям, языковым и племенным общностям и общинам деятели РСС никогда не допускали мысли об иной платформе для «единения», кроме идеологии хиндутвы (в которую вплавлена идея мононации (по принципу «o*ne nation*, *one state»* - прим. автора), состоящей исключительно из индусов), хотя публично и ратовали за всеобщее «добровольное единение патриотов в порыве любви к Матери-Индии». По мнению основного идеолога РСС – М.С. Голвалкара, возглавлявшего эту организацию в 1940-1973 гг., каждый «неиндус, проживающий в Индии» должен осознать свою ответственность перед индусскими нацией, обществом, предками. Поскольку распространение «нетрадиционных» для страны религий (в первую очередь ислама и христианства) Голвалкар связывал исключительно с нашествиями чужеземных захватчиков, наиболее губительным из которых оказалось, на его взгляд, мусульманское вторжение. Он неоднократно заявлял, что «только индусы являются нацией в Бхарате», однако Мать-Индия готова вновь великодушно принять всех заблудших в свое лоно, ибо отречение от индуизма у большинства обращенных в ислам было вырвано силой или обманом[369]. По М.С. Голвалкару, представители

[367] *Хинду раштра* – изначально идея полновластия индусов, индусское государство, идея переосмысленная М.С. Голвалкаром и включенная им в *хиндутву*. Ее сторонники считали справедливым лозунг «o*ne nation*, *one state»* и необходимым изгнание или ассимиляцию этнорелигиозных меньшинств для обеспечения процветания «Единого национального государства индусов» (*Акханд хинду раштра*) на всей территории субконтинента.

[368] См, например, **Madhok B**. Indianisation. – New Delhi: Shiksha Bharati Press, 1977.

[369] М.С. Голвалкар был, безусловно, прав, когда писал, что “большинство неиндусов, проживающих в Индии, или их предки когда-то были индусами”. Вопрос о причинах перехода индийцев в иную веру выходит за рамки данной книги, но его побудительные мотивы представляются нам гораздо более сложными. Они в немалой степени связаны с положением многочисленных каст и иных социальных групп, унизительным и бесправным положением женщин

неиндусских религиозных общин, не принадлежа по рождению к «Хинду раштра», должны доказать право на такую принадлежность.

Согласно Конституции РСС, как высокопарно назван ее устав, Сангх представляет собой «исключительно культурную организацию», деятельность которой основана на двух базовых принципах: 1) «Сангх верит в возможность постепенной эволюции индийского общества и остается привержен мирным и законным средствам для реализации своих идей». 2) «В соответствии с культурным наследием «Хинду Самадж», Сангх незыблемо придерживается фундаментального принципа толерантного отношения ко всем религиям. Как таковой Сангх декларирует свою аполитичность и ведет *de jure* только культурную работу. Разрешается индивидуальное членство любого сваямсевака (рядового члена организации – «слуги Родины») в любой политической партии, за исключением исповедующих насилие и придерживающихся секретности при достижении своих целей. Таким нет места в Сангх»[370].

Однако Конституция РСС создавалась в конце 1940-х гг. как раз с целью замаскировать подлинные планы организации и придать им благостную видимость для непосвященного. Принятию Конституции РСС предшествовало событие, заставившее многих усомниться в искренности индусских коммуналистов и переосмыслить свое отношение к догмам, казавшимся абсолютной истиной подавляющему большинству индусов в период борьбы за независимость.

30 января 1948 г. был убит «отец индийской нации» М. К. Ганди. Его убийца Н. Годзе[371], долгое время был приближенным лицом К.Б. Хедгевара. Деятельность РСС оказалась под запретом, а многие руководители, в том числе ее лидер – М.С. Голвалкар, были арестованы. Активисты Сангх настаивали на снятии запрета, утверждая, что их организация «свободна от политических амбиций» и «будет держаться в стороне от любой политической деятельности». Именно с этого момента РСС, по сути, возникла как прародительница обширнейшего «семейства» индусских националистических организаций практически во всех сферах социальной жизни страны, определяет себя только как “культурную организацию”. Таким образом, Конституция РСС была предназначена легитимизировать деятельность Сангх, и относиться всерьез к декларациям из этого документа не стоит. Для большинства индийских исследователей истинное положение дел было достаточно очевидным. Еще в 1961 г., например, отмечалось, что «реальный смысл практической деятельности РСС вынуждает более внимательно присмотреться к ее идеологии и политике. Не часто можно встретить людей, которые считают себя индусами только потому, что ненавидят мусульман, или христиан, или буддистов»; и уже тогда отмечалось, что в уставе РСС «не содержится и намека на нетерпимость и воинственный пыл сторонников индуистского государства»[372].

Как уже говорилось выше, после запрета на ведение политической деятельности РСС предпочла формально оставаться в стороне от открытых проявлений любого рода активности в этой сфере. Конец 1940-х годов стал временем формирования индийской государственности. Индия стала республикой, готовилась принять собственную Конституцию, вокруг которой шли горячие споры. Поэтому в такой обстановке РСС как одна из серьезных политических сил в стране никак не могла оставаться не у дел, и руководство организации активно искало

---

[370] «Constitution of the RSS» цитируется по: **Goyal D.R.** RSS. – New Dehli, 1979. – Appendix V. – P. 206-217.

[371] **Godse N.** May it Please Your Honour: Statement of Nathuram Godse, 8 November 1948. – Pune, 1977.

[372] Seminar. – New Dehli, 1961. – Vol. 24. – P. 41-42.

новые формы возобновления политической деятельности. Приближались первые всеобщие выборы, и на одном из совещаний в 1951 г. значительная часть функционеров РСС выступила за создание новой политической партии – «Бхаратия джан сангх» (БДС). Много позднее, в 1980 г. именно на ее основе была сформирована БДП, которая приобрела общегосударственную и международную известность в начале 1990-х годов на волне кампании «Рамджанмабхуми» по воссозданию храма бога Рамы в г. Айодхья (штат Уттар Прадеш). Активисты Сангх повсеместно утверждали, что храм был стерт с лица земли мусульманскими захватчиками в XVI столетии и заменен мечетью Бабура (Бабри Масджид), и теперь настало время его восстановить. Кульминацией кампании стали беспорядки в декабре 1992 г., в ходе которых уникальная мечеть была разрушена, что и вызвало вспышку столкновений между мусульманской и индусской общинами и невиданную эскалацию конфликта. В этот период РСС и БДП особо настаивали на воссоздании индуистского храма (что до сих пор так и не свершилось – прим. автора), но ультимативные требования его восстановления вновь выдвинули их на авансцену политической жизни страны. Несколько позднее для привлечения большего числа союзников БДП согласилась оставить вопрос о храме на рассмотрение суда, где дела рассматриваются неопределенно долго. Вместе с тем агитация за возведение храма в Айодхья осталась в арсенале средств манипуляции сознанием избирателей в целях идеологического воздействия на индусов. В течение последующего периода и до последнего времени Сангх заявляла, что создаст ситуацию, при которой каждый кандидат на любую выборную должность в штате Уттар Прадеш должен будет высказать свою позицию по этой проблеме. Решение Верховного суда Индии по поводу многолетнего спора между общинами индусов и мусульман страны вокруг восстановления индусского храма бога Рамы и разрушенной мечети Бабура в г. Айодхья было вынесено лишь от 1 октября 2010 г. Судебный акт разделил между общинами это место поклонения, узаконив таким образом права каждой из них. Прецедент намечает возможности межобщинного диалога на путях принятия взвешенных секулярных решений судебной системой страны. Несмотря на то, что обе общины высказали свое недовольство принятым постановлением: и те и другие заявили о том, обжалуют решения суда. Однако как индусы, так и мусульмане согласились полностью отаваться в правовом поле при решении данного конфликта.

Индусские националисты имеют свои программы преобразования жизни страны во всех ее сферах, в социально-политической сфере они построены на оппозиции модернизаторским тенденциям, которые объективно нарастают в индийском обществе. Именно в противостоянии светскому либерализму индусский этнонационализм обретает свое лицо. У РСС есть и свое видение исторического пути Индии, пройденного ею за годы после обретения независимости. Идеологи РСС настаивают на том, что наиболее ценным для Индии после обретения независимости был шанс построить единое национальное государство индусов «Хинду раштра», который они называли возможным вторым или новым рождением нации. Деятели Сангх обвиняют руководство ИНК 1940-1960-х годов – М.К. Ганди, А.К. Азада и, в особенности, Дж. Неру – в том, что этот шанс был упущен, поскольку те «поставили экономический прогресс и материальное благополучие выше идеи единения Нации *(Бхарата)* и секуляризм выше воссоздания Хинду раштра…»

Все цели, преследуемые БДП, освящены идеологией хиндутвы, начиная с требования по унификации гражданского кодекса с упразднением отдельного семейного законодательство для мусульман и заканчивая призывами отменить особый статус Кашмира, – этого яблока раздора между Индией и Пакистаном.

Однако БДП использует и более тонкие способы для «шафранизации» Индии. Среди них и переписывание школьных учебников по истории, и вовлечение в политическую борьбу на своей стороне представителей тех конфессий, которым, казалось бы, индусский коммунализм не находит достойного места в «Хинду раштра». В связи с этим показательно опубликованное в газете «The Times of India» от 2 июня 1998 г. интервью кандидата в Парламент от БДП по штату Уттар Прадеш – Мухтара Аббаса Накви – мусульманина по вере и активиста БДП с 1984 г. Он заявил, что его партия исповедует «истинный секуляризм», выступает за равные права для всех граждан вне зависимости от исповедуемой ими религии и отвергает любые виды дискриминации, поэтому он уверен, что мусульманское и иные меньшинства поддержат БДП на предстоящих выборах. Истинный секуляризм, полагает Накви, означает справедливость для каждого: одинаковое отношение к каждому независимо от принадлежности к той или иной религии или общине, кастовому статусу или языку. По его словам, именно БДП олицетворяет собой секулярную партию, которая «не даст мусульманам почувствовать себя гражданами второго сорта» и тем самым избавит их от комплекса неполноценности». Накви выступал апологетом РСС, снимая с нее все обвинения в коммунализме и перекладывая их на ведущие политические движения и их лидеров. «Изначально индусы, мусульмане, сикхи и христиане сражались вместе, бок о бок, против Британии, но с приближением независимости борьба свелась к противостоянию между Дж. Неру и М.А. Джинной[373]. Это и были те секуляристы, что разделили нашу страну по коммуналистским принципам. РСС противостояла как тем, так и другим. То, что пропагандировалось в течение следующих 50 лет, не соответствовало истине – те, кто разобщил нацию по религиозному признаку политически, разделил единую страну на два враждебных государства, объявили себя секуляристами, тогда как РСС, препятствующую этому разделению, заклеймили как коммуналистов. Это ли не ложь?! … Разумеется, индусские организации никогда не выступали против лояльных индийцев-мусульман»[374].

На удивленный вопрос корреспондента, не характеризуется ли доктрина хиндутвы пропагандируемая РСС фанатичным индусским коммунализмом, Накви утверждал, что РСС всегда была нацелена на идеалы «Хинду раштра», а утверждение об антимусульманской сущности РСС – миф. По проблеме Айодхья он сказал: «Мусульман Уттар-Прадеша не волнует проблема мечети Бабри в том виде, как она освещается в СМИ. Горстка лидеров ИНК и некоторых региональных партий используют этот вопрос в корыстных целях. Я ежедневно встречаюсь с огромным количеством мусульман в различных частях штата и страны в целом. Они жалуются на то, как страдают физически, социально и экономически из-за проблемы Бабри и возникшей ксенофобии в отношении к мусульманам. Многие потеряли близких и бизнес, но нет ни одного «секулярного» лидера, который пришел бы им на помощь. Сегодня мусульмане стремятся к решению реальных проблем, таких, как образование, безработица, контроль над рождаемостью. Некоторые региональные партийные лидеры популистского толка в надежде заполучить голоса избирателей, обращаясь к бедным, безграмотным мусульманам, призывают их иметь больше

[373] **М.А. Джинна** (1876-1948) – лидер Мусульманской лиги, активный участник индийской политики периода борьбы за независимость, один из основателей Пакистана. О его деятельности см. подробнее: **Уолперт С.** Джинна – творец Пакистана. М.: Рудомино, 1977. **Пономарев Ю.А.** История Мусульманской лиги Пакистана. М., 1982. **Володин А.Г.** Индия: становление институтов буржуазной демократии. – М. – 1989. – С. 66-73.

[374] **Baba Singh Gurmukh.** BJP is the true benefactor of Muslims // The Times of India. – 1998. – 02 June.

детей, чтобы увеличить долю мусульман в населении страны. Я лично знаю таких мусульман, которые даже не помнят всех детей по имени. На сегодняшний день возможно получение образования лишь в небольшой семье. Увеличение семьи лишь усугубляет ее нищету. Моголы и британцы не были многочисленны, но они смогли править нами … Мусульмане должны пересмотреть свой взгляд на БДП…»[375]

Мусульманское меньшинство действительно поддержало возглавляемую БДП коалицию, поскольку избирательная кампания 1998 г., в период которой появилось интервью Накви, стала победоносной для правых. В рамках первой главы уже был отчасти рассмотрен вопрос политического положения мусульманской общины Индии, поэтому для нас уже не так удивительна та легкость, с которой националистическим силам порой удается манипулировать настроением многих избирателей-мусульман. Поэтому необходимо более внимательно проанализировать причины успехов политического крыла Сангх, несомненное расширение электоральной базы партии и значительное усиление массовой поддержки и влияния идеологии хиндутвы. Для этого обратимся к политической практике БДП, и к истокам политического индуизма как идеологии.

§ 2. Политическая практика индусских националистических организаций.

2.1. Идеология Хиндутвы на политической арене.

Существует крылатая фраза о том, что «генералы всегда готовятся к прошедшей войне». Политические аналитики также склонны считать наибольшими те социально-политические катастрофы, образы которых еще свежи в исторической памяти. Именно из-за этого, например, послевоенные авторитарно-популистские режимы юга Европы ошибочно рассматривались как фашистские. В 1960-1970-х годах националистические движения Третьего мира были повсеместно объявлены коммуналистскими, а Иранская революция открыла период «нового» расхожего штампа – фундаментализма. Иногда эти и им подобные определения бездумно комбинировались в зависимости от политической конъюнктуры и без учета того прироста понимания, которое должна давать удачно подобранная дефиниция. В Индии современный индусский этнонационализм до сих пор и не без некоторых исторических оснований ассоциируется с фашизмом[376], рассматривается как сугубо индуистский эквивалент исламского фундаментализма и единодушно признается коммунализмом. Вместе с тем суть этого явления до сих пор во многом не раскрыта исследователями, о чем свидетельствует постоянно пополняющаяся библиография темы исследования, предлагающая новые взгляды на ее предмет. Безусловно важен, хотя и выходит за рамки монографии вопрос о том, насколько оправданы ассоциации с фашизмом в отношении идеологии современной хиндутвы. Отправной точкой для дальнейшей разработки темы может служить то заметное влияние немецкого национал-социализма под которым находились основные идеологи

[375] Ibid.

[376] Идеологии роднит мотив расового превосходства и разделение социума по принципу свой/чужой. На сходство идологий немецкого национал социолизма и итальянского фашизма с хиндутвой исследователи обратили внимание довольно давно. Вместе с прямыми заимствованиями соседствуют и косвенные влияния, особенно чеко прослеживаемые в заявлениях лидеров РСС 1930-1940 гг. См. подробнее, например, **Miles R.** Racism after Race Relation. – NY.: Routledge, 1993. или **Jaffrelot C.** The Idea of Hindu Race // Robb Peter. The Concept of Race in South Asia. – New Deli: Oxford University Press, 1995.

хиндутвы 1930-1940-х гг. и факт заимствования практического организационного опыта итальянских фашистов активистами РСС. Вместе с тем, понятие фундаментализма, как и понятие фашизма не вполне применимо для описания индусского этнорелигиозного национализма хиндутвы, хотя несомненным остается тот факт, что индусский национализм в качестве политического движения ответствен за массовое организованное насилие в отношении многих религиозных общин Индии, прежде всего, мусульман.

Вопрос об истоках индусского радикализма тесно связан с проблемой соотнесения религиозной и секулярной сторон общественно-политической жизни современной Индии, теоретический аспект которой рассматривался выше. Теперь же проследим эволюцию индусских националистических организаций на примере РСС начавшихся с попытки ее руководства создать полувоенизированные проиндусские группы и объединить их в единый всеиндийский фронт, где в роли идейного объединяющего начала выступила хиндутва. Важно отметить, что даже проиндусские политические движения и партии, которые формально не относятся к Сангх Паривар (например, партия «Шив Сена»), так или иначе включены в единый проиндусский фронт и участвуют в хиндутве, опираясь на поддержку своего регионального электората (в случае Шив Сены – штат Махараштра). Поэтому важным представляется выявить соотношения интенций поддержания «идеологической чистоты» внутри индусских правых партий, с одной стороны, и необходимостью построения коалиций и вступления их в различные союзы и объединения для достижения электорального успеха, – с другой.

Почему индусские этнонационалисты долгие годы находившиеся на вторых ролях в политической жизни страны, в последнее десятилетие стали серьезной политической силой? Для ответа на этот вопрос необходимо сосредоточить внимание на реальных социальных, кастовых и электоральных процессах, проблеме регионализации политической жизни Индии, умелом манипулирования лидеров РСС общественным мнением в среде приниженных (depressed) каст, племен или религиозных общин, на фактах ущемления их прав и свобод, которые эффективно использовали оппоненты ИНК. Идеологические факторы роста популярности БДП от трансляции в теле- и радио-эфире индийских эпосов «Рамаяны» и «Махабхараты» во время нахождения ИНК у власти до всплеска этнорелигиозных распрей из-за разрушения мечети Бабура неспособны вполне объяснить всех причин всплеска популярности индусских правых. Среди основных причин – умение лидеров БДП использовать недовольство довольно широких слоев – как среди индусов, так и среди мусульман – материальным положением и социальным статусом в индийском обществе, а также искусство строить коалиции и извлекать политическую выгоду из соперничества ИНК с региональными партиями.

Применительно к политической практике стоит напомнить характерные различия в подходах секуляристов из ИНК[377] и индусских националистов к концепции формирования нации. «…ИНК, – отмечал К. Джаффрелот[378], обычно оперирует понятием «индийский национализм», строящимся на секулярных основаниях по территориальному принципу. В соответствии с таким пониманием нации индийцами следовало называть всех жителей Индостана, проживавших на территории бывшей

[377] Здесь мы выносим за скобки некоторую условность такого деления, а так же и вопрос о том, на сколько последовательным можно считать политический курс ИНК на секуляризацию индийского общества.

[378] **Jaffrelot C.** The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics. – New Delhi: Penguin Books, 1996. – Chap. 1. P. 30-70.

«индийской части» Британской империи на момент обретения независимости и их потомков. Индийские же националисты стремятся транслировать в понятие нации этнические и расовые критерии»[379]. Для индусских националистов подчеркивание роли религии и самобытности индусов – способ преодоления этнорелигиозного, языкового и «регионального» разнообразия Индии и выражение причастности всех и в равной степени к общему культурному наследию, которое отделяет «истинных» индийцев от неиндийцев по принципу свой-чужой. На практике, конечно, существует определенная трудность – не все индийцы по рождению были индусами. Существуют регионы, где индусы даже не составляют большинства, но для индусских этнонационалистов это лишь стало поводом для причисления мусульман к «Другим» под именем *млеччха* (варвары), чужакам, захватчикам, – которые, по их мнению, и сегодня оставаясь «пятой колонной» мешают единению индусов. Проблема регионов с преобладанием мусульманского населения лишь в незначительной степени была решена разделением Индии и последовавшей за ним волной эмиграции. Единую мононацию индусов, к чему стремились деятели РСС создать не удалось и в полной мере сохранилась проблема: как ослабить и политически утилизировать и/или унифицировать разнообразие сект, каст и духовных течений в рамках самого индуизма?

У индуистов не существует единой для всех централизованной организации, ни одного религиозного текста, доктрины, ритуала или религиозной практики вполне разделяемой всеми представителями этой религии. Индия наделена уникальной социально-иерархической системой, одновременно и разъединяющей и скрепляющей индусское сообщество. Например, кастовой системе (*варнашраме*) жестко делящей социальное пространство одновременно присущ варново-джатный патернализм (система *джаджмани* – особые отношения, складывающиеся между кастами с различным ритуальным статусом – прим. и курсив автора), определяющий меру ответственности и долга одной касты/джати перед другой и зачастую выходящий и за пределы местной общины. Как социальный институт варнашрама представляет для индусов такой же источник раскола и разобщения, как общности и единства, как межобщинной распри, так и социальных скреп. Во всяком случае, соперничество между кастами за свой общественный, экономическипй или ритуальный статус (санскритизация) – неотъемлемое свойство системы, которое может исчезнуть, по-видимому, только вместе с ней самой. Многие касты оспаривают свой ритуальный статус, таким образом, процесс *санскритизации* постоянно происходит на протяжении долгих лет и связан обычно с существенным пересмотром кастой своего образа жизни, сферы экономической деятельности, пищевыми запретами и взглядом на собственную историю. На индивидуальном уровне каста по-прежнему рассматривается даже вполне современным индусом как знак принадлежности *дхарме*, свое прирожденное «свойство» (property). Помимо этого, существует охранительная традиция кастового института со стороны брахманской элиты в каждом из регионов Индии, хотя она возможно и несколько переоценивается европейскими исследователями.

Поэтому индусский этнонационализм (хиндутва) социально неоднороден и встречает определенное сопротивление как со стороны индусов из числа сторонников «социальной мобильности» (модернистов), так и со стороны ревнителей незыблемости кастовой системы (традиционалистов). Неудивительно,

[379] См., например, **Dumont L.** Homo Hierarchicus. – London: Paladin, 1972. Л. Дюмон известен мнением о том, что критерии ритуальной/религиозной «чистоты» являются здесь главенствующими, что до сих пор оспаривается многими авторами.

что надежную поддержку индусским националистам оказывал элитарный сегмент преобладающей языковой группы – хиндуговорящее население бассейна Ганга, и до недавнего времени им было трудно рассчитывать на существенное расширение своей электоральной базы. Однако политически активный индусский национализм – отнюдь не простая реакция консервативной идеологии, направленной на сохранение привилегий существующей брахманской элиты. Английский исследователь Б.Д. Грэхэм, автор термина «индусский национализм», четко разделяет *индусских националистов* и *индусских традиционалистов*: «Тогда как “индусские традиционалисты” консервативны в своем подходе и, опираясь на традиционную, проверенную временем систему ценностей, пытаются отстоять сложившийся веками иерархический социальный порядок, “индусские националисты” хотят переопределить, переформировать индусское общество согласно своим целям и задачам»[380]. Индусские традиционалисты, согласно другому исследованию Грэхэма, подчеркивают необходимость охранять индуистские религиозные верования и социальную практику, содействовать изучению языков хинди и санскрита, а также литературы на этих языках[381], стремятся раскрыть потаенные в индуизме силы и мощь на благо индусской нации[382]. Националисты же, как полагает английский исследователь, воодушевленные примером европейского фашизма, реагируют на вызовы модернизации, стремятся изменить институты власти и общество, переформировав его по коммуналистскому/общинному принципу[383].

Таким образом, индусские традиционалисты сосредоточены в основном на вопросах охранения социального порядка, тогда как индусские националисты пытаются этот порядок изменить, чтобы содействовать сангатхан[384] (единству) индусов в качестве политического субъекта. Несмотря на это фундаментальное отличие во взглядах, традиционалисты и националисты обычно находят возможности для политического взаимодействия, что во многом объясняется их общей идеологической линией против секулярного либерализма западного образца.

С другой стороны, индусские националисты и сторонники общеиндийского национального единства в ИНК также находят общую платформу для диалога, предпосылки и возможность которого прослеживаются с колониального периода и связана как с высоким личным кастовым статусом большинства лидеров ИНК из числа индусов, так, например, и с общими для определенной части индусской элиты чаяниями – создания надконфессиональной универсальной религии на основе индуизма[385]. Индусский и индийский национализм имеют общие корни, которые уходят в различные региональные варианты индийского национального возрождения, прежде всего, Бенгальское (Раммохан Рой, Свами Вивекананды) и Гуджаратское (Даянвнды Сарасвати) возрождение XIX в. и др. Основным побудительным мотивом Бенгальского возрождения, можно, вероятно, считать желание первых индийских националистов, с одной стороны, реформировать индуизм, придав ему новый импульс, с другой – дать адекватные ответы на вопросы,

---

[380] **Graham B. D.** Hindu Nationalism and Indian Politics. – Cambridge: Cambridge University Press, 1990. – P. 6.

[381] **Graham B. D.** The Congress and Hindu Nationalism // The Indian National Congress / Low D. A. ed. – Delhi: Oxford University Press, 1988. – P. 174.

[382] **Graham B. D.** Hindu Nationalism and Indian Politics. – Cambridge: Cambridge University Press, 1990. – P. 44-45.

[383] Ibid., – P. 49.

[384] Термин ***сангатхан*** (*sangathan),* используемый в данном контексте, можно перевести как *консолидация, единение, соборность*.

[385] **Клюев Б.И.** Общественная мысль Индии: прошлое и настоящее. – М.: Наука, 1989. – С. 119-120.

возникающие при соприкосновении индийской и западной цивилизаций той поры. Не стоит отрицать, что множество черт индуизма вызывало резкое неприятие со стороны образованных европейцев. Сюда можно отнести некоторые формы политеизма, детские браки, неприкасаемость, полигамию и обряд *сати*[386] (ритуального самосожжения вдов). Позднее, в том же XIX в., в Индии практически в каждом регионе был дан свой ответ на вызовы западной цивилизации. Индийцы постепенно стали осознавать себя нацией, пробуждающейся к свободе после череды иностранных завоеваний.

Индийское Возрождение во всех региональных вариантах – Бенгальском, Гуждаратском и др. наряду с попытками реформации индуизма имеет мощные секулярные черты. Раммохан Рай никогда не политизировал индуизм и в своих трудах о его реформации первым обосновал концепцию демократического государства на либеральном секулярном фундаменте обозначив идею политического общеиндийского секулярного национализма. В работах Свами Вивекананды не сложно отыскать суждения противоречащие некоторым западным секулярным представлениям и элементы непримиримого отношения к иным религиозным традициям, несмотря на то, что идея разделения религии и государства им в целом поддерживалась. Даянанда Сарасвати – ведущая фигура Гуджаратского Возрождения – с большим основанием может быть отнесен к предтечам индусского национализма. Однако, в качестве наиболее близкого идеологического источника и предпосылки хиндутва имеет «брахманское возрождение» XIX в., а также – деятельность радикальных индуистских тайных обществ начала XX в., делавших ставку на террор.

Поэтому для нас важно указать на прямое идейное приемство «брахманского возрождения» XIX в. с хиндутвой в XX в. или формальную близость антигуманных методов политической борьбы индусских террористических обществ с деятельностью современных праворадикальных индусских групп в структуре РСС наподобие «Баджранг дал». Вместе с тем, неоднозначные религиозно- и этно-национальчески окрашенные идеи мыслителей индийского национального возрождения обладают огромным творческим потенциалом и представляют, как правило, значительно больший научный интерес для исследования преемственности идей в идеологии хиндутвы нежели традиционалистски-охранительные модели брахманского возрожденчества. Здесь наиболее важно подчеркнуть, что национализм Конгресса также отчасти разделяет мотивы этих ранних религиозных оснований реформы и секулярный либерализм многих лидеров ИНК вырос из той же почвы, что и убеждение реформаторов индуизма в том, что кастовые границы, суеверия и обскурантизм мешают дальнейшему развитию индийской цивилизации.

Исторически в самосознании индийца смешивались гордость за регион, его язык, религию с элементами воинственности и культом силы. На первых этапах борьбы за независимость в числе ее методов были самые разнообразные – от практики экономического бойкота до тайных экстремистских обществ и элементов террора как метода политической борьбы[387]. Бала Гангадхара Тилака (Махараштра,

---

[386] **Jaffrelot C**. Hindu Nationalism: Strategic Syncretism in Ideology Building // Economic and Political Weekly. – 1993. – 20-27 March. – P. 517–520. **Gold Daniel.** Organized Hinduisms: From Vedic Truth to Hindu Nation // Marty M. Scott R. Fundamentalisms Observed, The Fundamentalism Project – Chicago: University of Chicago Press, 1991. – Vol. 1.

[387] **McClane J. R.** The Early Congress, Hindu Populism and the Wider Society // Richard Sisson and Stanley Wolpert, eds., Congress and Indian Nationalism. – Berkeley: University of California Press, 1988. – P. 66-

1856-1920) многие исследователи считают преемником Даянанды Сарасвати и «передаточным звеном» индусской националистической традиции к триаде: В.Д. Саваркар – К. Б. Хедгевар – М. С. Голвалкар[388], а от них к современным идеологам хиндутвы. В начале XX в. Б. Г. Тилак, один из лидеров ИНК в Бомбее, одновременно борется с одной стороны, против законопроекта о повышении брачного возраста невесты с 10 до 12 лет и является организатором и устроителем индусских празднеств и фестивалей, а с другой – протестует против ввода налога на экспорт хлопка и призывает к бойкоту иностранных товаров[389]. Крайне противоречивая деятельность Б. Г. Тилака дает ключ к пониманию того факта, что индусский и индийский национализм весьма не просто разделить в их основаниях[390].

В.Д. Саваркар был первым, кто попытался создать *политическую идеологию,* соответствующую националистическим чаяниям индусов. В работе «Хиндутва» В.Д. Саваркаром была поставлена идеологическая цель – *сангатхан*, – собирание всех индусов в единую нацию-государство «Хинду раштра». Однако националистическая идеология, разработанная В.Д. Саваркаром, практически игнорировала религиозную составляющую индуизма. В.Д. Саваркар, особенно в своих ранних работах, прибегая к примордиальной символике уповает на созидание скорее сильной и единой расы индусов имеющей арийский исток, а не на сплочение разобщенных, религиозно ориентированных групп. Хотя сочинение «Хиндутва» более похожее на поэму, нежели на политический трактат[391], в этой своей работе Саваркар стремится определить в качестве ядра своей идеологии не религиозные ценности и практики, но отыскать символические основы новой государственности в своеобразном индийском почвенничестве. Для В.Д. Саваркара вполне естественно рассматривать Индию в качестве «отечества и земли святой»[392], постоянно обращаясь к романтизированной символике почвы, крови, братства, родства, общности исторического пути и культурного наследия.

Наряду с элементами романтизации образа древней Индии (Бхарат) и индусов (хинду) нарративное определение нации без акцента на ее религиозную составляющую, дававшееся Саваркаром в хиндутве начала XX в., было вполне сознательным и неординарным решением. Оно должно было способствовать включению в «нацию» всех религиозных общин и традиций, которые только возникли на Индостане (*хиндудом*), в том числе сикхов, джайнов и буддистов, исключая, однако, представителей «нетрадиционных» религий, таких, как христианство и в особенности ислам. В большинстве ранних работ идеологов

---

67. **Sarkar S.** Modern India, 1885-1947. – India: Macmillan, 1983. – P. 97. **Ray R.K.** Moderates, Extremists and Revolutionaries: Bengal, 1900-1908 // Sisson and Wolpert, eds., Congress and Indian Nationalism. – 1988.

388 См., например, **Алаев Л.** Дискуссия // Индийская цивилизация в глобализирующимся мире. – М.: ИМЭМО, 2005. – С. 96-99, 138.

389 **Sarkar S.** Modern India, 1885-1947. – India: Macmillan, 1983. – P. 91.

390 **Jaffrelot C.** The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics. – New Delhi: Penguin Books, 1996. – Chap. 1. – P. 35-36.

391 Примечательный факт, книга «Хиндутва » В.Д. Саваркара оно начинается цитатой из Шекспира из Ромео и Джульетты. Цитируя строфу о том, что "роза пахнет розой, хоть розой назови ее хоть нет" автор пытался указать на примордиальные, неотменяемые свойства индуса как представителя древнейшей нации. Глубина проникновения западной культуры даже в среду представляющую «брахманскую охранительную традицию» показывает, что брахманская элита реально чувствовала в ней Вызов своему образу жизни и интерпретировала его как внешнюю угрозу.

392 **Gold D.** Organized Hinduisms: From Vedic Truth to Hindu Nation // Fundamentalisms Observed. – Chicago: Univ. of Chicago Press, 1991. **Savarkar V. D.** Hindutva. – Bombay: Veer Savarkar Prakashan, 1923.

хиндутвы ставился вопрос этнонационального противостояния перед лицом *млеччха* (захватчиков, чужаков, других, но не «неверных» в религиозном смысле – прим. автора), причем отношение к мусульманам страны в целом было лишено ксенофобии, которая стала свойственна этой идеологии позднее.

Но с середины 1930-ых гг. основным вопросом, по которому позиции радикальных индусских националистов и их политическая практика всегда отличались от позиции ИНК, было отношение к религиозным меньшинствам. В этот период встал вопрос о предоставлении мусульманам, части христиан, а также некоторым иным группам (например, буддистам многие из которых являются выходцами из низких каст) особых электоральных преимуществ, т.н. раздельного голосования и ряда иных привилегий[393]. Поборники хиндутвы всегда высказывались однозначно против подобного особого положения особенно для мусульман. Хотя соответствующий закон был принят еще в 1935 г., он был отменен Конституцией Индии 1950 г. Однако взамен льгот государством стал проводиться ряд мероприятий в интересах социальных низов по рекомендации комиссии Б.П. Мандала. Политика поддержки социально приниженных слоев населения страны, впервые введенная ИНК еще до обретения независимости – в середине 1930-х – как необходимая временная мера, растянулась на долгие десятилетия и в несколько видоизмененных формах дошла до настоящего времени. На современном этапе развития страны она малоэффективна, поскольку имеет слишком широкую целевую базу и сталкивается в Индии с огромным числом сложностей и препон, связанных в современной Индии с балансом региональных политических сил, межпартийными махинациями, торговлей голосами и иными видами коррупции. Уже в 1938 г. В. Д. Саваркар уже в качестве лидера «Хинду Махасабхи» (индусской общинной организации, потерявшей свое влияние после обретения независимости, но весьма популярной в предшествовавший период – прим. автора) обрушился на ИНК с резкой критикой. Он первым обвинил конгрессистов в том, что те на словах выступая за равное отношение ко всем религиозным общинам и кастам (согласно принципам секуляризма), на деле стремятся разделить общество (по принципу коммуналистического), предоставив особые права меньшинствам и индусам низких каст (т.н. *политика позитивной дискриминации*, проводимая ИНК – прим. и курсив автора), о чем подробнее речь пойдет ниже. По оценке Саваркара, такая позиция ИНК – это «коммунализм худшего типа»[394].

Утверждение, что не проиндусски настроенные националисты (т.н. индусские правые), а деятели ИНК являются «коммуналистами» на деле, а их секуляризм остается только на бумаге, становятся с середины 1940-х годов и остаются до сего дня одним из основных штампов индусской националистической риторики. По этому поводу Ш. П. Мукерджи[395], приемник В. Д. Саваркара на посту президента «Хинду Махасабхи», писал в 1945 г.: «Наше основное отличие от конгрессистов состоит в том, что мы не готовы объединяться с кем угодно, мы не практикуем подобного «сводничества» общин, а политика умиротворения, проводимая Конгрессом, лишь

---

[393] В том числе речь идет о резервировании мест для госслужащих; например, довольно значительное число мусульман на основании этих поправок было принято на службу в полицию.

[394] Президентская речь главы Хинду Махасабхи (Великого собрания индусов) 1938 г., цитируется по: **Philips C. H.** The Evolution of India and Pakistan, 1858-1947. – London: Oxford University Press, 1962. – P. 362.

[395] **Шьяма Прасад Мукерджи** (1901-1953) – индусский националист, основал в 1951 г. партию Бхаратия джана сангх (БДС) после осознания невозможности вести активную политическую деятельность в «Хинду Махасабхе». Несмотря на идеологическую близость к РСС и использование ресурсов этой организации в политической деятельности, никогда не вступал в ее ряды.

увеличивает сопротивление, ставя тем самым под угрозу незыблемые права индусов»[396].

Неудивительно, что обладая таким идеологическим наследием, индусские националисты во внешней политики были враждебно настроены не только по отношению к Пакистану (постоянному внешнему врагу и сопернику), мусульманской общине Индии (врагу внутреннему), но и к мусульманским притязаниям в иных регионах, например, Палестине. Напротив, ИНК последовательно поддерживал палестинцев в их борьбе за независимость. Кроме того, индусские националисты – традиционные сторонники наращивания Индией военной мощи, а с середины 1960-х годов и освоения ядерной энергии («энергии Шакти»)[397]. Индусский национализм в лице организаций близких к Сангх Паривар достаточно последовательно проявлял политическую активность и в вопросах далеких от религиозно-общинной политики. Его представители в Парламенте Индии обычно высказывались за экономический протекционизм во внешней торговле и субсидирование потенциально перспективных отраслей отечественной промышленности, и в этом они отличались, например, от другой общинной парии – «Сватантра парти»[398] в 1950-60-х годах, а также от ряда близких по взглядам консервативных партий, выражающих интересы фермерства. Позднее индусские националисты стали все более последовательно отстаивать интересы бизнеса, частной собственности и ценности либеральной экономики, насколько эти интересы совпадали с интересами среднего класса, основы своей электоральной базы. В целом позиции проиндусски настроенных партий: «Джан Сангх», а позднее «Джаната», «Джаната парти» и БДП, как основной оппозиционной партии страны не часто совпадали с взглядами ИНК не только во внутренней, внешней, но и экономической политики. Экономическая либеральная реформа начатая ИНК парадоксальным образом стимулировала процессы ослабления влияния властных позиций самой партии[399]. Начало этим процессам положили усилившиеся тенденции к регионализации политики, усиление роли и влияния местных партий. Ускорение диффузии и перетекания власти от ИНК к регионам привели впервые в 1967 г. к утрате партией единолчной монополии на власть. В 1970-х гг. нарастание центробежных процессов в государстве в целом только ускорялось, а следствием неудачной попытки силового решения проблемы стало (введение И. Ганди чрезвычайного положения в 1975 г. – прим. автора) открыло дорогу к власти Джанате парти (1977 - 1980 гг.) и впервые - к отстранению ИНК на эти годы от политического лидерства.

Находясь у власти индусские националисты решительно высказывалась в пользу унитарного характера государства и заняли бескомпромиссную позицию по вопросу о культурной ассимиляции «нетрадиционных» для Индии религиозных общин. В языковой политике они последовательно отстаивали главенствующую роль языка хинди как единого государственного языка. Вероятно, именно эта

---

[396] Ibid., P. 369.

[397] См., например, **Madhok B.** Why JanaSangh? // Political Alternatives in India / Ramdas G. Bhatkal (ed.) – Bombay: Popular Prakashan, 1967. Jana Sangh. Jana Sangh Souvenir // Publication issued for the 15th annual session of the Bharatiya Jana Sangh. – 1969. – 25-27 April.

[398] **Сватантра парти** – *("Независимая партия")* – правая партия в Индии, существовавшая с 1959. В 1974 стала основой новой партии «Бхаратия лок дал», которая в 1977 слилась с рядом др. партий в «Джаната парти». С 1979 г. действовала как независимая партия, а в 1982 последняя раскололась на 2 группировки.

[399] Подробнее см. **Swamy A. R.** The Nation, the People and the Poor // Sandwich Tactics in Party Competition and Policy Formation, India, 1931-1996: Ph.D. diss. – Berkeley: University of California, 1996.

ригористичная позиция[400] долгое время затрудняла для политического крыла Сангх проникновение не только в урдуговорящие мусульманские области, но и на юг страны, жители которого говорят на языках дравидийской группы, которые не связаны с языками индо-арийской языковой семьи, хотя со временем и заимствовали множество слов из санскрита. Поэтому понятную обеспокоенность по поводу сохранения языковой идентичности и самобытности на протяжении практически всей истории независимой Индии высказали целый ряд южных штатов, не говорящих на хинди, а также некоторые другие, такие, например, как Западная Бенгалия[401].

Обвинения ИНК в «сводничестве» общин, проведении политики «умиротворения» наиболее часто встречающиеся упреки со стороны индусских правых партий особенно в периоды избирательных кампаний[402]. Какая политическая реальность кроится за этими обвинениями? В функции исполнительной власти, как основы практической политической деятельности ИНК входят усилия по поддержанию социального мира и согласия, крайне многотрудная роль арбитра в многочисленных межобщинных тяжбах, которыми насквозь пропитана вся индийская социально-политическая жизнь. Традиционно улаживать межобщинные разногласия в Индии, не допуская прямой конфронтации легко перерастающей в кровавые столкновения и погромы часто приходится под лозунгом «плохой мир лучше доброй ссоры», а попытки преодоления социальных диспаритетов путем предоставления определенных льгот и привилегий наименее защищенным вызывают новые социальные противоречия и разногласия.

В середине 1980-х годов А.Б. Ваджпаи (позднее премьер-министр Индии в 1996, 1999-2004 гг. – прим. автора) один из молодых лидеров парии «Джан Сангх» и активистов РСС тех лет, критиковал «губительность псевдосекуляризма»[403], а в 1990-х годах его друг и единомышленник Л.К. Адвани вводит понятие «подлинного» или «позитивного» секуляризма для обозначения позиций индусских националистов. С тех пор игра терминами затемняющими суть происходящих в стране секулярных дебатов и реальные позиции оппонентов в целом стала едва ли не главной отличительной чертой секулярной полемики в Индии. Вместе с тем, реальные позиции основных акторов в индийской политики по проблеме секуляризма на наш взгляд могли бы быть прояснены лишь в соответствии со своеобразным опросником, содержащим ответы по меньшей мере на три ключевых положения: 1) Включает ли Ваше понимание секуляризма положение о невмешательстве политических институтов и частных лиц обличенных властными прерогативами в сугубо религиозные споры, а равно и религиозных представлений и норм в политический процесс? 2) Оправдано ли с Вашей точки зрения уважительное и заинтересованное отношение к Другой (по сравнению с Вашей) этической точки зрения, религиозной системе взглядов и традиции, если она не посягает на Ваши убеждения и образ жизни? 3) Должна ли какая-либо из общин страны в целом, ее представители во власти или положения ее политической доктрины обладать какими-либо

---

[400] Позиция БДП по поводу аргументации своей языковой приверженности к хинди и санскриту см.: **Madhok B.** Indianisation. – Delhi: Hind Pocket Books, 1970. – P. 33-37.

[401] Jana Sangh. Jana Sangh Souvenir // Publication issued for the 15th annual session of the Bharatiya Jana Sangh. – 1969. – 25-27 April. – P. 75.

[402] Здесь уместно напомнить некоторые сходные высказывания А.Накви от 1998 г., см. §1.2. «Идеология хиндутвы на политической арене» данной главы.

[403] Jana Sangh. Jana Sangh Souvenir // Publication issued for the 15th annual session of the Bharatiya Jana Sangh. – 1989. – 25-27 April. – P. 75.

безусловными (т.е. неоспариваемыми в ходе демократического электорального процесса) преимущественными политическими правами?

Подобный опросник смог бы послужить стимулом к уяснению позиций политических акторов и к более продуктивным дебатам, устранению терминологической сумятицы, свойственной большинству публичных обсуждений проблем секуляризма, религиозной терпимости и межобщинного взаимодействия в Индии. Одной из первостепенных задач государства могла бы стать просветительская миссия населения, своеобразный экскурс по основным понятиям и истории секулярной мысли. Уяснение большинством населения страны простых истин о том, что защита секуляризма не несет угрозы их религиозному образу жизни, традиции и смыслам, но способствует их охранению, стало бы выжным козырем в руках светских индийских элит.

2.2 Организационное объединение индусов: Сангх Паривар.

До начала 1920-х годов существовала лишь одна организация индусов, выражавшая воинственные взгляды поборников религиозных и социально-политических преобразований нацеленных на возрождения индуизма[404], – «Арья Самадж» («Сообщество ариев»). Такое название было призвано отразить просветительский характер арийского периода (др.-инд. *árya-* благородный, просвещенный – прим. автора) в истории Индии. Движение «Арья Самадж» было создано в г. Бомбее (Мумбаи) еще в 1875 г. по инициативе Даянанды Сарасвати. Изначально оно стремилось к религиозно-реформистским целям: упрощению обрядности, искоренению института неприкасаемости и даже включению в культ индуизма христианских и мусульманских религиозных обрядов. В этот период «Арья Самадж» старалось объединить индусов скорее по территориальному принципу, нежели согласно их религиозным убеждениям (по конфессиональному принципу). Однако впоследствии, особенно после смерти Даянанды Сарасвати, антиколониальная направленность организации постепенно сменяется антимусульманской. Последователи Сарасвати из «Арья Самадж» склонны были видеть своих врагов и поработителей именно в мусульманской общине[405]. Придав индусскому национализму этнорелигиозную направленность и культивируя нетерпимость к иным религиозным общинам эта организация, - по мнению С. Саркара, во многом определила тип и лицо всего индусского этнонационализма[406]. Несмотря на изначально заданный религиозно-реформистский импульс к созданию организации и социально-преобразовательный характер движения «Арья Самадж», антимусульманская позиция его лидеров в дальнейшем способствовали сближению этой организации с проиндусски настроенными силами, что постепенно привело к возникновению единого индусского националистического фронта. Следствием этого объединения стало изменение характера организации, что привело к обострению межобщинного противостояния и социальной напряженности, росту числа и остроты конфликтов между индусами и мусульманами Индии.

---

[404] Если не принимать в расчет разрозненные террористические группы, время от времени выступавшие против британского господства.

[405] **Daniel G.** Organized Hinduisms: From Vedic Truth to Hindu Nation // Fundamentalisms Observed. – Chicago: Univ. of Chicago Press, 1991. – P. 34. Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / Под. ред. Дубянского А.М. – М.: Республика, 1996. – С. 62-63.

[406] **Sarkar S.** Modern India, 1885-1947. – India: Macmillan, 1983. – P. 39, 99, 127.

Один из важных аспектов разобщения между индусской и мусульманской общинами касался языка, а точнее шрифта, на котором следовало набирать текст официальных документов. Языки хинди[407] и урду имеют единую грамматику, но несколько различный лексический состав отличающийся на письме («деванагари» и «арабская» графика соответственно). Националистические поборники чистоты языка стремились также очистить хинди от арабизмов и фарсизмов, заменяя их искусственными словами, построенными на санскритских корнях. Они призывали отказаться от урду в официальной переписке и деловой практике, что, разумеется, встречало активное неприятие со стороны мусульман, веками (а точнее с XIII в.- прим. автора) говоривших и писавших на урду. Другим поводом для раздоров стал забой коров, практикуемый мусульманами (севера долины Ганга). В 1880-1890-х гг. «Общество защиты коров» *(Cow Protection Societies)* своим подстрекательством вызвало волну погромов мусульман в Пенджабе и «Объединенных провинциях» вдоль долины Ганга, в результате которых только в 1893 г. погибло 107 мусульман[408].

В итоге на рубеже XIX и XX вв. наметилась общая тенденция к объединению среди движений религиозного возрожденчества, чтобы дать ответ на вызов ИНК, который избрал все более отчетливо прослеживающийся секулярный и либеральный курс. Начиная приблизительно с 1907 г. на основе «Хинду сабхи», местных советов индусов стали формироваться ревайвалистские группы. В 1915 г. была фактически создана и вскоре ярко заявила о себе как о серьезной политической общеиндийской организации индусов, объединившая большинство таких групп (в том числе и политически активных членов «Арья Самадж»), – «Хинду Махасабха» [409]. Хотя формально она была основана несколько позже, в 1923 г. в священном для индусов г. Хардваре и незамедлительно стала проявлять себя в качестве реальной политической силы[410].

Несмотря на то, что первой индусов организационно собрала «Хинду Махасабха», а идейные основы хиндутвы разработал ее идеолог, а с 1937 г. и лидер В. Д. Саваркар[411], наиболее многочисленной и влиятельной организацией индусских националистов постепенно стала «Раштрия сваямсевак сангх»[412] (РСС). Она была создана маратхским брахманом, врачом по профессии и активистом «Хинду Махасабхи» Кешавом Балирамом Хедгеваром в 1925 г, который имел безусловный талант организатора и несомненный дар политического лидерства, но не обладал особым философским складом мышления. Главным идеологом хиндутвы стал преемник К. Б. Хедгевара на посту руководителя организации – М. С. Голвалкар, который и сформулировал основные принципы индусской национальной государственности, ставящие своей целью сплотить индусскую нацию. Это были

---

[407] Конституция Индии провозгласила общенациональным языком хинди в начертании «деванагари» согласно ст. 343, параграфа 1. Язык *урду* включен в т.н. «список 14 языков» (восьмое приложение к Конституции), эти языки особо выделены как «важнейшие». В целях единения нации хинди был определен как индийский язык, однако авторы Конституции стремились оказать помощь и региональным языкам.

[408] Там же. – С. 79.

[409] **Brown J.M.** Modern India: The Origins Of An Asian Democracy. – New Delhi, 1985. – P. 228.

[410] **Graham B. D.** Hindu Nationalism and Indian Politics. – Cambridge: Cambridge University Press, 1990. – P. 172.

[411] **Savarkar V.D.** Hindutva. – Poona City: Lokasangraha Printing Press, 1942.

[412] Низшее звено иерархической структуры организации составляют, готовые выполнить любой приказ своего *гуруджи* (вождя) *шакхи* (отряды), основная активность которых связана с культом физической силы. О причинах, побуждавших индусских националистов сосредоточить особое внимание на физическом состоянии и боевом духе своих адептов.

принципы базирующиеся на идеях не только культурной, религиозной, языковой но и расовой принадлежности индивида, которые нередко вызывали у исследователей прямые ассоциации с европейским фашизмом[413]. В идеологии РСС хиндутва приобрела новые черты националистической политической доктрины, где индусский этнорелигиозный национализм выступал в качестве прагматической основы для достижения сугубо политических целей и задач, а истолкование норм индуизма подстраивалось под политическую конъюнктуру. Например, в целях более широкой политической мобилизации РСС пошла на беспрецедентный для нее шаг – привлечение в свои ряды влиятельных представителей мусульманской общины и низших каст индуизма[414], что в свете всего вышесказанного подчеркивает неортодоксальность индусских националистов и их серьезные идеологические отличия от индусского традиционалистского политического лагеря.

После убийства М. К. Ганди, которое совершил Н. Годзе, член «Хинду Махасабхи» и человек близкий к руководству РСС, деятельность обеих организаций была приостановлена. С этого момента РСС формально отстранилась от политической деятельности, позиционируя себя в качестве «культурной организации» индусов, однако на практике остается одной из наиболее влиятельных политических сил в стране, занимая главенствующее положение в структуре организаций Сангх Паривар. Поскольку сама РСС не принимает участие в выборах, не выдвигает своих кандидатов, она оставляет такое право своему политическому крылу – партии БДП. Джффрелот обоснованно полагает, что «подлинное значение РСС заключено в ее всеохватной и неустанной агитационной работе, основанной на неукоснительно поддерживаемой дисциплине»[415]. В обоснование необходимости строгой дисциплины и самоконтроля лидерами Сангх выдвигается тезис, что именно из-за своей «покорности и мягкости» Индия попала в рабское и униженное положение, в которое ее поставили сначала мусульмане, а затем и европейцы[416].

Изначально тактика проиндусски настроенных политиков как из числа традиционалистов, так и националистов, касающаяся межпартийных отношений, была простой – проникнуть в ИНК и попытаться захватить его. Это привело к значительному усилению влияния правых в Конгрессе, в частности, при обсуждении такой важной проблемы, как «лояльность мусульман» и возможности создания национального государства индусов. Однако после гибели М.К. Ганди и запрета политической деятельности РСС вопрос об альянсе с индусскими националистами более не рассматривался в ИНК[417].

Неудачная попытка включиться в политический процесс через «захват» ИНК убедила индусских националистов в необходимости продолжить собственную борьбу за электорат и власть. Ш. П. Мукерджи[418], преемник В. Д. Саваркара на посту президента «Хинду Махасабха», покидает эту организацию, основывает свою

---

[413] **Jaffrelot C.** The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics. – New Delhi: Penguin Books, 1996. – Chap. 1. – P. 50-62.
[414] Ibid., – P. 521.
[415] **Graham B. D.** Hindu Nationalism and Indian Politics. – Cambridge: Cambridge University Press, 1990. – P. 334.
[416] **Jaffrelot C.** The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics. – New Delhi: Penguin Books, 1996. – Chap. 1. – P. 520.
[417] Ibid., – P. 9-12.
[418] **Ш.П. Мукерджи** (1901-1953) – националистический активист, входил в первый кабинет Дж. Неру. Вышел из него в знак протеста против подписания пакта между Индией и Пакистаном «О защите прав меньшинств» (1950). Согласно этому документу, стороны брали на себя обязательства защищать права беженцев, а также содействовать их возвращению к местам их прежнего проживания.

партию «Бхаратия джан сангх» (БДС), открытую для вступления мусульман, и начинает тесно сотрудничать с РСС. Этот шаг последовал после того, как «Хинду Махасабха» подтвердила, что по-прежнему не намерена бороться за голоса мусульман и ориентируется на широкие массы индусов. Поэтому РСС и «Хинду Махасабха» продолжали существовать сепаратно, при этом политическая роль последней постепенно снижалась. Партия БДС, предшественница нынешней БДП, была основана в 1951 г. в канун первых общегосударственных выборов. Партия повела активную пропагандисткую кампанию, нацеленную на завоевание электоральной поддержки среди мусульманского меньшинства, а также популяризацию хиндутвы в качестве «общеиндийского наследия санскритской культуры»[419]. Тем самым девиз «Хинду раштра» *(«Нация и государство индусов»)* меняется на «Бхаратия санскрити» *(«Индийская культура»)*[420]. Вместе с тем, секулярная по форме апелляция к санскритской культуре как общему наследию индийской цивилизации по сути также является формой социального разобщения и сегрегации. Поскольку в Индии актуально понимание санскритского наследия как доступного исключительно для *"двиджа"* – трех высших варн дважды рожденных: брахманов, кшатриев и вайшьев, что исключает из своего лона не только представителей иных религиозных общин, но и низкокастовых индусов варны шудр. Лозунг, под которым выступила БДС на первых выборах в 1952 г., звучал так: «Единая нация, целостное государство, общая культура», при том, что формально был поддержан и секулярный лозунг ИНК: «единство в многообразии» [421]. Внутреннее противоречие указанных девизов отражает положение, остающееся характерным для большинства современных индусских этнонационалистов, и служит своеобразным маркером разделяющим их ряды на сторонников политики «мягкой шафранизации» и радикальных индусских национал-шовинистов.

Исторически РСС изначально была достаточно тесно связана с БДС[422], поддерживая ее материальную базу и поставляя кадры для руководства партии. В этом заключен секрет быстрых успехов БДС на политической арене, но в этом же коренится и основная ее проблема, которая мешала партии проводить самостоятельную политику. С середины 1950-х годов БДС, как позднее и ее приемнице БДП, отводилась ключевая роль политического крыла в «семействе» организаций РСС – Сангх Паривар. Партии БДС была вменена в обязанность идеологическая пропаганда идей сплочения нации и усиления влияния индусского национализма на политической арене. Однако первые парийные лидеры – Ш. П. Мукерджи, М. Ч. Шарма и Махавир – не были членами РСС, политическую идеологию, которую они исповедовали, можно охарактеризовать, как своеобразный срединный путь между секуляризмом ИНК (по их мнению, *«слово-ширма, для потакания мусульманам»* – прим. автора) и хиндутвой *(«теократия чужда индусской дхарме»)* РСС. Экономическая программа БДС также не была четко очерчена и строилась в расчете на привлечение максимально широких групп поддержки. Например, основа ее аграрной стратегии – земельная реформа, но не подрывающая права землевладельцев. В программе делалась ставка на сильный

[419] Ibid., – P. 13-28.
[420] **Smith D.E.** India as a Secular State. – London and Bombay: Oxford University Press, 1963. – P. 470-471.
[421] См. подробнее, **Mookerjee S.P.** Why Bharatija Jana Sangh? The presidental assress at the Opening convenrion of Akhil Bharatiya Jana Sangh. – New Delhi, 1951. – P. 3-4, 11.
[422] Связь между БДС (впоследствии БДП) и РСС является, возможно, одним из наиболее интересных вопросов политической картины индийского национализма и заслуживает, безусловно, отдельного исследования.

государственный сектор в производстве, но при увеличении содействия малому бизнесу и т.п. Правых не смущало, что столь противоречивую программу невозможно реализовать на практике, поскольку в тот период о победе на общегосударственном уровне речь и не шла. Ставилась задача завоевать внимание электората и никого не оттолкнуть, ради чего стремились угодить всем. В этом смысле показательно программное заявление лидера БДС той поры Дина Даяла Упадхайи *(Deen Dayal Upadhyay)*: «Добиваться побед на выборах – это лишь искусство, и мы должны хорошо овладеть им»[423]. Результатом данного недальновидного поведения БДС стало ее сокрушительное поражение – всего 3,1 % голосов (три места в Парламенте).

Как уже говорилось, первое поколение лидеров БДС не состояли в РСС, а поэтому влияние Сангх на БДС в этот период казалось ограниченным, но в 1953 г. Мукерджи умирает[424]. После его кончины М. Ч. Шарма, сменивший Ш. П. Мукерджи на посту президента партии, возобновил попытки объединения с «Хинду Махасабхой». Однако исповедуемая «Махасабхой» идеология, определяемая как «Бхаратия раштра» (государство для всех индийцев), на деле подразумевавала главенствующую роль индусов как в самой партии, так и в государстве – «Хинду раштра» (государство индусов), которая оказалась неприемлема для БДС. В результате трудных переговоров удалось лишь добиться перехода ряда наиболее либеральных деятелей «Махасабхи» в БДС. Однако утрата влияния на деятельность БДС не входила в планы РСС, которая, используя все рычаги влияния, в первую очередь финансовое давление, отстраняет М.Ч. Шарма от лидерства в партии. В 1954 г. М. Ч. Шарма окончательно выходит из партии вместе с целой группой ее основателей, протестуя против вмешательства РСС во внутрипартийные дела. Их места заняли ставленники РСС, которая стремилась более жестко контролировать деятельность БДС, чем это было прежде. И хотя БДС продолжал иметь «независимого» президента, не принадлежащего к РСС (после Ш. П. Мукерджи им становится – Прем Догру – прим. автора), реальная власть в партии вскоре переходит к ее генеральному секретарю, члену РСС – Д. Д. Упадхайю. Экономическая программа БДС в этот период также претерпела изменения и переориентировалась на поддержку индийской деревни, электорально пыталась опереться на зажиточный деревенский средний класс. В 1968 г. Д. Д. Упадхайя погибает и власть в партии переходит к лидерам т.н. «второго поколения» – Атале Бихари Ваджпаи и Лал Кришне Адвани, активистам РСС[425]. Успехи партии на выборах в этот период довольно скромны – 5,9 % голосов (четыре места в Парламенте).

В 1960-е годы на политическую арену вступает еще одна партия индусского националистического направления – «Шив Сена» *(Армия Шиваджи)*, не принадлежавшая к «семейству» РСС, хотя действовавшая в том же идеологическом пространстве, что и РСС. В источниках, посвещенных изучению индусского национализма иногда можно встретить понятие, описывающее впервые возникшую в эти годы политическую реальность – индусский националистический фронт. Штат Махараштра, в котором возникла «Шив Сена» всегда оставался своеобразной

[423] Цитируется по: **Malavija H.D.** The Danger of Right Reaction. – New Delhi, 1965. – P. 28.

[424] Показательны обстоятельства его смерти. С.П. Мукерджи скончался в ходе поездки по штату Джамму и Кашмир, куда он уехал отстаивать права индусского меньшинства, стремящегося к отмене особого статуса Кашмира.

[425] О политических перипетиях в руководстве Джан Сангх см. **Graham B. D.** Hindu Nationalism and Indian Politics. – Cambridge: Cambridge University Press, 1990. – P. 120-144.

вотчиной РСС. В отличие от организаций Сангх Паривар, «Шив Сена» возникла и консолидировалась вокруг единого лидера – Бала Тхакре[426], яркого популиста и демагога, а ее электоральная активность, замешанная на антимусульманской риторике, направлялась на городские низы[427] и мигрантов. К 1980-м годам позиции БДП и «Шив Сены» по многим вопросам постепенно сближаются, его основной причиной стало социальное родство их электоральных полей, а также антимусульманская и, отчасти, антибуддийская[428] позиция обеих (гораздо более резко выраженная у «Шив Сены»). На протяжении 1993 г. партию «Шив Сену» неоднократно обвиняют в разжигании межобщинной розни, а ее лидера – даже в попытке сорвать матч по крикету между Индией и Пакистаном. БДП приходилось не раз извиняться за поведение столь неудобного и мало предсказуемого союзника. Следует сказать несколько слов о неоднозначном отношении РСС к обращенным из низших каст индуизма буддистам Махараштры. С одной стороны лидеры РСС приветствуют выбор ими религии индийской традиции – буддизма, а не “чуждого” ислама для обращения. За эту заслугу «Органайзер»[429] даже предлагал включить упоминание имени основателя общины необуддистов - Б. Р. Амбедкара в текст утренней молитвы (“прата смарана”) членов РСС. С другой стороны БДС, при поддержки РСС приходя к власти в Махараштре, исключала необуддистов как находящихся вне варнашрамы из программ поддержки т.н. «угнетенных» каст[430].

В январе 1977 г. БДС как самостоятельная партия прекратила свое существование и, слившись с другими политическими силами, вошла в коалицию «Джаната Парти» (ДП). Последовавшие политические события стали результатом серьезных преобразований, которые произошли еще в бытность БДС в 1960-1970 гг. Благодаря поддержке Сангх партия заметно укрепилась структурно (сформировалась сеть региональных ячеек) и финансово. Во внешней политике партия ориентировалась на определенные политические силы в США и осуждала активность Индии в рамках «Движения неприсоединения»[431]. Постепенно росли электоральные показатели партии, уже к 1968 г., когда ее возглавил А. Б. Ваджпаи, доля голосовавших за нее возросла до 10%, а количество мест в Парламенте – до 35.

Поворотным моментом в политической жизни Индии стало объявление кабинетом Индиры Ганди в 1975 г. чрезвычайного положения, в период действия которого к оппозиции широко применялись силовые методы, вплоть до полного отстранения неугодных от политической деятельности и ареста. В год своего

---

[426] **Бал Кешав Таккерай** *(Bal Thackeray)* (род. 1924) – проиндусский политик, основатель и популистской националистической партии «Шив Сена».

[427] **Katzenstein M.F.** Ethnicity and Equality: The Shiv Sena Party and Preferential Policies in Bombay. – Ithaca and London: Cornell University Press, 1979.

[428] С середины 1960-х в штате Махараштра существует значительная необуддийская община последователей Б. Р. Амбедкара (1891-1956), преимущественно выходцев из из касты махаров – одной из низших неприкасаемых каст индуизма. Упоминая об Бхирамо Рамджи Амбедкаре невозможно не напомнить читателю его о вкладе в создание секулярной основы индийской Конституции. Работая по личной просьбе Дж. Неру и М. К. Ганди над проектом Конституции – Б. Р. Амбедкар значительно перерабатывает ее в направлении секуляризации индусского права.

[429] Органайзер (см. рис. 1) - основной печатный орган РСС; См., Organizer, New Delhi, 08 June 1980.

[430] См., The Hindustan Times, 22 November 1977.

[431] **Движение неприсоединения** (англ. Non-Aligned Movement) — международная организация, объединяющая 119 государств мира на принципах неучастия в военных блоках. Официально оно было создано 25-ю государствами на Белградской конференции в сентябре 1961 года. Созданию «Движения неприсоединения» предшествовали Бандунгская конференция 1955 года и трехсторонние консультации Иосипа Броз Тито, Гамаля Абдель Насера и Джавахарлала Неру в 1956 году.

образования коалиция ДП после первых же для нее парламентских выборов (сразу же после отмены чрезвычайного положения в 1977 г.), оказавшихся весьма успешными (100 депутатских мандатов), партия сформировала правящую коалицию. Что послужило причиной такого внезапного успеха? В числе его важных факторов, помимо укрепления структур ДП и явных просчетов ИНК, то обстоятельство, что в период действия чрезвычайного положения ДП оказалась в стране единственной реальной оппозиционной силой. В этот период коалиция правых в лице ДП стала единственной реальной альтернативой крайне непопулярному в этот период ИНК, возглавляемого И. Ганди. Однако, придя к власти, партия вошла в полосу обострения внутренних противоречий и кризисов, вызванных всплеском разногласий между участниками правительственной коалиции. Взаимные попытки давления с обеих сторон внутри ДП, организационно связанных (Джан сангх) и не связаных с РСС, на своих партнеров дважды, в 1978 и 1980 гг., приводили к расколу коалиции (т.н. «проблема двойного членства» в ДП и РСС).

После развала «Джаната Парти», образованная в 1980 г. «Бхаратия джаната парти» (БДП) пыталась отмежеваться от РСС, заняв позицию нейтралитета между Конгрессом и индусским националистическим крылом. На первых порах партия даже декларировала идеологическую приверженность «гандистскому социализму», а программные документы содержали заявление о том, что она «не является преемницей старого Джан Сангх и более не должна более ассоциироваться с ним»[432]. Смена идеологии не помогла партии[433]. В 1984 г. она получила в Парламенте лишь два места, потерпев сокрушительное поражение от давнего соперника – ИНК, который возглавила Индира Ганди.

Успехи БДП, последовавшие в 1999-2004 гг., безусловно, были связаны с возвращением к идеологии хиндутвы, сменой политической программы на националистическую. Заметно активизировалось сотрудничество партии с РСС, использование ее ресурсов мобилизации, а также укрепление связей БДП с другими звеньями Сангх - ВХП и «Баджранг дал» сыгравшими главную роль в известных событиях вокруг разрушения мечети «Бабри Масджид» в 1992 г. Тогда в результате возникших беспорядков погибли тысячи верующих[434], а мечеть была уничтожена. Тем не менее, акция по разрушению мечети для ВХП и «Баджранг дал» под политическим патронатом БДП, как бы цинично это ни прозвучало, можно считать одной из наиболее успешных предвыборных кампаний индусских националистических сил. Наряду с этим, победу БДП обеспечили смена политической программы непопулярного «секулярного нейтралитета» на идеологему «шафранизации», представляющий собой «мягкий» вариант хиндутвы, своеобразный этнический национализм с ориентацией на ценности традиционной индусской культуры. Значительную роль в победе правых сыграли мобилизационные возможности РСС, а также политический талант и высокий личный авторитет А.Б. Ваджпаи, способствовавший партии в построении коалиций

[432] Такая позиция была изначально обречена на поражение. Бхаратия джаната парти не имела ни достаточных организационных возможностей, ни достаточного числа собственных кадров, а БДС опиралась преимущественно на кадры РСС. Политическая программа же практически повторяла программу ИНК.

[433] Подробнее об этом периоде в истории правых партий см., например: **Володин А.Г.** Индия: Становление институтов буржуазной демократии. – М.: Наука, 1989. – С. 153-158.

[434] За разрушением мечети последовали погромы, унесшие тысячи жизней как мусульман, так и индусов.

под антиконгрессистскими лозунгами[435]. Все эти факторы привели индусских правых к власти – сначала в лице лидера партии Атал Бихари Ваджпаи на пост премьер-министра (1996, 1999-2004 гг.), а затем и БДП – как партии возглавляющей коалицию парламентского большинства (2000-2004 гг.) в Парламенте страны.

2.3. Электоральная стратегия правых.

После получения Индией независимости хиндутва активно включилась в политическую жизнь. Оформившееся в современном виде к 1980-м годам политическое "крыло" РСС – Бхаратия джаната парти – неоднократно возглавляла правительства во многих штатах и трижды формировала правительство в центре. Несмотря на то, что на последних 14-х и 15-х (2004 и 2009 гг.) парламентских выборах БДП потерпела чувствительные поражения, эти факты отнюдь не говорят о "начале ее конца", но скорее позволяют сделать вывод об обострении конкуренции на правом фланге индийской политической жизни. Состояние общественного сознания населения Индии на сегодняшний день говорит о возрастающем интересе к мягким вариантам идеологии хиндутвы, а мобилизационные возможности и иные ресурсы Сангх Паривар остаются весьма значительными.

После запрета от 1947 г. на политическую деятельность Раштрии свайксевак сангх (РСС), создание собственной подконтрольной ей политической партии стало одной из главнейших задач организации. Сначала РСС сделала ставку на партию Бхаратию джан сангх (БДС), организованную в октябре 1951 г. На первых всеобщих выборах 1951 г. БДС получил 3.1% голосов и 3 места в Лок сабхе. В течение 1950-1960-х годов электоральная стратегия партии БДС была направлена в основном на привлечение консервативных проиндусски настроенных голосов избирателей с севера Индии, представителей высших каст (*раджпутов, каястха, бхумихаров* и др.). В погоне за электоратом БДС акцентировала свои призывы к земельной реформе и стала выдвигать кандидатами в выборные органы местных раджей и влиятельных брахманов (даже не из числа членов БДС). Партия пыталась всячески расширять использование языка хинди по всей стране и сократить влияние урду (языка большинства мусульман Индии). Партия регулярно протестовала против действия отдельного гражданского кодекса для мусульман[436]. Во внешней политике БДС следовала конфронтационным правительству ИНК курсом: всячески противилась любым попыткам налаживания отношений с Пакистаном и даже любым переговорам с ним по территориальной проблеме. Она заняла жесткую позицию по вопросу о применении военных мер для разрешения территориальных разногласий с Китаем после 1962 г. Такая линия БДС обеспечила РСС особую честь – участие в ежегодном параде по случаю Дня независимости. Общность взглядов указанных сил по внешнеполитическим проблемам привела к формированию своего рода очередного антиконгрессистского альянса, в котором БДС играла важную роль. Критика, звучавшая в адрес первого премьер-министра Индии со стороны правых партий была основана на убеждении оппозиции в том, что «Конгресс и лично Дж. Неру и министр обороны В. К. Кришна Менон[437] ответственны за то, что не смогли

[435] **Jaffrelot C.** The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics. – New Delhi: Penguin Books, 1996. – P. 230-241.
[436] См. подробнее: **Smith D.E.** India as a Secular State. – London and Bombay: Oxford University Press, 1963. – P. 471-477.
[437] **В.К. Кришна Менон** (1897-1974) – в 1957-1962 гг. министр обороны в правительства Дж. Неру.

защитить интересы индийцев из-за своей «романтической» убежденности в политической близости братских народов социалистического Китая и Индии»[438].

В конце 1960-х годов, в коалициях с региональными партиями, в хиндиговорящем поясе страны, (т.н.*"коровий пояс"* – прим. автора) БДС вступила в очередное острое политическое противостояние с ИНК, пытаясь отобрать у него голоса избирателей в регионе. В этот период БДС ведет наступление на ИНК по самому широкому кругу вопросов, в частности таких принципиальных положений: о неоправданной поддержки доминирующей роли государственной собственности на средства производства, чрезмерной концентрации власти в ИНК, а также идеологически значимого пункта – недостаточной роли хинди в качестве общенационального языка[439]. Позиция партии в этот период характеризуется своеобразным смешением популизма и прагматизма, при этом многие исследователи полагают, что фактически ее курс определялся отнюдь не ею самою. Все важные решения генеральный секретарь БДС Д. Д. Упадхайя согласовывал лично с М. С. Голвалкаром, руководителем РСС[440].

Самых больших успехов БДС добился на выборах 1967 г. (партия получила 9.3% голосов и провела в Лок сабху 35 депутатов). В результате оппозиционной коалиции, возглавляемой БДС, удалось прийти к власти в ряде штатов севера и удерживать ее некоторое время в период между выборами 1967 и 1969 гг., когда Конгресс потерял довольно много мест в законодательных собраниях по всей стране. Критика БДС была направлена на правительство Конгресса, которое «не справилось со стоящими перед страной задачами, погрязло в коррупции и неэффективности». Но в целом антиконгрессистская пропаганда БДС не достигает своих целей. В 1971 г. Конгресс одерживает ряд блестящих побед на выборах с новой программой по борьбе с бедностью, а в БДС вновь поднимается волна внутрипартийных конфликтов, в связи с чем влияние партии стало падать. Еще в 1967 г. из БДС был вынужден уйти про-американски настроенный консерватор, один из основных ее видных идеологов, ее *зональный секретарь* – Б. Мэдхок[441].

В период чрезвычайного положения, введенного Индирой Ганди в 1975 г., политическая деятельность БДС замерла. В рамках исследуемой темы особо показателен период 1977 – 1979 гг, когда чрезвычайное положение было отменено и были назначены выборы в Парламент. Накануне выборов Бхаратия джан сангх, Бхаратия лок дал, Конгресс (ОК) и Социалистическая партия образовали Джанату парти. Она удачно выступила на выборах и в 1977 г. даже сформировала первое неконгрессистское правительство во главе с Морарджи Десаи (1896 - 1995). Лидеры бывшего БДС получили в нем посты министров: Атал Бехари Ваджпаи - министра иностранных дел, а Лал Кришна Адвани - информации и радиовещания. Но

---

[438] **Anderson W.K. Damle S.D.** The Brotherhood in Saffron: The Rashtriya Swayamsevak Sangh and Hindu Revivalism. – New Delhi: Vistaar Publications, 1987. – P.172.

[439] См. подробнее, **Swamy A. R.** The Nation, the People and the Poor: Sandwich Tactics in Party Competition and Policy Formation, India, 1931-1996: Ph.D. diss. Berkeley: University of California, 1996. – P. 177-184.

[440] **Goyal D.R.** RSS. – New Delhi: Radha Krishna, 1979. – P. 192-194.

[441] Балрадж Мэдхок не только занимал один из наиболее видных постов в БДС, курировал северные штаты страны, где позиции партии исторически были особенно сильны, но и являлся ее главным идеологом. Его работа «Индуизация» явилась своеобразной осовремененной версией хиндутвы, приспособленной к политическим реалиям 1960-1970 гг. См. подробнее: **Madhok B.** Indianisation. – New Delhi: Shiksha Bharati Press, 1970. И исследование: **Anderson W.K. Damle S.D.** The Brotherhood in Saffron: The Rashtriya Swayamsevak Sangh and Hindu Revivalism. – New Delhi: Vistaar Publications, 1987. – P. 181-82, 186-87.

отношения внутри правящей партии складывались не лучшим образом. Руководство Джанаты парти, возглавляемое гандистом М. Десаи, не разделяло коммуналистские взгляды. С одной стороны, войдя в коалицию с бывшими конгрессистами – партией ОК, Социалистической партией (СП), фермерской группой и рядом других, индусские правые потеряли возможность выступать с идеологически близких себе позиций и в полной мере отстаивать идеи хиндутвы. С другой стороны, новые союзники Джан Сангх (ДС) были и сами предубеждены пред ДС и крайне осторожно настроены по отношению к новым партнерам по коалиции, за спиной которых стояла «всемогущая» РСС. Связь с этой организацией воспринималась среди большей части индийской политической элиты как нечто постыдное и одиозное. Исходя из вышесказанного, можно заключить, что подобная коалиция не могла стать достаточно прочной.

Однако на выборах 1980 г. основные оппозиционные партии объединяются и выступают единым фронтом под лозунгом «против авторитаризма Индиры Ганди и коммунализма Джан Сангх», но Джаната парти потерпела неудачу. Члены бывшего БДС под водительством Ваджпаи и Адвани в том же году вышли из Джанаты и сформировали Бхаратию джанату парти (Индийскую народную партию) - БДП. Ее руководство составили проверенные кадры РСС, а у руководства встали те же Лал Кришна Адвани и Атал Бехари Ваджпаи. В 1980-х годах партия БДП – преемница БДС – была вначале наименее успешной из трех партий, на которые распалась ДС после сокрушительного поражения на выборах. Другие две партии – «Джаната парти» и «Лок дал» – пытались конкурировать с Конгрессом на «левом» электоральном поле, где периодически добивались успехов на региональном уровне. В середине 1980-х годов им удавалось прийти к власти в штатах Карнатака и Харьяна, потеснив там Конгресс.[442] В то же время БДП, напротив, несмотря на значительное влияние в трех штатах (Мадхья-Прадеш, Раджастхан и Гуджарат), не смогла на выборах 1984 г. добиться общенациональной поддержки и, как уже отмечалось, получила в Лок Сабхе[443] всего лишь два мандата (из 542).

Однако в течение последующих пяти лет партией ИНК и индийским правительством под руководством Раджива Ганди был принят ряд решений, которые были восприняты секулярной частью индийского общества как уступки проиндусским силам, носящие очевидную антимусульманскую направленность. Эти решения стали данью общественным настроениям, возобладавшим на фоне роста популярности на политической арене риторики об общеиндийской значимости традиционных для индуизма ценностей, но они прямо противоречили духу секуляризма, который до этого Конгресс всегда пытался последовательно отстаивать. Такой политикой ИНК оттолкнул от себя либералов и секуляристов из числа как мусульман, так и индусов. Относящийся к этому периоду «прецедент Шах Бано», к которому мы уже обращались в первой главе исследования, отразил тенденцию к росту популярности хиндутвы среди части высших и широких средних каст и урбанизированных слоев индийского общества. С середины 1980-х с развитием либеральной экономической модели в Индии и численным ростом представителей крупного и среднего бизнеса многочисленные апелляции БДП к

[442] См., подробнее: **Swamy A. R.** The Nation, the People and the Poor: Sandwich Tactics in Party Competition and Policy Formation, India, 1931-1996: Ph.D. diss. Berkeley: University of California, 1996. – Chap. 6.

[443] Статистика, используемая в этом параграфе, была взята с сайта правительства Индии: http://www.eci.gov.in, и сверена с независимыми источниками: www.//indiadecides.com, http://www.indiavotes.com, http://www.electioncarnival.com.

традиции и самобытному культурному наследию индуизма получили в этой среде значительную поддержку и дали новый импульс к шафранизации всей политической жизни страны.

Многие аналитики рассматривают в качестве причин, приведших БДП к власти, решение правительства Нарасимха Рао, ставшего лидером ИНК после убийства Раджива Ганди, разрешить трансляцию по государственному телевидению религиозно окрашенных сериалов, представляющих индуистских богов по классическим сюжетам «Рамаяны» и «Махабхараты». Вероятно, это решение помогло создать «среди индусов по всей стране общее ощущение культурной самобытности и дать почувствовать современным избирателям связь с древней индусской традицией»[444]. Некритическое восприятие древних сюжетов «Рамаяны» и «Махабхараты» способно нанести ощутимый ущерб ценностям современного гражданского общества, светского и демократического государственного устройства Индии. Упомянутые выше тексты, содержащие «древнюю истину» и их экранизации, по крайней мере, требуют адекватной времени интерпретации и, очевидно, не подразумевают непосредственного транслирования системы ценностей арийских племен Бронзового века в политическую систему современного государства.

Однако, по-настоящему роковым можно назвать решение суда, принятое, вероятно, с одобрения правительства ИНК, об открытии для поклонения со стороны индусов спорного святилища в г. Айодхья. Решение могло быть продиктовано тактическими политическими соображениями, например, с целью умиротворения индусских политиков правого крыла, которые были возмущены продлением срока действия отдельного гражданского кодекса для мусульман. Но на деле тем самым был открыт ящик Пандоры и последствия этого решения продолжают будоражить Индию и сегодня. Напомним, что в 1949 г. решением суда легендарное место рождения Рамы и где в XVI в. по повелению могольского императора Бабура была воздвигнута мечеть его имени, – Бабри Масджид, было признано спорным, мечеть была закрыта и заколочена, а во избежание обострения межобщинной розни был также введен запрет на поклонение в святилище как для мусульман, так и для индусов. В 1988 г. БДП, руководимая в этот период Л.К. Адвани, потребовала восстановить индуистский храм на месте рождения Рамы. Возможно, телевизионные трансляции «Рамаяны» действительно «подогрели» проиндусские националистические настроения, этому также, несомненно, поспособствовала и поездка Л.К. Адвани «по святым местам», широко освещавшаяся общегосударственным телевидением, когда лидер БДП в одежде легендарного Рамы на автомобиле, убранным под колесницу, въезжал в древний город. В результате в 1989 г. решением правительства мечеть была вновь открыта, но было дано разрешение рядом построить индусский храм. Поэтому, заручившись поддержкой партии «Джаната дал», БДП временно умерила свою активность в борьбе по восстановлению храма.

Партия «Джаната дал» была сформирована из части распавшейся «Джаната парти» и объединилась с «Лок дал»[445] и отколовшейся от Конгресса фракцией во главе с В.П. Сингхом[446], бывшим министром финансов в кабинете Раджива Ганди. В

[444] Hindutva: the great nationalist ideology. По материалам официального сайта БДП (www.bjp.org): http://www.bjp.org/history/htvintro-mm-1.htm.

[445] Партия «*Лок дал*» пользуется неизменной поддержкой фермеров севера Индии.

[446] **Вишванатх Пратап Сингх** (род. 1931) – в молодости активист партии Конгресс в Аллахабаде (в период Неру), в бытность Индиры Ганди главой правительства занимал пост главного министра в Штате Уттар-Прадеш.

этот период остаток партии «Джаната» вступает в довольно разнородную коалицию, в которую входят помимо БДП, обе компартии – КПИ и КПИ(м) – и ряд региональных партий. Новый альянс был нацелен на противостояние Конгрессу на выборах 1989 г. под лозунгом борьбы с коррупцией в правительстве Р. Ганди, а также требовал списания с фермеров задолженностей государственным банкам. В результате выборов ИНК остался партией парламентского большинства – 197 мандатов, но этот результат оказался для него наихудшим с 1977 г., когда Конгресс потерпел свое первое серьезное поражение и лишился власти. Фракция «Джаната Дал» стала второй – 143 депутата, БДП получила 86 мест и обе компартии – 50 мест на двоих.

Удачный электоральный альянс помог БДП не меньше, чем успешно проведенная агитационная кампания «Рамджанмабхуми» вокруг восстановления храма Рамы и руководство партии осознало, что следует продолжать движение в этом же направлении, если БДП стремится к лидерству в Парламенте. В итоге своих успешных действий БДП в составе коалиции увеличила свое представительство в Лок сабхе с двух мест[447] в 1984 г. сразу до 86 мест в 1989 г. (правда, при далеко не столь впечатляющем росте доли голосов за нее саму – с 7,4 до 11,5 %). Показательно, что по штату Уттар-Прадеш, где находится г. Айодхья, результат голосования за БДП практически не изменился, в отличие от «Джанаты Дал» которая с 17,8% стал по представительству второй партией после Конгресса. Так же увеличилась доля голосов, поданных за «Джаната Дал» и по всей стране.

Поэтому после общенациональных выборов 1990 г. БДП, возможно, как никогда нуждалась в сотрудничестве со своим «младшими» партнерами – партией «Джаната Дал», и региональными партиями в каждом крупном штате, где она делила с кем-то власть (пожалуй, лишь за исключением хиндиговорящих штатов долины Ганга). В 1990 г. партия пришла к власти в двух крупнейших штатах страны – Уттар Прадеш, где расположен г. Айодхья, и Бихар. В Раджастане и Гуджарате БДП и «Джаната Дал» разделили голоса практически поровну и, согласно принятому ими решению, первая сформировала правительство в Раджастане, вторая – в Гуджарате. В Махараштре БДП стала наиболее значительной оппозиционной силой лишь благодаря своему союзу с «Шив Сеной». Только в Мадхья Прадеш, где БДП закрепилась раньше, а позиции «Джаната Дал» были слабы, первая утвердилась единолично. Анализ ситуации в названных восьми штатах, где БДП усилила свои позиции в 1989-1991 гг. показывает, что это во многом происходило благодаря голосам поданным за «Джаната Дал» и только в штатах Гуджарат и Махараштра БДП действительно расширила свою электоральную базу.

Этот факт стоит подчеркнуть, так как и сама БДП, и многие аналитики склонны слишком преувеличивать роль, которую сыграли национал-шовинисты из Вишва хинду паришад (ВХР) и «Баджранг Бал», а также кампания «Рамджанмабхуми»[448] в росте популярности партии. В тот конкретный период кампания не принесла особых политических дивидендов ее организаторам. Косвенно это подтверждает тот факт, что только на выборах 1991 г., после распада «Джаната Дал», доля избирателей, отдавших голоса за БДП, достигла 20%, и партия впервые получила власть в штатах Уттар Прадеш, Гуджарат и Раджастхан благодаря удачному стечению обстоятельств

[447] Столь низкий показатель, вероятно, был вызван, помимо неудачно проведенной предвыборной кампании, еще и общим политическим настроением в стране после убийства Индиры Ганди, повлекшим понятное усиление симпатий к Конгрессу и очередную волну недовольства коммуналистскими партиями.

[448] Так называлась кампания БДП и возглавляемая Л.К. Адвани за воссоздание храма Рамы на месте мечети Бабура в г. Айодхья (штат Уттар Прадеш).

и, во вторую очередь, умелой политике «сколачивания» коалиций и популярным пропагандистским акциям. Другим фактором, благоприятствовавшим успехам БДП, было недовольство региональных партий приниженной ролью в коалиции, возглавлявшейся ИНК. Пользуясь подавляющим парламентским преимуществом, Конгресс не был настроен в нужной мере прислушиваться к голосу регионов. Кроме того, против ИНК и, значит, в определенной степени на БДП «работало» мнение значительной части городского среднего класса, что Индия не имеет подобающего ей уважения на международном уровне и что причина этого кроется в недостаточной четкости проводившегося в конце 1990-х внешнеполитического курса.

Вместе с тем, стоит отметить позитивную сторону политики БДП, которая стала более отчетливо просматриваться в этот период. После 1989 г. БДП смогла занять видное место в политической жизни Индии, не только полагаясь на мобилизацию проиндусских сил Сангх Паривар, но и предлагая широкую программу позитивных социально-политических преобразований, учитывающую недовольство значительной части общества упущениями в социальной и – особенно – экономической политике Конгресса. Помимо целей дальнейшей либерализации экономики при сохранении комплекса охранительных мер по защите важнейших секторов собственной экономики, важное место заняли задачи ликвидации диспаритетов в обществе и исправления ошибок социальной политики ИНК. Одна из важнейших ошибок ИНК, по мнению Сангх, связана с «антисекулярной политикой» в отношении отсталых каст и племен. По мнению правых, эта политика, поддерживая наиболее депрессивные из них, создает гораздо больше проблем, нежели решает, нарушая при этом принцип секулярного межобщинного равновесия. Не существует однозначного ответа на вопрос о легитимности и обоснованности форм проводимой ИНК поддержки социально наименее защищенных слоев населения, поскольку она оставляла большой простор для коррупции. БДП сумела воспользоваться недовольством значительной части «приниженных слоев», и умело сыграла на противоречиях, возникших среди самой обездоленной части населения страны. К началу 1990-х гг. благодаря росту собственной популярности БДП получила некоторую долю независимости от РСС.

Переломным моментом в индийской политической жизни начала последнего десятилетия XX в. стал октябрь 1990 г., когда после декабрьских выборов 1989 г. партия «Джаната дал» сформировала правительство парламентского меньшинства во главе упоминавшимся ранее с В. П. Сингхом, заручившись поддержкой обеих компартий и БДП, не вошедших в кабинет. Но вскоре позиции самого В. П. Сингха ослабли из-за внутрикоалиционной конфронтации с Деви Лалом, лидером оппозиционной его правительству «фермерской» группы. Стремясь укрепить свое положение, В. П. Сингх единолично принимает решение ввести в действие программу позитивных реформ в отношении отсталых классов[449], которая была приостановлена Конгрессом в 1980 г.

Конституция Индии гарантирует поддержку низкостатусным социальным группам[450] – бывшим далитам (неприкасаемым), известным как «списочные касты»

[449] Другие отсталые классы (ДОК или *OBC - Other backward classes*) – представляют собой особую категорию граждан, преимущественно индусов из «несписочных» каст и племен, обладающих особыми правами при приеме на госслужбу и рядом других. Конституция Индии признает возможность наличия подобных динамических ДОК, и государство берет на себя обязательства по их социальной, экономической и образовательной поддержке, вводя термин «позитивная дискриминация».

[450] По Конституции, в Индии существовала система резервирования мест 1) в высших учебных заведениях, 2) в государственном аппарате и 3) выборных органах для двух групп населения:

(SC - Scheduled Castes). Подобные же гарантии распространяются и на «списочные племена» *(ST - Scheduled Tribes)*, которым предоставляются определенные льготы, в частности при ведении традиционного для них земледелия. В конце 1970-х годов по инициативе «Джаната парти» была создана «Комиссия Мандала», которая должна была определить перечень «других отсталых классов» (ДОК) и составить списки ДОК, нуждающихся в особой опеке со стороны государства. При его составлении должны были учитываться как социальные, так и экономические аспекты положения членов ДОК. В перечень не вошли многие преуспевающие хозяйства, чем их владельцы, естественно, были недовольны. С другой стороны, резервирование мест при оказании помощи ОК и ОП нередко становилось объектом экономических и политических манипуляций, что не могло не вызывать критики. Действие комиссии было приостановлено, когда в 1980 г. к власти вернулся Конгресс в связи с тем, что практика основанная на подобном документе непременно вызовет злоупотребление при ее проведении, массовое недовольство в обществе.

Поэтому приостановка Радживом Ганди работы Комиссии вызвало в стране в целом положительную реакцию. Почти через 10 лет заявление В. П. Сингха о возобновлении работы «Комиссии Мандала» вызвало в 1990 г. волну протестов. Проблема ДОК гораздо более сложна и противоречива, чем это может показаться на первый взгляд. За последние 20 лет все более заметна тенденция к усилению влияния в обществе низших страт. И в этом – объективная причина превращения вопроса о ДОК в одну из самых актуальных проблем индийской политической жизни. С другой стороны, несмотря на то, что система резервирования мест в государственном аппарате или сфере образования закреплена законодательно не выработано строгих критериев отбора кандидатов на в эту программу социальной поддержке. Предоставление социальных льгот осуществляется не независимыми организациями, а властями что открывает простор для коррупции, продажи голосов на выборах и иных политических махинаций. Периодически обсуждается даже распространение обязательной системы резервирования мест и на частный экономический сектор.

Система резервирования мест низким кастам довольно сложна, но ее реципиентов можно разделить на две категории. Первая включает «угнетенные классы» *(depressed classes* – термин, введенный еще колониальной администрацией). Она в основном включает далитов, варна шудр или бывших неприкасаемых (практика неприкасаемости запрещена по Конституции), как социально наименее защищенный слой индийской общественной иерархии, и против предоставления им поддержки почти никто не возражает. Вторая категория состоит из списка ДОК, которые также в той или иной степени оказались на обочине социальной жизни. На них не лежало клеймо «неприкасаемых», и сегрегация коснулась их в разной степени. Увеличение или изменение списка ДОК и вызывает наиболее жаркие споры и обвинения в коррумпированности деятелей, лоббирующих их интересы. Дело в том, что *кастовая иерархия крайне противоречива и представители ДОК нередко занимают весьма высокие посты в сферах экономики и политики. Их ангажирование нередко решает исход региональных и даже общенациональных выборов*, поэтому увеличение резервируемых мест

«списочных каст» (т.е. прежних неприкасаемых) и «списочных племен» Там же, в Конституции, записано (ст. 340), что государство примет меры для «устранения тяжелых условий труда и для улучшения условий жизни» т.н. «других отсталых классов (Other backward classes). Согласно докладу Мандала, ограничены были только все виды резервирования в совокупности – не более 50%.

вызывает споры. Тем не менее, ни одна из политических партий не осмеливается открыто выступить против практики резервирования мест для ДОК.

Когда «Комиссия Мандала» второго созыва в 1990 г. предложила увеличить число резервируемых мест ДОК, беспорядки вспыхнули в городах по всему северу Индии. (Действие списка ДОК на юге страны первоначально не подлежало пересмотру.) Списки ДОК включают до 54% населения страны, и реакция на их пересмотр крайне болезненна. Последний подсчет численности каст делался до этого в 1931 г., и с тех пор обновлялись данные лишь по далитам. Таким образом, достоверных статистических данных просто не существовало, и решение об отнесении той или иной касты к ДОК был и во многом остался вопросом политической конъюнктуры[451].

Политика резервирования указанных мест страдает от системного недостатка. Ее теоретическое обоснование базируется на принципах демократического гуманизма и доктрине социального государства, однако увеличение числа резервируемых мест само по себе не затрагивает реальных механизмов дискриминации и сегрегации в индийском обществе. Резервирование мест постепенно превратилось в инструмент политических сделок и удобное средство для манипулирования настроением избирателей[452].

В 1990 г. власти не решились провести в жизнь рекомендации второй «Комиссии Мандала». После этой неудачи БДП предприняла другой политический маневр с целью привлечения избирателей. Последовало заявление БДП о возвращении к программе «Рамджанмабхуми», Л.К. Адвани лично выступил с обращением к индусским националистам и возглавил марш в поддержку восстановления индуистского храма. Правительство штата Бихар, через который проходил марш и где у власти находилась близкая к БДП – «Джаната Дал», не только не оказало содействия Л.К. Адвани, но и арестовало его, и даже разрешило полиции стрелять в манифестантов при попытке возобновить акцию[453]. Вскоре это событие привело к расколу партии «Джаната Дал» и присоединению одной из ее фракций к Конгрессу. Поэтому в ходе выборов 1991 г. «Джаната Дал» набрала незначительное число голосов, а с подавляющим перевесом победила БДП, увеличившая свою долю до 20%, голосов, а число мест в Парламенте сразу до 120 (подробнее по каждой из страт в отдельности см. Таблицу 2).

---

[451] Первая «Комиссия Мандала» в 1955 г. отнесла к числу низших 2399 каст, в 1990-х годах комиссия насчитала лишь 3743 таких касты, *что невольно вызывает мысль о том, что за 35 лет число таких каст возросло.* Подробнее см. **Prakash Shri.** Reservation Policy for “Other Backward Classes” // Pannandiker V.A.P. The Politics of Backwardnes. – New Deli, 1977. – P. 48.

[452] Более подробный анализ политики государства в отношении ОК и ОП, а также оценка деятельности «Комиссии Мандала» см.: **Swamy A. R.** The Nation, the People and the Poor // Sandwich Tactics in Party Competition and Policy Formation, India, 1931-1996: Ph.D. diss. Berkeley: University of California, 1996. Политика выделения квот не всегда выстраивалась на объективных основаниях, включение в число списочных каст не редко становилось источником политических манипуляций. Подробнее см.: **Frankel F. Rao M.S.A.** Dominance and State Power in Modern India: Decline of a Social Order. – Delhi: Oxford University Press, 1990.

[453] Подробное рассмотрение этих событий можно найти, например: **Jaffrelot C.** The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics. – New Delhi: Penguin Books, 1996. – Chap. 12. – P. 144-176. Следует отметить, что Джефферлот выделяет особое значение кампании *«Рамджанмабхооми»* для роста популярности БДП.

Таблица 2. Динамика электоральной поддержки (в %%) основных партий профессиональными стратами Индии.[1]

Партии	Год выборов	Страты		
		Малый бизнес	Земледельцы	Другие
ИНК	1989	37	34	33
	1991	35	33	25
	1999	31	32	26
Джаната Дал	1989	17	28	23
	1991	11	17	17
	1999	10	11	12
БДП	1989	20	14	17
	1991	28	25	24
	1999	30	33	19

[1] Источник: **Biju M.R.** Parliamentary Democracy and Political change in India. – New Delhi: Kanishka publishers. – 1999. – P. 143.

Помимо кампании «Рамджанмабхуми» фактором, несомненно повлиявшим на успех БДП на выборах 1991 г., явилось и то обстоятельство, что многие избиратели из высших земледельческих каст, обычно голосовавшие за «Джаната Дал» из-за ее традиционно проаграрной ориентации, в этот раз поддержали БДП в связи с решением пересмотреть в их пользу список ДОК. К сожалению, большинство опросов рассматривают статистику голосования земледельческих каст раздельно, но несомненно, что все они, тем не менее, показали спад поддержки партии «Джаната Дал» среди «земледельцев» и ее заметный рост у БДП.

Данные экзит-полов после выборов 1999 г. подтвердили, что среди земледельческих каст влияние «Джаната» падает, тогда как влияние БДП усиливается. Они также показали, что брахманская преуспевающая верхушка поддерживает БДП в большей степени, чем преуспевающие земледельцы, и что, вообще, поддержка партии слабеет по мере снижения статуса и дохода избирателей. (См. Таблицу 3.)

БДП сумела заручиться серьезной поддержкой не только в штате Уттар Прадеш, но и в ряде других крупных штатов. Помимо всех обстоятельств, связанных с событиями декабря 1992 г., важным фактором упрочения властных позиций партии стало ее умелое лавирование между интересами высших и низких статусных групп, каст и классов.[454] Кроме того, БДП не безуспешно пыталась усилить свое влияние в тех штатах, где ее шансы на электоральное продвижение были прежде незначительны, и этим попыткам в определенной мере способствовал пересмотр границ некоторых избирательных округов[455].

[454] **Chandra K.** Post-Congress Politics in Uttar Pradesh: The Ethnification of the Party System and its Consequences // Ramashray R. Wallace P. Indian Politics and the 1998 Election: Regionalism, Hindutva and State Politics. – New Delhi: Sage Publications, 1999.

[455] **Stuligross D.P.** A Piece of Land to Call One's Own: Multicultural Federalism and Institutional Innovation in India: Ph.D. diss. – Berkeley: University of California, 2001. – P. 307-323.

Таблица 3. Степень электоральной поддержки БДП (в %%) в зависимости от статуса и уровня дохода избирателей, 1999 г.[1]

Статус	Уровень дохода				
	Очень высокий	Высокий	Средний	Ниже среднего	Очень низкий
Высшие касты	47	42	44	39	22
Высокие земледельческие касты	37	33	36	21	12
Высококастовые ДОК	23	27	19	20	14
Низко-кастовые ДОК	28	18	19	15	16
«Списочные» племена	53	44	22	17	11
«Списочные» касты	26	23	17	11	7

[1] Источник: CSDS post-election survey analysis in Yogendra Yadav, "The BJP's New Social Bloc," Frontline 16, issue 23 (6–19 November 1999), Based on a small sample size (http://www.flonnet.com/fl1623/16230310.htm).

Однако даже с учетом всех тактических ухищрений, БДП сохраняла электоральную поддержку на одном и том же уровне вплоть до 1992 г., когда выступление индусских националистов в г. Айодхья, спровоцировавшее разрушение мечети и массовые погромы, в которых гибли не только мусульмане, но и индусы, привели партию к поражениям на выборах в трех из четырех штатов, где они до этого находились у власти. В ходе общенациональных выборов 1996 г. БДП, хотя и уступила Конгрессу (соответственно 140 и 161 мандат), но прочно утвердила себя в качестве главной оппозиционной партии и влиятельной политической силой, за которой стоит более четверти населения Индии (25,8% активных избирателей). «Джаната Дал» вошла в коалицию, возглавляемую Конгрессом, но после распада два года спустя часть ее присоединяется к БДП.

Правительственное решение о начале серии ядерных испытаний и создании своего стратегического ядерного арсенала вызвало широкую поддержку и всплеск популярности Конгресса среди городского среднего класса (за который происходит основная борьба между ИНК и БДП – прим. автора), но все же на следующих региональных выборах Конгресс уступает власть коалиции, возглавляемой БДП еще в двух крупных штатах. Первая коалиция, составленная там БДП в 1991 г., не имела успеха, и Конгресс даже смог вернуть себе утраченное влияние, однако второй альянс с участием не только «Джаната Дал», но и целого ряда региональных партий, прежде поддерживавших Конгресс, вновь дал БДП преимущество над ИНК. Таким образом, доля в 20,3% голосов на выборах в 1996 г. практически идентична доле голосов, полученной БДП и в 1991 г., но создание коалиционной базы увеличило ее

поддержку до 25, 6% уже в 1998 г., что всего на 0,2% ниже подобного показателя Конгресса[456].

После 1998 г. БДП в составе возглавляемого им Национального демократического альянса (НДА) приходит к власти в штатах Махараштра[457], Мадхья Прадеш (несмотря на то, что конгрессистское правительство было там переизбрано), Раджастан, Карнатака, Ассам, Пенджаб, Бихар, Тамил Наду, а также в Дели и Манипуре. В штате Уттар Прадеш БДП проиграла выборы местной партии, но стала ее младшим партнером по коалиции после выборов в феврале 2002 г. В 1999 г. избиратели проголосовали за НДА, в котором БДП была крупнейшей составляющей и крупнейшей фракцией в Лок Сабхе. Однако, единолично (без союзников) БДП возглавляла власть лишь в штате Гуджарат, что на следующих выборах 2006 г. привело к ее поражению от регионального альянса, возглавляемого Конгрессом. Основной причиной поражения стала ответственность за беспорядки марта 2003 г., вызванные атакой на поезд, в котором из г. Айодхья возвращались активисты ВХП и «Баджранг Дал» после проведения очередной акции кампании «Рамджанмабхуми», которая легла исключительно на БДП[458]. Многими индийскими политологами события, приведшие к погромам мусульман и принадлежащих им предприятий в Гуджарате, рассматриваются как попытка индусских националистических сил удержать власть над «уходящим из рук» регионом[459]. Во всяком случае, несомненным является все более усиливающаяся тенденция к ужесточению методов политической борьбы и расширению сферы идеологической активности со стороны наиболее воинственно настроенной части Сангх Паривар (ВХП и «Баджранг Дал») в регионе.

В конце 2003 г. проходили региональные выборы в Мадхья-Прадеш, Раджастане, Чхаттисгархе и Дели. Воодушевленное успехом в трех первых штатах, руководство БДП назначило выборы в Лок Сабху на апрель/май 2004 г. — на полгода раньше срока. БДП надеялась упрочить свое лидерство благодаря высокому рейтингу А. Б. Ваджпаи и успехам правительства, достигнутым в сфере экономики. К общегосударственным выборам БДП выпустила и опубликовала 31 марта 2004 года документ, который до сих пор остается программным для этой партии. Его авторы задаются вопросом: почему Индия, обладая богатейшим культурным и духовным наследием, плодородной землей, трудолюбивым населением, долгие годы отставала в экономическом и политическом развитии? Ответ, по мнению лидеров БДП, кроется в неверной политике, долгие годы с момента обретения независимости практически единолично проводимой ИНК. Основные обвинения сводятся к угрожающему росту коррупции, «проводимой ИНК политики потакания меньшинствам», ослаблении институтов государства и

---

[456] Для получения детальной статистики по выборам использовался официальный сайт правительства Индии: www.eci.gov.in , где можно найти статистику начиная с 1967 г. Другой источник: **Rao N. Balakrishnan K.** Indian Elections: The Nineties. – New Delhi: Har-Anand Publications, 1999. – P. 43.

[457] Несколько позднее правительственная коалиция БДП и Шив Сены была заменена коалицией, составленной на базе ИНК и ее фракций.

[458] Оценивая причины поражения, А.Б. Ваджпаи специально подчеркнул тот урон, который события в Гуджарате нанесли облику партии. Вместе с тем он не согласился с мнением, что БДП проиграла, так как отказалась от радикальных лозунгов хиндутвы и заявил, что БДП еще вернется к планам воссоздания храма Рамы. Подробнее см. Индия сегодня. Справочно-аналитическое издание. – М.: Ариаварта-Пресс, 2005. – С. 218-219.

[459] Изначально беспорядки рассматривались аналитиками как стихийные, но позднее были приведены доказательства того, что они материально поддерживались правительством Гуджарата и лично главным министром – Н. Моди, санкционировались «семейством» РСС.

неспособности привлечь людей к участию в процессе развития. Далее провозглашается наступление «эпохи БДП» и намерение к 2020 г. достигнуть индийским государством под руководством этой партии статуса «Великой державы», одного из полноправных полюсов строящегося многополярного мира.

К основными социально-экономическим задачами, которые предстоит решить стране, руководство БДП относит[460]: 1) укрепление национальной безопасности; 2) дальнейшее расширение и углубление экономических реформ, обеспечение устойчивого двузначного темпа роста ВВП, полное искоренение нищеты и безработицы; смягчение социально-экономического неравенства между городскими и сельскими районами Индии; 3) удовлетворение базовых потребностей населения в области образования, здравоохранения, питания, санитарии, обеспечения чистой питьевой водой и социальным жильем; 4) создание предпосылок для второй «Зеленой революции», способной раскрыть огромный потенциал роста сельского хозяйства и агропромышленности Индии; 5) обеспечение широкой поддержки малого предпринимательства; 6) создание режима максимального благоприятствования для развития телекоммуникационных и IT предприятий, а также расширение старой инфраструктуры и строительство новых автомобильных и железных дорог, развитие воздушного транспорта, морских и речных портов; 7) максимально ускоренная разработка и внедрение инноваций (особенно в сфере высшего образования и здравоохранения); 8) формирование конкурентных преимуществ в обрабатывающей промышленности и сфере услуг; использование людских ресурсов для реализации огромного потенциала аутсорсинга в условиях глобализации.

К социально-политическим аспектам программы БДП следует отнести: 1) пересмотр практики государственного управления, широкая административная реформа, судебная реформа, реформа избирательной системы (основное ее содержание – децентрализация, т.е. передача функций и полномочий государства из центра на уровень городских и местных советов, т.н. *панчаяты*); 2) центральное место уделено обязательствам БДП по строительству Рам Мандир (Храма бога Рамы) в г. Айодхья и лишь «последующего урегулирования вопроса путем диалога», что должно ознаменовать «начало новой главы в индусско-мусульманских отношениях»; 3) особое место занимают планы государственного финансирования програм для подъема экономического и образовательного уровня меньшинств; отмечается необходимость энергично стремиться к идеалам социальной справедливости, расширения социльных прав и возможностей отсталых каст и племен; вместе с тем отмечается, что необходимо вести целенаправленную борьбу с явлениями массового перехода их представителей в иную веру; 4) среди приоритетов называется также борьба за права женщин, в том числе – более активное их вовлечение в политический процесс; при этом отмечается необходимость законодательного закрепления того правила, чтобы важные государственные посты и должности могли занимать только «природные» индийцы[461]; 5) интенсификация процессов построения мира и развития в штатах

[460] По материалам официального сайта партии БДП: http://bjp.org/Press/mar_3104a.htm/.

[461] Под «*природными*» индийцами здесь подразумеваются те граждане Индии, которые являются таковыми по факту своего рождения, т.е. происходящие от родителей индийцев. Одним из важных элементов предвыборной кампании БДП и ее союзников была дискредитация лидера ИНК С. Ганди — БДП заявляла о недопустимости прихода к власти в Индии иностранного (итальянского) политика. Однако, несколько абстрагируясь от реальной политической конъюнктуры, нельзя не заметить, что и здесь мы встречаем яркий пример использования примордиальных эмоций среди избирателей.

Джамму и Кашмир; 6) расширение функций и полномочий общественных организаций в рамках развития гражданского общества[462]; 7) гендерная политика, направленная на «стимулирование рождения и выживания девочек»; 8) Сохранение и распространение индийского культурного наследия; 9) стимулирование роста спортивных достижений для дальнейшего повышения статуса Индии в международных отношениях.

Избирательная кампания правящей партии со столь позитивной программой широких преобразований, включающих практически все сферы жизни общества и государства от экономических реформ и политики поддержки инноваций до программирования спортивных достижений в крикете и гольфе, на взгляд лидеров БДП, а также большинства индийских политологов должна была завершиться убедительной победой. Однако, несмотря на то что даже социологические опросы предсказывали победу НДА, ведомую и возглавляемую БДП, победу на выборах одержал ИНК со своими региональными союзниками. Особенно чувствительным было поражение НДА в Тамилнаде и Андхра-Прадеше — одних из наиболее развитых штатов страны. Даже в штате Гуджарат, вотчине правых, от которого в Парламент предыдущего созыва из 26 положенных ему мест в Лок Сабхе был избран 21 представитель БДП. На этот раз правым достались всего 14 мандатов, 12 "ушли" ИНК и их союзникам.

Вместе с тем БДП решила провести досрочные общегосударственные выборы в надежде на то, что ей удастся выиграть и получить прочное большинство в парламенте. Но НДА, имевший в нижней палате прежнего парламента более 300 мест, выиграл только 186 мест, в то время как возглавляемое ИНК объединение нескольких партий - 219. По мнению руководителей партии, козырями в предвыборной борьбе должны были стать происходившее ускорение экономического роста и некоторые меры правительства, направленные на мирное урегулирование отношений с Пакистаном. БДП также рассчитывала что за короткое время, которое оставалось после анонса досрочных выборов, ее основной политический соперник – партия Индийский Национальный Конгресс – не сможет подготовиться к участию в предвыборной гонке.

Национальный демократический альянс потерпел сокрушительное поражение. Вечером 13 мая Атал Бихари Ваджпаи, занимавший пост премьер-министра, подал в отставку. Причины поражения партии на выборах в апреле-мае 2004 г. оцениваются по-разному. Многие политологи отмечали, что программа, с которой БДП шла на выборы, была ориентирована и сумела тронуть сердца лишь верхушки индийского электората, Напротив, ИНК сумел достучаться до самой многочисленной политической аудитории, все еще находящейся у черты бедности, и у которой многие положения и приоритеты программы БДП вызвали непонимание и даже раздражение.

ВХП заявила о том, что БДП проиграла, поскольку ее лидеры «уделяли недостаточное внимание религиозным чувствам индусов». Вероятно, что дело все же не в недостатке внимания, а в том способе, которым оно уделялось долгое время. Стоит ли напоминать о предшествовавших выборам индусско-мусульманских погромах в Гуджарате, всколыхнувших страну в начале 2003 г.? Основные пункты «развернутой» программы БДП можно обозначить в виде следующих тезисов: 1) мы твердо убеждены в правильности решения Верховного суда, о том что «индусскость» и хиндутва являются синонимами наследия Индии и ее

[462] Несомненно, что в рамках этого пункта программы совершается попытка расширить политические полномочия и значения организаций «семейства РСС».

государственности в целом; 2) БДП полагает, что различия в вере не могут служить оправданием не включенности какой либо из общин в строительство единой нации; и поэтому мы отвергаем «теорию двух наций». 3) БДП подтверждает свою решимость воздвигнуть храм Рамы в Айодхья.

Во многих пунктах этой программы слышится явный диссонанс. С одной стороны, в ней открыто признается принцип гандистской секулярной формулы: «*сарва дхарма самабхав*», который отвергает идею индусского теократического государственного устройства страны, звучит призыв к открытию новой главы в общинной политике, к построению дружеских отношений с христианским, мусульманским и иными меньшинствами Индии. С другой стороны, в ней заметно преобладание жесткой риторики, когда те же вопросы встают в практической повестке дня: максимальное сокращение и отмена льгот для меньшинств; бескомпромиссная унификация гражданского кодекса; требование немедленного строительства храма Рамы в г. Айодхья и лишь затем, возможно, переговоры об улаживании конфликта с «несогласными»; ригористичный тезис о том, что «хиндутва» – всеиндийская идеологическая платформа.

Тем не менее, со 138 местами БДП остается ведущей оппозиционной партией. Более того, в дальнейшем БДП одержала ряд очень важных побед на региональном уровне (в частности, в Бихаре). БДП в настоящее время находится у власти в Гуджарате, Раджастхане, Мадхья-Прадеше, Бихаре в коалиции с «Джаната Дал» (объединенной), Чхаттисгархе, Карнатаке в коалиции с «Джаната Дал» (светской), а также в Джаркханде, Ориссе и Нагаленде — в коалициях с другими союзниками. Лидером НДА остается А.Б. Ваджпаи, несмотря на постепенный его отход от дел. Л.К. Адвани является лидером оппозиции в Лок Сабхе. Президентом БДП в настоящее время является Раджнат Сингх, сменивший 30 декабря 2005 г. Венкайя Найду. После поражения на выборах лидер РСС К.С. Сударшан заявил, что А.Б.Ваджпаи (82 год) и Л.К.Адвани (79 лет) пора уступить место более молодым лидерам (поддерживаемым РСС)[463]. В мае 2005 г. вице-президент БДП Муктар Аббас Накви утверждал, что внутри партии существует преемственность и тесная связь между лидерами первого и второго поколений, а партийная молодежь воспитана Ваджпаи и Адвани и готова к лидерству. Поэтому в предвыборную кампанию 2009 г. партия, по утверждению Накви, пойдет под руководством лидера второго поколения[464]. Однако через несколько дней бывший премьер-министр Ваджпаи, выступая в Лакхнау, в своем избирательном округе, заявил, что БДП на следующих парламентских выборах возглавит Лал Кришна Адвани[465]. Такие противоречивые заявления свидетельствуют об идущей в партии борьбе за власть. С одной стороны, это молодежь, некоторых представителей которой поддерживает РСС, традиционно имеющая большое влияние в партии. С другой стороны, это нынешние лидеры – А.Б. Ваджпаи, Л.К.Адвани, с другой - их воспитанники из числа лидеров РСС поколения сорокалетних.

ИТОГИ.

Индусский национализм как доктрина взывал и взывает в первую очередь к чувству этнонациональной гордости индусов, а не к их религиозному сознанию как таковому. Однако поликонфессиональные и историко-культурные особенности

[463] Vajpayee, Advani should make way for new leaders: Sudarshan. // Press Trust of India, April 10, 2005.
[464] BJP to fight next poll under second-rungleader: Naqvi. // The Tribune, May 1, 2005.
[465] Advani will lead BJP in next general election: Vajpayee. // Press Trust of India, June 04, 2003.

Индии сделали возможным демонизацию в их глазах образа «Другого», найденного по принципу инаковости именно религиозной принадлежности, и наделение этого образа чертами врага. Им оказалось в первую очередь мусульманское меньшинство страны. Доктрина хиндутвы складывалась в исторических условиях, сопряженных с разделом субконтинента на Индию и Пакистан, и отголоски данного процесса, полного драматических событий, до сих пор во многом определяют ее направленность.

Так, например, акцент на дисциплину и поддержание боевого духа, столь характерный для РСС, обусловлен теми положениями хиндутвы, в которых индусы прошлых времен критикуются за мягкотелость и неспособность отстоять свою Родину перед лицом интервентов. Однако неправильным было бы рассматривать хиндутву как некую единую идеологию индусских правых сил. Например, политическое крыло Сангх Паривар – партия БДП не имеет жесткой идеологической доктрины, опираясь с одной стороны на идеалы философии Д.Д. Упадхайя т.н. *интегрального гуманизма,* а с другой – заимствуя и перенимая многие элементы идеологии индуизации (хиндутвы). Вместе с тем, и в самой хиндутве накопилось множество противоречивых черт и иделогем. С одной стороны, в последние два десятилетия численный рост среднего класса, основы электоральной базы БДП, изменение его стиля жизни, связанные с глобализацией и развитием информационного общества, заставляют идеологию хиндутвы динамично адаптироваться в соответствии его запросами. С другой стороны, реальная политика сторонников хиндутвы, особенно в периоды их нахождения у власти, вступает подчас в конфронтацию с деятельностью индусских традиционалистов, т.е. потенциальных союзников, идеологическая близость которых не вызывает сомнения. Организации семейства РСС, как бы сплоченны и мобильны они ни были, до недавнего времени пользовались весьма ограниченной поддержкой лишь со стороны части брахманской элиты и маргинальных городских слоев, что, безусловно, до сих пор влияет на проводимую ими политику.

В последние годы хиндутва обрела более широкую популярность, что отчасти стало следствием усиления общей тенденции к «шафранизации» среди средних, обуржуазившихся слоев индусского общества. При этом большинство из них отнюдь не исповедуют индусский шовинизм, а скорее ориентируются на традиционные ценности индийской культуры, и ратуют за ее самобытность. Партия БДП использует составляющие идеологии хиндутвы в конфигурациях, способных обеспечить ей электоральную поддержку среди максимально широких масс населения, однако ее последние успехи на выборах в не меньшей степени связаны с умением создавать коалиции и находить союзников среди региональных элит. Идеи хиндутвы ныне находят понимание не только среди партий правого политического спектра. В политике, проводимой ИНК в последнее десятилетие, также пролеживаются определенные мотивы индуизации. Электорат, традиционно голосующий за Конгресс, включая низы среднего класса, с конца 1980-х годов испытывает сильное влияние идей мягкой «шафранизации», и ИНК не может этого игнорировать.

Вместе с тем, не стоит исключать и более жесткого сценария эволюции хиндутвы, ее радикализации, поскольку предпосылки к такому ее развитию заложены в самой идеологии. Особые опасения вызывает деятельность двух организаций «семейства» РСС – «Вишва хинду паришад» (ВХП ~ Всемирный совет индусов) и ее боевого крыла «Баджранг Дал» (Отряд сильных). В последние годы ВХП стремится объединить организации всех направлений индусского национализма внутри страны, а также открывает свои филиалы использующие

популярность индуизма (йога, практики медитации, аюрведа) за рубежом, но преследуя этим вполне прагматичные цели. Такая экспансия приносит свои плоды, бюджет ВХП, помимо прямых ассигнований от РСС, складывается из пожертвований как индийских эмигрантов, преимущественно тех из них, кто проживает в США, так и граждан западных государств вовлеченных в деятельность Сангх. На этом поприще ВХП не скрывает своих амбиций, она хотела бы выступать от лица «интегрального индуизма», замкнув на себя и все потоки финансовой помощи. Однако попытки такого объединения пока малоуспешны. В отсутствие единой централизованной организации в индуизме ВХП приходится убеждать лидеров каждой из сект и ашрамов присоединиться, на что те идут с огромным трудом, поскольку содержание деятельности ВХП, как правило, не согласуется с их духовными задачами. Помимо того, влиятельным духовным деятелям, естественно, не хочется терять свою автономию[466]. Несмотря на это, Всемирный совет индусов является одной из наиболее влиятельных индусских организаций и имеет свое представительство более чем в двух десятках стран[467].

Попытки ВХП и «Баджранг Дал» объединить индусов организационно оказались безуспешными, тогда названные ассоциации изменили стратегию и стали все больше склоняться к тактике разжигания ненависти к мусульманам, прибегая к репрессиям и погромам. Наиболее значительный резонанс получили межобщинные столкновения, которые имели место в штате Гуджарат в марте 2002 г. Одной из задач погромов стало стремление радикальных индусских националистов сплотить индусов в противостоянии мусульманской общине и возглавить это движение. Отношение, публично высказываемое БДП по поводу таких акций всегда было скорее негативным. Однако необходимо принимать в расчет, с одной стороны, финансовую и организационную зависимость БДП от РСС, и отсутствие у первой из них реальных рычагов влияния на вторую, в том числе и потому, что аппарат руководства БДП до сих пор в большой степени сформирован из кадров РСС. Отношения между БДП и РСС, особенно в периоды проведения избирательных кампаний, весьма сложны, и программа, с которой БДП идет на очередные выборы, несомненно, стоновится главным предметом политического торга. Это не в последнюю очередь объясняется тем, что БДП заинтересована в более широкой электоральной поддержке, чем та, которую может обеспечить платформа РСС, но при этом стремится максимально задействовать мобилизационный ресурс Сангх Паривар.

ПЕРСПЕКТИВЫ.

Итоги, к которым пришли индийские национал-радикалы, находившиеся во власти до 2004 г и затем потерявшие власть на два полных избирательных цикла не внушают особого оптимизма. Смена поколений у руля БДП также не привела к существенному росту популярности партии. ИНК и ряд левых партий небезосновательно обвиняли БДП в снижении темпов развития экономики (до 4%) и падении уровня занятости в стране в период их нахождения у власти. Помимо активного распространения религиозно-общинной идеологии и практики в эти годы, они последовательно поддерживали интересы корпораций, крупного и среднего

[466] **Jaffrelot C.** The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics. – New Delhi: Penguin Books, 1996. – Chap. 1. – P. 196-202.

[467] О деятельности ВХП за пределами Индии см., например, http://www.vhp.org/englishsite/a-origin_growth/whyvhp.htm.

бизнеса, спекулянтов фондового рынка, но игнорировали интересы беднейшего большинства индусов, и в особенности – мусульманской общины Индии. Все вышеизложенное свидетельствует прежде всего о политике двойных стандартов, используемой РСС и БДП в отношении мусульманского меньшинства. Может сложиться впечатление, что по существу политика коммунализма не претерпела изменений со времени основания РСС, однако это не так. Нельзя не отметить изменение электоральной аудитории, к которой обращается БДП; она серьезно расширилась, «снизу» вобрав в себя маргинальные слои новых «образованцев» из средних и даже низших каст, разорившихся крестьян, наводняющих крупные города, а «сверху» определенную часть брахманской элиты, имеющей претензии к политике ИНК по самым разным вопросам внешней и внутренней политики. Эти обеспокоенности главным образом касаются заметного ослабления их общего влияния в стране в связи с усилившимся значением средних каст, а также, например, экономическим и политическим усилением соседнего Китая. В итоге БДП не смогла надолго закрепиться у власти: всеобщие выборы, прошедшие в июне 2004 г., закончились триумфом коалиции во главе с ИНК. Многие аналитики заговорили о наступлении эпохи индийской политической зрелости. ИНК представляет себя как партию, защищающую наследие секуляризма Дж. Неру от элементов индо-фундаментализма и этнонационализма исповедуемого БДП.

Глубинная проблема межобщинных отношений и связанное с ним противостояние секуляризма и коммунализма состоит в столкновении современных модернизационных процессов с традициями индийской цивилизации. Не секрет, что среди причин, породивших явление коммунализма в его современном виде, часто называют вестернизацию индусской и мусульманской элит Индии периода борьбы за независимость. Большая часть индийской интеллектуальной элиты придерживается точки зрения, что процесс модернизации (т.е. индустриализация, введение западной системы образования и т.п.) сам по себе приводит к подрыву традиционного образа жизни, порождает чувство отчужденности от ускоряющихся социальных изменений. На самом же деле, в противоположность этому широко распространенному мнению, модернизация сама по себе не ведет к ослаблению чувства общинной идентичности, особенно в тех случаях, когда культурные особенности, религия, язык, социальные обычаи и все историческое прошлое способствуют укреплению этого чувства. Сталкиваясь с угрозой их традиционному образу жизни, люди как на индивидуальном, так и на уровне общины, стремятся подчеркнуть свою обособленность, свой уклад жизни и его особые характерологические черты[468].

На сегодняшний день уже невозможно согласиться со справедливым еще недавно утверждением, что социальную базу и массовую поддержку коммуналистам обеспечивают преимущественно лишь маргинальные слои индийского общества, люди, не нашедшие себя в быстро меняющемся и все более динамичном мире. Даже наиболее успешные представители делового мира, успешно адаптировавшиеся к условиям модернизации, зачастую испытывают дискомфорт, связанный с очевидным разрушением «старины», вековых традиций и уклада жизни. Внутреннее несогласие с происходящими изменениями вкупе с чувством вины и ответственности за них толкают значительную часть «новых» индийцев в ряды комуналистских партий и организаций.

[468] **Jain G.** Danger Signals // Seminar. – 1970. – Vol. 125. – P. 23.

На фоне совершающейся антропологической революции, при всех успехах в области новейших технологий, бурном развитии внедряющих и разрабатывающих их компаний и т. п., Индия в своих глубинах остается во многих отношениях страной мифомышления, архаики, страной, лишь отчасти успевшей принять западную парадигму развития. Учитывая сохранение архаичного типа сознания у широких масс населения, надо полагать, что процессы модернизации и секуляризации могут затянуться на долгие годы. Степень их болезненности во многом зависит от успешности светского проекта, осуществляемого на индийской почве. Коммуналистская вражда уже набрала такую силу, что решение непреложной для Индии задачи налаживания внутренних диалогов пока еще представляется затруднительным. Маловероятно также, что возвращение ИНК к власти и/или даже разделение властных полномочий согласно общинной принадлежности[469], способно в корне изменить ситуацию. Однако скорее всего такое перераспределение – шаг в верном направлении. И обещания премьер-министра М. Сингха, данные сразу после вступления в должность[470], разрядить напряженность, "обострившуюся при прежнем индусском националистическом правительстве", и "укрепить гармонию" между религиозными общинами страны, хотя пока и остаются лишь декларацией о намерениях, а не целенаправленно проводимой программой внутренней политики, – все же способны внушить умеренный оптимизм.

Определенный оптимизм порождается также уникальной способностью индийской цивилизационной модели абсорбировать любые культурно-религиозные типы сознания, которые на протяжении тысячелетий умели взаимообогащаясь прекрасно дополнять друг друга. Однако подобные процессы не могут протекать быстро и инспирироваться сверху. Задача всех ветвей власти в этом случае сводится к элементарным функциям контроля за исполнением действующего законодательства: пресечению случаев разжигания межобщинной вражды, недопущению дискриминации по кастовому или религиозному принципам. Так или иначе, Индия – страна великих духовных, интеллектуальных и правовых традиций, страна великих традиций приспособления к меняющимся условиям экономической, социальной и культурной жизни. Хочется надеяться, что традиционное смысловое богатство и гибкость Индийской цивилизации помогут смягчить и нынешние антагонизмы между «шафрановым» и «зеленым» секторами политической карты, векторами политического развития страны.

[469] В начале 2007 г. президентом Индии являлся мусульманин Авуль Пакир Джайнулабдин Абдул Калам, главой наиболее крупной фракции (ИНК) парламента – перешедшая в индуизм католичка Соня Ганди; пост премьер-министра занимал сикх Монмохан Сингх.

[470] См. **Плешаков Ю.** Традиции гандизма продолжит сикх: Новый премьер-министр обещает разрядить напряженность между религиозными общинами // Независимая газета. – 2004. – 26 мая.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Анализ коллизии светского государственного устройства и религиозного радикализма в современной Индии позволяет выявить и определить специфику таких феноменов, как секуляризм, фундаментализм и толерантность на Востоке. Однако проблематика не замыкается исключительно Востоком, но имеет прямое отношение, как к своим Западным истокам, так и к политическим судьбам России.

Несмотря на то, что индийский страноведческий материал весьма специфичен и изучение его обладает безусловной самостоятельной ценностью, опыт Индии в решении обозначенной в заглавии проблемы и усвоение уроков из ошибок индийских политических элит на этом пути имеет важнейшее значение для судеб всего мирового сообщества. Интенсивная работа с индийскими материалами позволяет сделать в заключение ряд замечаний и коротко остановиться на тех итогах работы, которые представляется важным выделить особо.

Секуляризм и сопутствующая ему веротерпимость/толерантность, с одной стороны, фундаментализм с его религиозной непримиримостью (или даже фанатизмом) – с другой, и связанные с ними общественно-политические установки и действия в условиях современной Индии являют собой сложную и во многом противоречивую картину. Они отражают скорее прагматические аспекты политической борьбы, нежели продуманную теорию и следование ей. Позиции ИНК и Бхаратия джаната парти (БДП) на политической арене испытывают все большее давление со стороны сторонников «шафранизации». Светские, секулярные настроения господствовали среди брахманской элиты в период борьбы за независимость. С приходом к власти новой политической элиты из средних и даже низших каст идея индуизации в более или менее жесткой форме (соответственно в БДП и в ИНК) постепенно становится преобладающей в политическом поле Индии.

Анализ процессов секуляризации с точки зрения теории нации, выявление неявных установок в идеологическом противоборстве модернистов и примордиалистов способны дать новое, более полное видение картины политических реалий современной Индии. Несомненно, что установки сторонников хиндутвы, усматривающих в национализме исконный, данный Богом порядок, вступают в противоречие с модернистской идеей «строительства нации», на каком бы принципе (территориальном, языковом, этническом или религиозном) она не зиждилась. Одно осознание этого факта кажется нам весьма продуктивным в плане развития политического диалога, поскольку ощущение того, что стороны порой не слышат друг друга, не оставляет многих аналитиков межобщинного противостояния в Индии.

РСС, несомненно, играет до сих пор определяющую роль в противодействии светским конституционным основам Индии. В последнее время эта организация, как и родственные структуры «Сагнх паривар» – партия Джаната, а затем БДП, – отходят от жесткой антимусульманской риторики и претерпевают формальную демократизацию. Однако несмотря на это, все они по-прежнему исповедуют идеологию хиндутвы, что особенно явно просматривается в периоды избирательных

кампаний. Само существование и, тем более, несомненные успехи этой организации дают основания усомниться в успешности секулярного проекта в Индии, по крайней мере, при сохранении тех тенденций развития, которые преобладают в последние годы.

Несмотря на то, что существует немалый массив сугубо страноведческих, исторических или социологических разработок проблемы индусского, мусульманского коммунализма, тема политической коллизии светского государственного устройства в поликонфессиональной и полиэтнничной Индии вплоть до самого последнего времени не стала в достаточной степени предметом специального политологического осмысления. Необходимость такого анализа, в какой-то мере, была призвана восполнить эта книга.

Религиозный радикализм в его *фундаменталистском* варианте – явление крайне сложное и противоречивое. Исторически фундаментализм можно рассматривать, с одной стороны, как феномен внезапно (по меркам «Большой истории») возникший в начале XIX в., как консервативную реакцию в кругу приверженцев крайне «левых» версий американского протестантизма, прежде всего среди пресвитериан, баптистов и методистов. С другой стороны, если попытаться разобраться в сути самой попытки радикализации – религиозном обновлении путем возвращения к истокам, то внутри интенций, заложенных в фундаментализме как в способе «обновления мира» можно проследить и древнейшие мифо-магические корни. Религиозный радикализм как феномен последней трети XX в. в массовом сознании прочно ассоциирован с исламским фундаментализмом. Это, безусловно, имеет под собой ряд оснований. По крайней мере движение, вдохновленное харизматическим лидерством Хомейни и ведомое иранскими муллами, было наиболее эффективным из всех движений фундаменталистского толка в исламе (если не в достижении конечных целей, то в мобилизации поддержки), но далеко не единственным. Практически в каждой исламской стране и среди мусульманских меньшинств по всему миру существуют мощные и «пассионарные» движения за возрождение ислама.

Ситуация в Индии не является здесь исключением, однако если фундаменталистские тенденции внутри ислама приковывают к себе внимание мировой общественности и тщательно изучаются в академической среде, то возрожденческие тенденции индуизма, а особенно его этнонациональная составляющая, примордиальная основа все еще остаются изучены в значительно меньшей степени. Проблема коллизии просветительского наследия и современного «электронного» фундаментализма в формах религиозного возрожденчества в сегодняшнем мире касается по существу всех регионов, народов и вер. Помимо структурного анализа неявных предпосылок межобщинной вражды и анализа реальной секулярнй демократии современной Индии, на суд научного сообщества был вынесен тезис о сущностном противоречии секулярных концепций «строительства нации» по территориальному принципу и примордиальных мотивов националистической идеологии хиндутвы. Как мне представляется, разбор основ, базовых парадигм этих концепций способен отчасти объяснить все возрастающую сложность внутреннего диалога между ними, приводящую к вспышкам насилия и межобщинной агрессии.

Перед современной мировой политической культурой стоит острая проблема столкновения зачастую слабо осознаваемых примордиальных установок широких политизированных масс населения, и необходимостью сохранения стабильности гражданского общества, приматом ценности современных многонациональных

государств. Для граждан этих государств с особой остротой встает вопрос отстаивания собственной религиозной, этнической и языковой идентичности человека и его лояльности как гражданина, его включенностью в современные институты гражданского общества. Таким образом, коллизия религиозного радикализма и секулярного демократического государства ставит задачи не только перед элитами, культурой принятия ими решений, но и культурой участия, культурой индивидов, групп и институтов.

Как ни насущна проблема охранения культурного и религиозного наследия, как ни остаются актуальными и действенными древние идентичности, все мы прибываем в мире, где тасуются колоды массовых миграций людей, образов, технологий и инноваций. Поэтому все актуальнее становится политический дискурс свободный от традиционалистских крайностей, представляющих зримую угрозу для политической системы современных национальных государств. Опасения традиционалистов, прежде всего, оправдываются тем, что выстроенная, а не примордиальная национальная идентичность, будучи деконструированной, осознанной как «искусственно сфабрикованная», ненадежна и должна, по их мнению, фрагментироваться и распадаться на свои отдельные составляющие. Но подобное понимание не учитывает социально-политическую действительность современной нации, узы преданности и принадлежности, которые ощущаются людьми в качестве несомненной политической реальности, например, изнутри современных многонациональных государств Запада. Культурные источники и традиции, которые до сих пор составляли основу для многих наций, наделяли их осязаемой реальностью, не столь надежны, как представляют себе примордиалисты, особенно в условиях, когда процессы включения огромных людских массивов в современные отношения все более ускоряются. Конечно, при условии, что эти процессы будут происходить при глубоком, неформальном уважении личных и групповых прав людей и здесь ключевую роль призваны сыграть наиболее вдумчивые круги интеллектуальной элиты, интеллигенции, которые при принятии решений должны стараться просчитывать и долгосрочные перспективы и последствия своих действий и решений.

Состояться и быть гражданской нацией, по сути, остается самой универсальной и легитимной ценностью в политической жизни нашего времени. Индия и Россия, как, впрочем, и весь остальной мир, находится лишь в самом начале пути соотнесения императивов культурной преемственности и современности, «постулатами древней истины» и реальностями современной индивидуальной, общинной и общегражданской идентичности.

БИБЛИОГРАФИЯ

Алаев Л.Б. Индийские идентичности в условиях модернизации // Глобализазия и поиски национальной идентичности в странах Востока. Учебное пособие. – М.: МГИМО, 1999.

Алаев Л.Б. Индусско-мусульманский конфликт в Индии // Этносы и конфессии на Востоке: конфликты и взаимодействие. – М.: Навона, 2005.

Алаев Л.Б. Политическая система и политическая культура Индии // Политические системы и политические культуры Востока. – М.: "Восток-Запад", 2006.

Ашрафян К.Ш. Некоторые аспекты идеологии и практики коммунализма // Религия и общественная жизнь в Индии. – М.: Наука, 1983.

Баранов С.А. Сепаратизм в Индии. – М.: ИВ РАН, 2003.

Бауэр О. Национальный вопрос и социал-демократия. – СПб., 1909.

Белокреницкий В.Я. Глобализация и поиски путей национальной идентичности в Индии и странах Южной Азии // Глобализазия и поиски национальной идентичности в странах Востока. Учебное пособие. М.: МГИМО, 1999.

Бельский А.Г. Идеология и политика современного индусского коммунализма. – М.: ИНИОН, 1984.

Бельский А.Г. Мусульманский коммунализм в Индии. – М.: ИНИОН, 1988.

Бельский А.Г. Сикхский экстремизм: идеологические концепции и террористическая практика. – М.: ИНИОН, 1987.

Бельский А.Г., Фурман Д.Е. Сикхи и индусы: религия, политика, терроризм. – М.: ГРВЛ., 1992.

Бенси Дж. Хиндутва в опасности! Смогут ли новые власти Индии ограничить проявления религиозного экстремизма // Независимая газета. – 2004. – 2 июня.

Ваджпаи А.Б. Индия на пути в будущее. - М.: ИВ РАН, 2001.

Ванина Е.Ю. Основные ценности и институты индийской цивилизации. – М.: /Препринт/, 2002.

Ванина Е.Ю. Человек, время, религия // Вопросы истории. – 1995. – № 3.

Володин А.Г. Демократия и гражданское общество: Индия (опыт сравнительно-исторического исследования). Дисс. докт. ист. наук. – М.: ИВ РАН, 1993.

Володин А.Г. Индия: Становление институтов буржуазной демократии. – М.: Наука, 1989.

Володин А.Г. Широков Г.К. Индия 90-х годов: политическая экономия "второй республики" // Индия и мир. – М., 2000.

Гаврилова Ю.Б. Емельянов В.В. Ислам: Карманный словарь. – СПб: Амфора, 2002.

Глушкова И.П. Религиозная идентичность и политика национальной интеграции в Индии // Религия и конфликты. Отв. ред. А. Малашенко и С. Филатов. – М.: РОССПЭН, 2007.

Древо индуизма. – М.: Вост. лит., 1999.

Индийская цивилизация в глобализирующемся мире. По материалам международной конференции. – М.: ИМЭМО РАН, 2005.

Индия сегодня. Справочно-аналитическое издание. – М.: Ариаварта-Пресс, 2005.

Индия: кодекс поведения политических партий и кандидатов / Предисловие, перевод с английского, комментарии Э.Н.Комарова. – М.: Восток, 1995. – № 5.

Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / Под общ. ред. Альбедиль М.Ф. и Дубянского А.М. – М.: Республика, 1996.

Кара-Мурза С.Г. Нация делает государство легитимным // Академия Тринитаризма. – М., Эл № 77-6567. – Публ.13965. – 02.11.2006.

Кашин В. Айодхья – мина замедленного действия // Азия и Африка сегодня. – М., 2001. – № 11.

Кашин В. Огнепоклонники бьют тревогу // Независимая газета. – 2005. – 7 декабря. Агравал П. Индия: квоты для низших каст // La Monde diplommatique. Русское издание. – 2007. – №5 – С. 3.

Кашин В.П. Под шафрановым флагом // Азия и Африка сегодня. №7. – 2007.

Клюев Б.И. Религия и конфликт в Индии. – М.: ИВ РАН, 2002.

Комаров Э.Н. Политическое развитие независимой Индии. Основные формы, этапы и закономерности // Индия в глобальной политике. Внешние и внутренние аспекты. Материалы научного семинара. М.: ИВ РАН, 2003

Кравцов Н. Когда мифы оживают: Индийские боги разъезжают на колесницах по улицам г. Пури / Независимая газета. – 2005. – 5 октября.

Литман А.Д. Секуляризм в Индии: мировоззренческие аспекты / Религия и общественная жизнь в Индии. – М.: Наука, 1983.

Лунев С.И. Индия в глобализирующемся мире. – М.: МО, 2003. – С. 172-185.

Лунев С.И. Широков Г.К. Россия, Индия, Китай в современных глобальных процессах // МОНФ. – М., 1998.

Никитин Д. Львы Золотого храма // Независимая газета. – 2005. – 10 августа.

Общественная мысль Индии: прошлое и настоящее. – М.: Наука, 1989.

Пахомов С.В. Индуизм: Йога, татнтризм, кришнаизм. Карманный словарь. – СПб.: Амфора, 2002.

Плешаков Ю. Духовное одиночество: Когда Неру ушел со сцены, идеализм и величие покинули индийских политиков // Независимая газета. – 2004. – 1 декабря.

Плешаков Ю. Традиции гандизма продолжит сикх: Новый премьер-министр обещает разрядить напряженность между религиозными общинами // Независимая газета. – 2004. – 26 мая.

Рашковский Е.Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX-XX века. – М.: Наука, 1990.

Рашковский Е.Б., Бельский А.Г. Индия и Россия: Фундаменталистский вызов // *Рашковский Е.Б.* На оси времен. – М.: Прогресс-Традиция, 1999.

Религии и атеизм в Индии. – М.: Наука, 1973.

Религия и общественная жизнь в Индии. – М.: Наука, 1983.

Рыбаков Р.Б. Религиозный фактор в социально-политическом развитии Индии (новое и новейшее время) и роль индусского коммунализма. – М.: Наука, 1991. – 34 с.

Серебряный С.Д. Проблемы понимания индийской культуры. Дисс. докт. философ. наук. – М.: РГГУ, 2003.

Симония Н.А. Страны Востока: пути развития. – М.: Наука, 1975.

Скороходова Т.Г. Бенгальское Возрождение: Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени. - СПб.: Петербургское востоковедение, 2008.

Скороходова Т.Г. Проблема предоставления Индии независимости в политике лейбористского правительства 1945-1951 гг. Дисс. канд. ист. наук. – Пензенский ГПУ, 2000.

Скороходова Т.Г. Развитие ринципа надконфессионального единства в эпоху Бенгальского Возрождения. Исторические записки // Межвузовский сборник научных трудов. – Пенза: ПГПУ, – 2002. – Вып. VI. – С. 17-23.

Скороходова Т.Г. Раммохан Рай, родоначальник Бенгальского Возрождения (опыт аналитической биографии). - СПб.: Алетейя, 2008.

Скороходова Т.Г. Эпоха бенгальского возрождения: история социокультурного синтеза // Индийские исследования в странах СНГ. Материалы научной конференции. – М.: ИВ РАН, 2007.

Скосырев В. По американско-израильскому образцу: Индия создает в Москве технологический центр // Независимая газета. – 2005. – 13 сентября.

Смирнов А.Н. Этничность и культурный плюрализм в контексте государственной политики // ПОЛИС, 2005. – № 4.

Соловьев Э.Ю. И.Кант: этический ответ на вызов эпохи секуляризации. - М., 2006.

Тишков В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. – М.: Наука, 2003.

Элиаде М. Аспекты мифа. – М., 2005.

Элиаде М., Кулиано И. Словарь религий, обрядов и верований (серия "Миф, религия, культура"). – М.: ВГБИЛ, "Рудомино", СПб: "Университетская книга", 1997.

Юрлов Ф. Бхаратия Джаната партии – путь к власти // Азия и Африка сегодня. – 2003. – № 7, 8.

Янг К. Диалектика культурного плюрализма: концепция и реальность // Этничность и власть в полиэтнических государствах. – М.: Наука, 1994.

Ahmad Nafis. The Jana Sangh and The Muslims. – New Delhi: SVC, 1971.

Alam J. Tradition in India Under Interpretive Stress: Interrogating its Claims. – 1994.

Alter J. The Wrestler's Body: Identity and Ideology in North India. – Berkeley: University of California Press, 1992.

Anderson B. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. – London: Verso, 1983.

Anderson W.K. Damle S.D. The Brotherhood in Saffron: The Rashtriya Swayamsevak Sangh and Hindu Revivalism. – New Delhi: Vistaar Publications, 1987.

Anthias F. Connecting Race and Ethnic Phenomena // Sociology. – 1992. – Vol. 26(3).

Anthias F. Rethinking Social Divisions: Some Notes Towards a Theoretical Framework // Sociological Review. – 1998. – Vol. 46(3).

Appiah A.K. Racisms. / Goldberg D.T. (ed.) Anatomy of Racism. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990.

Arjomand S.A. From Nationalism to Revolutionary Islam. – London: Macmillan, 1984.

Arjomand S.A. The Political Dimensions of Religion. Albany: State University of New York, 1993.

Armstrong J. A. Nations before nationalism. – Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982.

Baba Gurmukh Singh. BJP is the true benefactor of Muslims // The Times of India. – 1998. – 2 June.

Baber Z. After Ayodhya: Politics, Religion and the Emerging Culture of Academic Anti-Secularism // Dialectical Anthropology. – 1996. – №21(3).

Baber Z. Communal Conflict and the Nostalgic Imagination in India // Journal of Contemporary Asia. – 1998. – № 28(1).

Baber Z. The Science of Empire: Scientific Knowledge, Civilization and Colonial Rule in India. - Albany: State University of New York Press, 1996.

Balibar E. Is there a Neo-racism? // Balibar E. Wallerstein I. Race, Nation, Class: Ambiguous Identities. – New York: Verso, 1991.

Balibar E. Paradoxes of Universality // David T. Goldberg Anatomy of Racism. - 1990.

Ballantyne T. Orientalism and Race: Aryanism in the British Empire. – New York: Palgrave, 2002.

Basu A. Feminism Inverted: The Real Women and Gendered Imagery of Hindu Nationalism // Bulletin of Concerned Asian Scholars. – 1994. – Vol. 25(4).

Basu A. Why Local Riots are not Simply Local // Theory and Society. – 1995. – Vol. 24.

Bayly C.A. The Pre-History of Communalism? Religious Conflict in India, 1700-1860 // Modern Asian Studies. – 1985. – Vol. 19(2).

Beckford J.A. Social Theory and Religion. Cambridge University Press, 2003.

Beteille A. Secularism and Intellectuals // Economic and Political Weekly. – 1994. – 5 March.

Beteille A. Race and Caste // The Hindu. – 2001. – 10 March.

Bhargava R. Secularism and Its Critics. – New Delhi: Oxford India Paperbacks, 2005.

Bhargava R. What is Secularism For? – New Delhi, 1998.

Bharucha R. In the Name of the Secular: Contemporary Cultural Activism in India. – New Delhi: Oxford University Press, 1998.

Bhatnagar Y. Hours of Anti-India, Anti-Hindutva Rhetoric at "Indian" Muslim Meet. // A Magazine On World Affairs. International Opinion. – 2003. – 1 July.

Bonilla-Silva E. Rethinking Racism // American Sociological Review. – 1997. – Vol. 62(3).

Border Crossings: Toward a Comparative Political Theory / Dallmayr F.R. (ed.) – Lexington Books. – 1999.

Brah A. Time, Place, and Others: Discourses of Race, Nation, and Ethnicity. // Sociology. – 1994. – Vol. 28(3).

Brass P. Language, Religion and Politics in North India. – Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

Brown J.M. Modern India: The Origins Of An Asian Democracy. – Delhi, 1985.

Brubaker R. Myths and Misconceptions in the Study of Nationalism // The State of the Nation. Ernest Gellner and the Theory of Nationalism / John Hall (Ed.). Cambridge: UK., 1998.

Brubaker R. Nationalism Reframed: Nationhood and the Nation Question // New Europe. – Cambridge University Press, 1996.

Budd S. Varieties of unbelief: Atheists and agnostics in English society (1850-1960). – London, 1977.

Calhoun C. Nationalism. – Buckingham: Open University Press, 1997.

Calhoun C. Social Theory and the Politics of Identity // Social Theory and the Politics of Identity / Craig Calhoun (ed.) – Cambridge, MA: Blackwell, 1994.

Chakrabarty D. Modernity and Ethnicity in India // South Asia. – 1994. – Vol. 17.

Chandra B. Ideology and Politics in Modern India. – New Delhi: Har-Anand Publications, 1994.

Chandra K. Post-Congress Politics in Uttar Pradesh: The Ethnification of the Party System and its Consequences // Ramashray R. Wallace P. Indian Politics and the 1998 Election: Regionalism, Hindutva and State Politics. – New Delhi: Sage Publications, 1999.

Chatterjee P. Nationalist Thought and the Cjlonial World: A Derivative Discourse. – London: Zed Books, 1986.

Daniel G. Organized Hinduisms: From Vedic Truth to Hindu Nation. / Marty M. Scott R. (ed.) Fundamentalisms Observed, The Fundamentalism Project – Chicago: University of Chicago Press, 1991. – Vol. 1

Das V. Differences and Division as Designs for Life / Carla Borden (ed.) Contemporary Indian Tradition: Voices on Cultures, Nature and the Challenge of Change. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1989.

Datta P.K. Dying Hindus: Production of Hindu Communal Commonsense in Early 20th Century Bengal // Economic and Political Weekly. – 1993. – June 19.

De Roover J. The Vacuity of Secularism // EPW Special Article. – 2002. – 28 September.

Deutsch K. Foltz W. Nation-Bilding. – New York: Atherton Press, 1963.

Dhooria R.L. I was a swayamsewak: An inside view of the RSS. – Delhi: SVP., 1975.

Dumont L. Homo Hierarchicus. – London: Paladin, 1972.

Engineer A.A. Communalism and Communal Violence in India. – New Delhi: Ajanta, 1989.

Frankel F. Rao M.S.A. Dominance and State Power in Modern India: Decline of a Social Order. – New Delhi: Oxford University Press, 1990.

Friedland R. When God Walks in History: The Institutional Politics of Religious Nationalism, International Sociology. – 1999. – №14(3).

Gandhi M.K. The Hindu-Muslim Unity. – Bombay, 1965.

Gangadharan K.K. Golwalkarism. – New Delhi: SVC., 1971.

Geertz C. Thoughts on Researching Nationalism // Manuscript. Understanding Nationalism workshop. – Princeton University, 1997. – 4-6 December.

Gellner E. Nations and Nationalism. – Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983.

Geoff E. Nationalism and social history // Social History. – 1981. – Vol. 6.1.

Godse N. May it Please Your Honour: Statement of Nathuram Godse, 8 November 1948. – Pune, 1977.

Goldberg D.T. The Social Formation of Racist Discourse / David Theo Goldberg (ed.) Anatomy of Racism. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990.

Golwalkar M.S. Bunch of Thoughts. - Bangalore: Kesari Press, 1966.

Golwalkar M.S. Justice On Trial. – Bangalore: Kesari Press, 1958.

Golwalkar M.S. Vision Of Our Work, Bangalore. – Kesari Press, 1962.

Golwalkar M.S. Wanted: A Unitary State. – Bangalore: Kesari Press, 1956.

Golwalkar M.S. We or Our Nationhood Defined. – Nagpur: Bharat Publications, 1939.

Golwalkar M.S. Why Hindu Rashtra? – Bangalore, Kesari Press, 1962.

Gopal S. Anatomy of a Confrontation: Ayodhya and the Rise of Communal Politics in India. – London-New Jersey: Zed Books, 1993.

Gordon L. Bengal: The Nationalist Movement. – Delhi: Manohar, 1974.

Gore M.S. The Social Context of an Ideology: Ambedkar's Political and Social Thought. – Sage Publications Pvt. Ltd, 1994.

Goyal D.R. Rrashtriya Swayamsewak Sangh. – Radha Krishna, 1979.

Graham B.D. The Congress and Hindu Nationalism / Low D. A. ed., The Indian National Congress. – Delhi: Oxford University Press, 1988.

Graham B.D. Hindu Nationalism and Indian Politics. – Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Guneratne A.R. Mediating the Rise of Neo-Nationalism in India: Television, Cinema and Carnival // Social Identities. – 1998. – Vol. 4(2).

Gupta D. The Context of Ethnicity: Sikh Identity in a Comparative Perspective. – New York: Oxford University Press, 1996.

Hansen T.B. The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India. Princeton. – NJ: Princeton University Press, 1999.

Holyoake G.J. English Secularism: A Confession of Belief. – London: Austin & Co., 1896.

Holyoake G.J. The Principles of Secularism. – London: Austin & Co., 1871.

Horsman M. Marshhall A. After the Nation-State. - London: Harpet Collins, 1994.

Huntington S. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. –New York: Simon and Schuster, 1996.

Ignatiev N. How the Irish Became White. – New York: Routledge, 1995.

India. – New Delhi, 1959.

Jacobsohn G.J. The Wheel of Law India's Secularism in Comparative Constitutional Context. – Princeton University Press, 2003.

Jaffrelot C. Hindu Nationalism: Strategic Syncretism in Ideology Building // Economic and Political Weekly. – 1993. – 20-27 March.

Jaffrelot C. The Hindu Nationalist Movement in India. – New York: Columbia University Press, 1996.

Jaffrelot C. The Idea of Hindu Race // Robb Peter. The Concept of Race in South Asia. – New Deli: Oxford University Press, – 1995.

Jahagirdar J.R.A. Secularism in India. International Humanist and Ethical Union // The world union of Humanist organizations. (unpublished manuscript) URL: http://www.iheu.org/node/298.

Jain G. Danger Signals // Seminar. – 1970. – Vol. 125.

Jasper J.M. The Art of Moral Protest. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 1997.

Juergensmeyer M. The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State. – Berkeley, CA: University of California Press, 1993.

Karunakar L.V. Supreme Court Judgement on Hindutva // Independed Media Center. (http://india.indymedia.org/en/2003/01/3028.shtml) 2003. – 31. January.

Katzenstein M.F. Ethnicity and Equality: The Shiv Sena Party and Preferential Policies in Bombay. – Ithaca and London: Cornell University Press, 1979.

Keddie N. The New Religious Politics: Where, When, and Why do "Fundamentalisms" Appear?'// Comparative Studies in Society and History. – 1998. – Vol. 40(4).

Kedourie E. Introduction in Ellie Kedourie // Nationalism in Asia and Africa. –New York, Cleveland: Meridian Books, 1970.

Kedourie E. Nationalism in Asia and Africa. – London: Weidenfeld and Nicolson, 1971.

Kedourie E. Nationalism. – London: Hutchinson, 1960.

Khan M. W. Islam's Encounter with Hinduism in Secular India // Journal of Dharma. – 1994. – Vol. 19.

Khan M.W. Indian Muslims: the Need for a Positive Outlook. – New Deli: Goodword Books, 1999.

Li P. Race and Ethnic Relations in Canada. – Toronto: Oxford University Press, 1999.

Ludden D. Contesting the Nation: Religion, Community, and the Politics of Democracy in India. – Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1996.

Madan T.N. Secularism and the Intellectuals / Economic and Political Weekly. – 1994. – April №30.

Madan T.N. Secularism in Its Place // The Journal of Asian Studies. – 1987. – Vol. 46. – № 4. (November).

Madhok B. Indianisation. – New Delhi: Shiksha Bharati Press, 1977.

Madhok B. Why JanaSangh? // Ramdas G. Bhatkal, ed., Political Alternatives in India. – Bombay: Popular Prakashan, 1967.

Malavija H.D. The Danger of Right Reaction. – New Delhi, 1965.

Marx A.W. Making Race and Nation: A Comparison of the United States, South Africa and Brazil. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

McClane J. R. The Early Congress, Hindu Populism and the Wider Society // Richard Sisson and Stanley Wolpert, eds., Congress and Indian Nationalism. - Berkeley: University of California Press, 1988.

McNeill W. The Pursuit of Power. – Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Miles R. Racism after Race Relation. – NY.: Routledge, 1993.

Miles R. Racism. – NY: Routledge, 1991.

Modood T. Berthoud R. Nazroo J. Race, Racism and Ethnicity // Sociology. –2002. – Vol. 36(2).

Mookerjee S.P. Why Bharatija Jana Sangh? The presidental assress at the Opening convenrion of Akhil Bharatiya Jana Sangh. – New Delhi, 1951.

Mukherji U.N. Hindus: A Dying Race. – Calcutta, 1909.

Mushiral H. Indian Muslim's since independence: in search of integration and identity // Third world. – L., 1998. – Vol. 10. – № 2.

Nairn T. The Break-up of Britan: Crisis and Neo-Nationalism. – London: New Left Books, 1977.

Nandy A. A Report on the Present State of the Health of Gods and Goddesses South Asia. – New Delhi: Permanent Black, 2003.

Nandy A. An Anti-Secularist Manifesto // The Romance of the State and the Fate of Dissent in the Tropics. – New Delhi: Oxford University Press, 2003.

Nandy A. The politics of secularism and the Recovery of Religious Tolerance. – New Delhi: Permanent Black, 2001.

Needham A.D. Rajan R.S. The Crisis of Secularism in India. – New Delhi: Permanent Black, 2007.

Nehru J. Selected Works of Jawaharlal Nehru // Orient Longman. – New Delhi, 1972. – Vol 3.

Nehru J. The Discovery of India – New York: Anchor Books, 1960.

Noorani A.G. RSS and Politics // SVC. – New Delhi, 1970.

Noorani A.G. RSS: A Fascist Organisanion // SVC. – New Delhi, 1971. – May.

Omi M. Winant H. Racial Formation in the United States. – New York: Routledge, 1994.

Omvedt G. The UN, Racism and Caste // The Hindu. – 2001. – 11 April.

Pandian M.S.S. Race and Caste // (unpublished manuscript) URL: http://www.uiowa.edu/~intl/ACAD/sasp/SASPBeyond_DurbanPAPERS. – 2004. – May.

Parakal P.V. RSS Double-talk Exposed. – Communist Party Publication, 1979.

Patterson O. Rituals of Blood: Consequences of Slavery in Two American Centuries. – New York: Basic Civitas, 1998.

Paulos Mar Gregorios. Speaking of Tolerance and Intoleranse, India International // Centre «Quarterly». – New Delhi, 1995. – Vol. 22. (Spring)

Philips C. H. The Evolution of India and Pakistan, 1858-1947. – London: Oxford University Press, 1962.

Pollock S. Ramayana and Political Imagination in India // Journal of Asian Studies. – 1993. – Vol. 52(2).

Prakash I. A Review Of The History And Work Of The Hindu Mahasabha And Hindu Sanghatan Movement. – New Delhi, 1952.

Raghavan T.C.A. Origins And Development Of Hindu Mahasabha Ideology // Econ & Polit Weekly. – Bombay, 1983. – Vol. 18, № 15.

Rai A.S. India On-Line: Electronic Bulletin Boards and the Construction of a Diasporic Hindu Identity // Diaspora. – 1995. – Vol. 4(1).

Rao N. Balakrishnan K. Indian Elections: The Nineties. – New Delhi: Har-Anand Publications, 1999.

Ray R.K. Moderates, Extremists and Revolutionaries: Bengal, 1900-1908 // Congress and Indian Nationalism / Sisson and Wolpert, eds. – New Delhi, 1988.

Raychaudhuri T. Shadows of the Swastika: Historical Perspectives on the Politics of Hindu Communalism // Modern Asian Studies. – 2000. – Vol. 34(2).

Rege M.P. Cultural and Political Autonomy in the Indian Context // New Quest. – 1994. – № 107.

Rex J. The Concept of Race in Sociological Theory // Sami Zubaida. Race and Racialism. – London: Tavistock, 1970.

RSS: Minorities and Jana Sangh // SVC. – New Delhi, 1975.

Rudolph Llyod I. Susanne H. The Subcontinental Empire and Regional Kingdom in Indian State Formation / Paul Wallace ed. Region and Nation in India. – New Delhi, 1985.

Rushdie S. In Good Faith. – London: Granta, 1991.

Rushdie S. The New Age of India // The Washington Post. – 2004. – May 14.

Said E. Orientalism. – London: Routledge and Kegan Paul, 1978.

Sarda H.B. Hindu Superiority: An Attempt to Determine the Position of the Hindu Race in the Scale of Nations. – Ajmer: Rajputana Press, 1906.

Sarkar S. Indian Nationalism and the Politics of Hindutva / David Ludden (ed.) Contesting the Nation. – Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996.

Sarkar S. Modern India, 1885-1947. – India: Macmillan, 1983.

Savarkar V.D. Hindutva. – Poona City: Lokasangraha Printing Press, 1942.

Schechtman J. B. Evacuee Property in India and Pakistan // Pacific Affairs. – University of British Columbia, 1951. – P. 406-413. – Vol. 24. – № 4.

Seguy J. Christianisme et société. – Paris: Editions du Cerf, 1980.

Sen A. Secularism and its Discontents. Unravelling the Nation: Sectarian Conflict and India's Secular Identity / Basu K. Subramaniam S. (ed.) – N.D.: Penguin, 1996.

Sen A.K. The Argumentative Indian: Writings On Indian History, Culture and Identity. – New York: Farrar, Straus and Giroux, 1977.

Shakir M. Islam In Indian politics. – New Delhi: Ajanta Publication, 1983.

Shri P. Reservation Policy for "Other Backward Classes" // Pannandiker V.A.P. The Politics of Backwardnes. – New Delhi, 1977.

Siddiqui H.Y. Social Development in Indian Subcontinent: India, Pakistan and Bangladesh. – Rawat Publications, 2004.

Sinha M. Colonial Masculinity: The Manly Englishman and the Effeminate Bengali in the Late Nineteenth Century. – Manchester: Manchester University Press, 1995.

Smith A.D. Nationalism and Modernism. – London-NY., 1998.

Smith D.E. India as a Secular State. – Princeton: Oxford University Press, 1963.

Smith K. Some Critical Observations on the Use of the Concept of Ethnicity, Modood et al., Ethnic Minorities in Britain // Sociology. – 2002. – Vol. 36(2).

Solomos J. Back L. Conceptualizing Racisms: Social Theory, Politics and Research // Sociology. – 1994. – Vol. 28(1).

Srikanth H. Secularism versus Pseudo-secularism: An Indian Debate // Heredia. – New Delhi, 1994.

Stuligross D.P. A Piece of Land to Call One's Own: Multicultural Federalism and Institutional Innovation in India. – Berkeley: University of California, 2001.

Subhadra J. RSS: Is It A Cultural Organisation? – New Delhi: SVP, 1977.

Subhadra J. Fascist Face Of Communalism. – New Delhi: SVP, 1974.

Swamy A. R. The Nation, the People and the Poor: Sandwich Tactics in Party Competition and Policy Formation, India, 1931-1996: Ph.D. diss. – Berkeley: University of California, 1996.

Talbot C. Inscribing the Other, Inscribing the Self: Hindu-Muslim Relations in Pre-Colonial India // Comparative Studies in Society and History. – 1995. – Vol. 37(4).

Tambiah S. Leveling Crowds: Ethnonationalist Conflict and Collective Violence in India. – Berkeley, CA: University of California Press, 1996.

Taylor Ch. Modes of Secularism / Bhargava R. Secularism and its Critics. – Oxford: Oxford University Press, 1998.

Thapar R. Communalism and History in India. // (unpublished manuscript) URL: http://www.altindia.net/documentation/rtthpar.htm.

Thapar R. Imagined Religious Communities? Ancient History and the Modern Search for a Hindu Identity // Modern Asian Studies. – 1989. – Vol. 23(2).

Thapar R. The Image of the Barbarian in Early India // Comparative Studies in Society and History. – 1971. - Vol. 13(4).

Trautmann T.R. Aryans and British India. Berkeley. – CA: University of California Press, 1997.

Tschannen O. Les théories de la sécularisation. – Genève: Droz., 1992.

Upadhyaya P. The Politics of Indian Secularism // Modern Asian Studies. – 1992. – № 26(4).

Vadud K.A. The Mussalmans of Bengal // Studies in the Bengal Renaissance. / Ed. by A. Gupta. – Calcutta: Jadavpur University, 1958.

Vanaik A. The Furies of Indian Communalism: Religion, Modernity and Secularization. – New York: Verso, 1997.

Varshney A. Ethnic Conflict and Civic Life: Hindus and Muslims in India. – New Haven, CT: Yale University Press, 2002.

Vivekananda S. The Complete Works of Vivekananda. – Calcutta: Advaita Ashram, 1962. – 8 Volumes.

Wacquant L. Toward an Analytic of Racial Domination // Political Power and Social Theory. – 1997. – Vol. 11.

Wallerstein I. Social Conflict in Post-Independence Black Africa: The Concepts of Race and Status-Group Reconsidered // Balibar E. Wallerstein I. (ed.) Race, Nation, Class: Ambiguous Identities. – New York: Verso, 1991.

Wallerstein I. The Construction of Peoplehood: Racism, Nationalism, Ethnicity // Race, Nation, Class: Ambiguous Identities / Balibar E. Wallerstein I. (ed.) – New York: Verso, 1991.

Wieviorka M. The Arena of Racism. – London: Sage, 1995.

Yuval-Davis N. Gender and Nation. – London: Sage, 1997.