

- ¹² Natraj L. Op. cit. P. 61.
¹³ Nehru J. The Discovery of India. L., 1951. P. 373.
¹⁴ Chattopadhyay R. Op.cit. P. 325.
¹⁵ Thakurdas P., Tata J.R.D. et al. Op.cit.
¹⁶ Ibid. P.1.
¹⁷ Chattopadhyay R. Op.cit. P.335.
¹⁸ Черновская В.В. Внепартийные организации капиталистов в политической жизни Индии и Нигерии // Буржуазные партии и политическая борьба в странах Востока. М., 1987. С.71.
¹⁹ Политика правительства в области промышленности // Шарма Т.Р. Размещение промышленности в Индии. М., 1958. Приложение. С. 396

Максим СМЕРНОВ

Идеология хиндутвы и ее двойственность

Прошлый «беспокойный» двадцатый век породил массу новых культурных и социально-политических явлений. Одним из них являются религиозно-реформаторские течения, зачастую националистического толка, имеющие свое особенное мировидение. Порождены они спецификой взаимодействия, а точнее – спецификой столкновения Востока и Запада, и формированием глобального мирового культурного и политического пространства. Особенностью этих новых течений явилось то, что они активно проникают во все сферы жизни общества и, прежде всего, в политическую, имея при этом культурно-религиозную основу.

На сегодняшний день подобные течения есть в исламе: небезызвестный стараниями средств массовой информации «исламский фундаментализм»; в иудаизме, а также в таких немонотеистических религиях, как индуизм.

Конечно, исламский фундаментализм проявляет себя с наибольшим размахом и организованностью, что превращает его в один из непереносимых факторов политической игры на самых разных уровнях, но он не единственен в своем роде. Постепенно в прессе начинают говорить о таком явлении, как индусский национализм, носящий наименование «хиндутва». Если лет пятнадцать назад хиндутва была чем-то совершенно незнакомым широкой общественности, то сегодня она время от времени появляется на страницах периодики в связи с событиями в Айодхье, с выборами в Индии, с политикой «самоусиления», с индо-мусульманскими столкновениями и т.д. Представляется совершенно очевидной крайняя противоречивость в понимании и оценках хиндутвы, что требует анализа этого многогранного явления.

Этот анализ необходимо начать с волны религиозно-культурной реформации, прокатившейся по странам Востока и породившей множественные религиозно-философские, культурно-реформаторские и даже политические течения, объединенные приставкой «нео». Нас в данном случае интересует Индия и формирование такого явления, как неоиндуизм, в рамках которого становится возможным локализовать феномен хиндутвы.

XIX век стал рубежом, благодаря которому индийская мысль свершила переход от индусской философии к философии неоиндуизма. В результате внешнего влияния на индийскую цивилизацию, начавшегося с XVI в. (мусульманское завоевание) и многократно возросшего к началу XX в., столетиями державшийся уклад жизни начал разрушаться, а точнее сказать, изменяться в результате эволюции системы индуизма¹, которая приобретала все новые и новые черты. Этот процесс завершился «индийской буржуазной реформацией» XIX в. по аналогии с европейской реформацией, и последующим «периодом борьбы за

независимость» Индии. Эти два периода очерчивают время, когда произошел бурный всплеск и, буквально, переворот в индийской социально-философской и политической мысли, названный в западной историографии неоиндуизмом.

Неоиндуизм сформировался в основных контурах к началу XX в. в результате длительного процесса индульской реформации. В современном мире термин «неоиндуизм» понимается в двояком смысле. Он существует как научный термин, а также имеет обыденное значение. В обыденном смысле термин «неоиндуизм» обозначает явление культурной индульской экспансии, в виде ряда учений, таких, как вишнуизм, тантризм, шактизм, шиваизм, пришедших из Индии в XX в. в Европу и Америку и ведущих там свою религиозную и просветительскую деятельность.

Нас в данном случае интересует неоиндуизм в его академическом смысле. Как научный термин неоиндуизм возник на Западе. «"Неоиндуизм" в западных академических кругах отождествляется с комплексом направлений индийской мысли, ставящих своей целью апологетику современной Индии и ее самоактуализацию через применение собственного философского наследия в области морали»². На сегодняшний день к этому можно смело добавить также социальную, экономическую и политическую области общественных отношений.

Индуизм, к которому термин «религия» зачастую приставляется в завышенном виде, в целом чужд догматике, так как адепты этого религиозного феномена общаются с богами напрямую (так называемая традиция «живых богов») и, таким образом, приобщаются к истине, не опосредованной религиозными догматами в христианском их понимании. Каждое божество и его истина есть лишь один из множества путей достижения главной для верующего цели. В силу этого и ряда других обстоятельств индуизм изменчив, многогранен и полицентричен. Его кредо: «истина одна, но мудрецы называют ее по-разному»³. Он весьма умело приспосабливается к меняющимся в процессе исторического развития социальным, политическим, экономическим и духовно-культурным условиям.

По этой причине буржуазную реформацию индуизма можно рассматривать лишь как очередную адаптацию общественной мысли и социальных устоев к новым условиям существования индийского общества, которые, в свою очередь, становятся ключом к пониманию феномена неоиндуизма. Главным здесь представляется явление европейской культурной экспансии буржуазного рационализма, который весьма удивительным образом воздействовал на индийскую социально-культурную среду, перевернув часть составляющих ее элементов, что называется, с ног на голову. Так внутрииндийская проблема «мусульманской касты», которую, к слову, относили по традиции к кшатриям, вылилась в проблему противостояния Индии и мусульманского мира. Традиционный механизм ассимиляции системой индуизма инородных культурных резидентов сам оказался на правах резидента в рамках мирового прозападного культурного и политического пространства. Таким образом, с неоиндуизмом, который еще более многолик, чем собственно индуизм, связывают ряд явлений, не вяжущихся с обликом классического индуизма, а именно: радикализацию и политизацию этой индульской «религии».

Нелишне подчеркнуть, что неоиндуизм на сегодняшний день не является своеобразной данью времени, существующей в Индии наряду с классическим индуизмом. Неоиндуизм полностью сменил индуизм, как тот в свое время сменил брахманизм.

Здесь необходимо перейти к явлению, рожденному в рамках неоиндульской волны и ставшему источником хиндутвы, – индульскому коммунизму. Индульский коммунизм – это сложный, многогранный социально-политический феномен, имеющий глубокие социальные и религиозные корни и стоящий в одном ряду с такими явлениями, как ваххабизм и исламский фундаментализм.

Само понятие «коммунизм»⁴ несет в себе, прежде всего, политическое содержание, и как «индульский коммунизм» указывает на одно из крупных направлений общественно-

политической мысли, наряду с гандизмом, марксизмом и др. Хотя, по сути, это в достаточной мере всеохватывающее культурное явление.

Индусский коммунизм или, как его иначе называют, «возрожденчество»⁵, в общем-то заслуженно воспринимается как националистическое и крайне экстремистское (хотя это не исчерпывает его содержания), резко и открыто противостоящее как западной демократии, так и социалистической идеологии течения. Оно породило волну политической критики, в рамках которой и советские, и западные исследователи не упускали случая «лягнуть» его, не особо пытаясь разобраться в религиозно-идеологических его хитросплетениях.

Своим происхождением возрожденчество обязано особому комплексу условий, сложившихся в Индии в первой половине XX в., в период национально-освободительной борьбы. Главной проблемой этого периода стала необходимость национального объединения. Здесь происходила подмена образования индийской нации как новой стадии развития цивилизации по западному образцу религиозным объединением, вызванным особым характером системы индуизма. Это один из важнейших истоков, вызвавших формирование впоследствии индусского коммунизма как массового течения, актуализировавшего национальные ценности в противовес западным.

Своеобразие происходящих событий заключалось в том, что вестернизация и индустриализация, подрывая по идее традиционный общественный уклад, а, следовательно, и межобщинные религиозные, кастовые и профессиональные барьеры, должна была перед лицом общего врага приводить к общественному объединению, по крайней мере, в городах – оплотах западной цивилизации. Реально происходило обратное. Проблема заключалась в том, что понятие «национальный» не разрушало понятия «общинный» или «кастовый». «Общинный» стало обозначать «национальный», так как объединение шло на основе стратегии адаптации, веками воспроизводимой системой индуизма, которая проникла во все сферы жизни общества. Таким образом, от решения вопросов: «что есть община в Индии?», «кто есть индус?» зависел путь, по которому развивались те или иные политические течения.

Эти вопросы имеют политическую окраску, но они должны были решаться, по традиции, на философско-религиозном уровне, ибо политика как отдельная сфера жизни общества стала новым приобретением вышеупомянутого неоиндуизма. В результате проблема индусского коммунизма (наряду с «исламским коммунизмом») как таковая связана с решением данного вопроса в индусском русле. Это могло произойти и закрепиться только после получения Индией независимости, так как имел место еще один фактор.

Британское правление в Индии, кроме всего прочего, имело особую политику распределения сфер влияния между различными группами индийского общества. Так, индусы составляли в своем большинстве низший чиновничий аппарат Британской колонии, а мусульмане, вторая по численности религиозная община в Индии, в силу своих военных способностей (а также неприятия европейской системы образования), составляли прослойку «лендлордов», а также низший состав колониальных войск. Над всем этим стояла Британская Корона.

После получения Индией независимости ведущие позиции в политике и в экономике заняли индусы как наследники британского аппарата управления. Именно они захватили инициативу в освободительном движении, а, следовательно, позднее оказались на ключевых постах в государстве. Поэтому изначально было заложено противостояние между индусами и мусульманами в подходе к идее национального государства (раздел Индии на Индию и два Пакистана), которое впоследствии углубилось.

Именно в это переломное время – 40 – 50-е гг. XX в., в период формирования независимой Индии то, что до этого было лишь лозунгами и высказываниями, мыслями отдельных персонажей национально-освободительной борьбы, стало формироваться в то, что можно назвать концепцией индусской нации. Нас в данном случае интересует не весь

спектр индусских освободительных движений, а только наиболее радикальный сектор, породивший хиндутву – индусский коммунизм.

В 40-е гг. XX в. он был представлен рядом видных мыслителей, из которых можно выделить двоих: Винайка Дамодара Саваркара и Мадхава Садашива Голвалкара. Оба потомственные брахманы, соответственно, искушенные индусские философы, знающие социально-политическую и религиозную специфику Индии, они создали две, что называется, «базовые» концепции индусской нации, которые в результате вылились не просто в идеологию хиндутвы, а в две противостоящие идеологии хиндутвы.

Необходимо говорить именно о существовании двух противоположных концепций хиндутвы. Тогда разрешатся все те противоречия, которые содержатся в статьях, оценивающих хиндутву и современные политические события в Индии.

Начнем с маратхского брахмана, лидера и идеолога религиозно-общинной организации Хинду махасабха (создана в 1906 г.) – Винайка Дамодара Саваркара (1883 – 1966). С его именем прежде всего связывается как разработка и претворение в жизнь теории «индусской нации», теории хиндутвы, которая стала идейной основой индусского национализма, так и авторство самого термина «хиндутва»⁶.

Идея Саваркара состояла в том, чтобы уйти от индуистского «интернационализма», вызывающего смешение различных народов и культур, к индусскому «национализму» – выделению индийского государства и его граждан (индусов) как нации, отличной от других народов и культур этого региона. Развивая эту идею, он считал, что хиндутва индивида (индуса) определяется тремя основными факторами: первый – географический, второй – расовый, третий – культурный⁷. Саваркар писал, что индусов объединяет «привязанность к общей родине, общая кровь, текущая в их венах, а также преданность нашей великой цивилизации или индусской культуре»⁸.

Хиндутва у Саваркара – это атрибут-качество индивида, благодаря которому этот индивид является индусом.

Следует отметить, что Саваркар всячески стремился сформировать понятия хиндутвы и индуса в рамках секулярной западной традиции, подчеркивая отсутствие связи этих понятий и их содержания с религиозной традицией индуизма. Для Саваркара они были квинтэссенцией индийской культуры, стоящей на одном уровне с культурой европейской. Хотя, справедливости ради, стоит подчеркнуть, что сам принцип подхода к разработке понятий «хиндутвы» и «индуса» у Саваркара традиционно индусский, философско-религиозный. Саваркар использует классические спекулятивные формулы индуизма и неоиндуизма. К примеру, когда он пишет о хиндутве индивида и раскрывает ее параметры вне религиозного контекста, он фактически прибегает к той классической формуле, согласно которой дхарма – основополагающий принцип в индуизме – имеет различные уровни восприятия, в том числе и индивидуальный, как дхарма индивида (у Саваркара – хиндутва индивида).

Тем более при создании Саваркаром концепции «двух наций» религиозную составляющую национального самоопределения индусов невозможно было игнорировать не только по тому, что «интернациональный» индуизм был фактически единственным объединяющим началом для Индии, но и в силу того обстоятельства, что «второй нацией», реально противостоящей индусской нации, были не представители западного мира, а мусульмане (в декабре 1906 г. в Дакке была создана первая мусульманская политическая организация всеиндийского масштаба – Мусульманская лига, в то время как подобных индусских организаций еще не существовало). Концепция «двух наций» Саваркара, призванная объяснить индо-мусульманские противоречия, не могла игнорировать религиозный фактор.

Здесь сыграло роль другое понятие, введенное Саваркаром, – понятие «хиндудом» (индусский мир). Оно объединило два предыдущих понятия («индус» и «хиндутва») в

единую концепцию, аналогом которой является идея «мусульманского мира» в исламе (с точки зрения определенных течений в исламе мир делится на мусульманский и остальной – зону священной войны).

К «индусскому миру» Саваркар относил всех людей, исповедующих индуизм, опираясь на данное им же понятие «индус». Хиндутва же в этом триумvirате несет в себе идею выделения и самоопределения хиндудома, утверждения его как самостоятельной единицы в мире наряду с западной и исламской культурами. Хиндутва здесь есть та идея самоактуализации и самоопределения индусов, которой столь не хватало классическому индуизму (здесь стоит вспомнить, что сам термин «индуизм» позднего, не индийского происхождения, он привнесенный).

В 1925 г. была создана новая индусская возрожденческая организация «Раштрия сваямсевак сангх» (Союз добровольных слуг Родины) – RSS (Rashtriya Swayamsevak Sangh). Основателем РСС стал Кешав Балирам Хедгевар. Это была единственная возрожденческая организация, продолжавшая существовать после достижения Индией независимости как на легальном, так и на нелегальном положении.

Главное, что выдвинула новая организация, – это отказ от продолжения массового освободительного движения как важной задачи. На первое место ставятся такие цели, как укрепление единства организации и могущества индусской нации, возврат к неукоснительному соблюдению традиционных норм и установление варнашрамы (т.е. индусского образа жизни), отказ от буржуазных социальных реформ. В программной работе этой организации «Widening Horizons» («Расширяя горизонты») в статье «Sangh: Unique And Evergreen» («РСС: уникальная и вечнозеленая») РСС так заявляет о себе и своем происхождении: «Важно помнить, что Сангх не просто реакция на то или иное политическое отклонение. Она представляет собой корпус мыслей и действий, глубоко укоренившихся в подлинный национализм времен древнейших традиций этой страны».

Хедгевара сложно назвать идеологом, поскольку он сам старался быть примером реализации собственной «философии действия», ставящей на первое место поступки и дела, а не рассуждения и идеи. Поэтому идея возрождения, точнее оживления (как ее называли сами представители РСС) индусского образа жизни оформилась в достаточно стройную идеологию в трудах другого лидера этой организации, сменившего в 1940 г. Хедгевара на посту руководителя, – у Мадхава Садашива Голвалкара (1906 – 1973).

Голвалкар подчеркивал, что в ходе борьбы за независимость индусы стали жертвой, с одной стороны – Великобританией, с другой стороны – мусульман.

Он критиковал Дж. Неру и М. Ганди, впрочем, как и колониальную администрацию, за то, что они для создания независимого государства призывали к индо-мусульманскому единству, так как, по его мнению, это был простой путь превращения всех индусов в мусульман. Он придерживался идеи, что это был путь к независимости ценой потери индусской нации. Так Голвалкар сформулировал идею «жертвенного агнца», коим стали индусы – заложники иных наций и мусульман прежде всего.

Путь оживления индусского образа жизни Голвалкар как приверженец возрождения индийской культуры видит в национальной религии – индуизме – как в естественном объединяющем начале в многоукладной и многонациональной Индии. Мыслитель противопоставляет возрождение культурно-религиозных аспектов индийской философии секуляризму философии хиндутвы Саваркара. Голвалкар считает, что с появлением атеизма исчезает сущность индусской нации.

Действительно важным является то, что Голвалкар высказывается резко против секуляризма как на государственном уровне, так и на национальном, и его оригинальная концепция индусской нации, концепция Бога-общества носит глубокий философско-религиозный характер.

Он говорит, что сама идея секуляризма возникла на Западе и выросла из противостояния церкви и государства. В Индии же такого противостояния не существовало, как не существовало ярко выраженных государственных институтов, имеющих идеологическое значение, а церковных институтов не было вообще. В Индии поэтому, не существовала и не существует проблема противостояния светского и теократического начал, следовательно, нет необходимости ее решать.

Может сложиться впечатление, что Голвалкар, резко высказывающийся против секуляризма, является приверженцем идей теократического государства, но это не так. Он четко проводит грань между индусским религиозным государством и теократическим государством. Основное отличие заключается в том, что индусское «государство» (система индуизма) чуждо религиозному догматизму и должно находиться в состоянии веротерпимости.

Голвалкар также протестует против приравнивания Саваркарсом секуляризма к национализму. «Нация, – говорит он, – это единая живая сущность, имеющая множество связей и проявлений. Управление же государством – это лишь одно из многочисленных проявлений нации, а секуляризм является лишь одним из качеств искусства государственного управления»¹⁰.

Хиндутве Голвалкар противопоставляет индуизм, считая, что в нем уже содержатся позитивные самсары¹¹ нации, возродив которые индус сможет гибко и уверенно сохранить свои позиции в условиях современной цивилизации. Мыслитель пишет: «Все секты, различные касты существуют в едином индусском ареале, и они могут быть точно определены, но не может быть определен термин "индуизм", потому что он включает в себя все». Обобщая сказанное, М.С. Голвалкар говорит, что индуизм – это «некая всеисчерпывающая реальность»¹⁰.

Голвалкар, обращаясь к индуизму, выделяет сферы его влияния. Таким образом, индуизм рассматривается им не как религиозная сфера деятельности человека, которая занимает определенную нишу наряду с остальными, такими, как сферы профессиональной деятельности, семейных отношений, образования, общения и другие³. Индуизм для мыслителя – это всепроникающее явление, он не имеет отдельной сферы приложения, но пропитывает все индусское общество и является основой децентрализованной регуляции социума, охватывая как незначительные, так и широкие сферы человеческой деятельности. Он и есть система индуизма.

Голвалкар приводит некоторые примеры, раскрывающие сущность индусского социума и выделяющие его исключительные черты. Так, в семейной традиции он выделяет ведущую роль семейных уз, посредством которых человек, появляясь на свет и живя всю жизнь, приобщается к социуму в целом. Семья, следовательно, является основой децентрализованной регуляции. Другой пример – это традиция ученичества, сущность которой заключается в особых отношениях между учителем и учеником. Эти отношения выходят далеко за рамки процесса обучения и воспитания и имеют возвышенно-религиозный оттенок, представляя собой еще один механизм общественной регуляции. Традиция ученичества включает в себе служение ученика учителю как воплощению знаний, но не как стоящему выше в социальной иерархической системе. Эта традиция сохраняется в течение всей жизни человека, и даже по окончании обучения ученик до своей смерти будет следовать этой традиции.

Развитие Голвалкарсом понятий «индуизм» и «индус» повлекло за собой также развитие такого понятия, как «хиндудом». Индия рассматривалась им как Джаган мата («мать всей земли»), Алишакти («плодотворящая сила»), Махамая («великая иллюзия» – в ведическом смысле обозначающая наш мир) и Махадурга («великая богиня мощи»). Священное понимание Индии как прародины и центра всей Земли оказало влияние на политическую доктрину, в которой территория древней родины индусов включала в себя нынешние

Афганистан, Иран, Бирму, Цейлон. Эти территории стали частью обоснованных претензий коммуналистов, а заявление, что Индия – это земля истинной веры и истинного спасения, говорят о мировой значимости Индии.

В результате Голвалкар на основе индуизма создал весьма проработанную концепцию индусской нации, но она и достаточно сложна (чего только стоят «Концепция Бога-общества как индивида», «Общий субстрат», «Внутренние узы», «Концепция достижения истинного непреходящего счастья», идеи «эмуляции божественных качеств» и «многоуровневой современной дхармы» и др.), и реализация ее долгосрочна. Концепция предполагает стадии восприятия и рассчитана на воспитание нового поколения. Именно благодаря этим особенностям модель Голвалкара, несмотря на философскую глубину, уступает в мобильности хиндутве Саваркара, которая, невзирая на ее абстрактность и многозначность, более доступна для восприятия и освоения индусом-националистом, получившим западное воспитание и образование. Кроме того, хиндутва, в отличие от индуизма с его тотальностью, призвана дать индусу однозначное национальное самоопределение, обозначенное, к тому же, не таким скомпрометированным термином, как «индуизм».

Но Голвалкар – оппонент Саваркара и его хиндутвы – поставил важный вопрос о религиозно-философском содержании хиндутвы и ее неразрывной связи с индусской религиозной традицией, ценность которой для национального самоопределения индусов сложно переоценить, так как именно в рамках этой традиции существуют ответы на вопросы о происхождении индусской нации, ее месте в мире и ее мировом предназначении.

Таким образом именно это четкое и жесткое противостояние идеологов индусского возрожденчества двух поколений и сил, стоящих за ними по вопросу соотношения национализма и секуляризма, определило современную двойственность хиндутвы. Эти две позиции дали Индии две своеобразные концепции хиндутвы.

На сегодняшний день хиндутва в Индии имеет статус устойчивого идеологического, политического, культурного и религиозно-философского феномена. Хиндутва является постоянной рубрикой в индийских политических изданиях, интернет-форумах; ей посвящены философские и научные трактаты, она изучается в индийских учебных заведениях, является орудием политической борьбы, которым активно пользуются как ее сторонники, так и противники.

Перерождение и актуализация понятия хиндутвы на современном этапе связаны с обширной и активной деятельностью группы политических коммуналистских организаций, называемой «Sangh Parivar» (Семья Сангх), состоящей прежде всего из уже упомянутой Раштрии Сваямсевак Сангх (РСС, Союза добровольных служителей Родине – материнской организации, от названия которой и произошел ярлык «Сангх»), Бхаратии Джаната Парти (БДП, Партии индийского народа – до сегодняшнего дня правящей партии Индии), Вишва Хинду Паришад (ВХП, Всемирного совета индусов), Шив Сена (своего рода фашистского крыла), ВХП Америки («руки» хиндутвы за границей) и индусских студенческих советов (студенческого крыла) и др.

Оценки хиндутвы весьма неоднозначны и даже полярны. Здесь немаловажен тот момент, что жаростные дискуссии, как научно-философские, так и политические, по поводу хиндутвы ведутся не столько в русле оценки ее содержания, сколько в аспекте соотношения хиндутвы и индуизма. Этот аспект важен не только потому, что придает хиндутве религиозно-философское содержание, но и в силу того, что связь индуизма и хиндутвы дает последней «путевку в жизнь» как исторической и подлинно национальной традиции индусов, существовавшей веками.

Последователи гандизма и линии Индийского Национального Конгресса (ИНК) однозначно определяют хиндутву как антинационалистическую идеологию, стоящую в одном ряду с фашизмом и нацизмом. Они пишут: «Хиндутва – это антинационалистическая идеология, основанная на современной версии централизованного индуизма. Она не имеет

никакого отношения к исторической традиции и духовной практике, которую мы называем индуизмом»¹².

Тем не менее хиндутва воспринимается ими как индуизм (то, что у нас понимается как неоиндуизм), но индуизм испорченный, нарушивший два своих важных постулата: аморфность (полицентризм) и толерантность. То есть хиндутва – это «централизованный и шовинистический индуизм», который ведет свою историю не с древних времен, а с 1950 г. – от убийства идеологом хиндутвы, членом РСС Натуром Годзе Махатмы Ганди и измеряется двадцатью тысячами погибших в «коммунальном насилии»¹².

Сторонники же хиндутвы весьма разнообразны, но, тем не менее, можно выделить два основных направления мысли в ее понимании. Можно даже сказать, что на сегодняшний день существуют две хиндутвы: «чистая» хиндутва (авторский термин. – М.С.), представляемая современными последователями Саваркара, и хиндутва, представляемая различными взглядами (от крайне радикальных до весьма умеренных) представителей Семьи Сангх.

Прежде всего необходимо остановиться на взглядах последователей «чистой» хиндутвы, то есть той хиндутвы, которую сформулировал ее основатель Винаяк Дамодар Саваркар. Эта группа интересна еще и потому, что она не только не входит в Семью Сангх и всячески старается подчеркнуть собственную обособленность (в общем-то не только по объективным причинам), но и поддерживает ту взаимную личную неприязнь, которую в свое время питал Саваркар к лидеру РСС Голвалкару.

По словам одного из видных современных идеологов «чистой» хиндутвы Садхира Биродкара (начиная с 1980 г. написал 11 книг о хиндутве) термин «Hindutva» происходит от слияния двух терминов «Hindu» и «Tattva», что означает «Индусские принципы»¹³.

Как пишут сами современные последователи хиндутвы Саваркара, они отстаивают позиции «рационально-гуманистического видения хиндутвы позднего Саваркара»¹⁴. При этом они опираются на взгляды Саваркара, изложенные в рамках его труда «Хиндутва»¹⁵, изданного в 1942 г.

Эти последователи хиндутвы всячески порицают и даже высмеивают спиритуалистическое содержание хиндутвы Семьи Сангх, которое заложил Голвалкар. Они пишут: «Мы клянемся, что мы отрицаем суеверие, догматизм, мифологию, чудеса, кудесников, боговоплощения, спиритизм, мистику, и религиозную, догматическую, и теистическую перспективу полностью... Мы также отрицаем кастовый строй и обязываемся отделить хиндутву от всего религиозного»¹⁴. Их кредо звучит как «Санатана Парампара» (Sanatana Parampara), что в переводе означает – «бесконечная традиция».

Бесконечная традиция представляется последователям хиндутвы Саваркара как древняя свободная мысль Индии, обладающая такими качествами, как модернизм, футуризм, глобализм, светскость, эголитаризм и рационализм. Хиндутва здесь – это концепция будущего мирового развития на основе рационального подхода и использования современных технологий в широком их понимании.

Секуляризм приверженцев «чистой» хиндутвы подразумевает не только абстрагирование от спиритуализма, но и религиозную терпимость, которая как таковая отсутствует в хиндутве Семьи Сангх, где концепция «двух наций», автором которой также был Саваркар, – одна из основных составляющих идеологии индусского возрожденчества. Кроме того, этот секуляризм подразумевает борьбу с любыми формами религиозного фанатизма (в том числе и исламского).

Сторонники «чистой» хиндутвы разработали концепцию идеального общества, которая вычерчивается ими вокруг все того же главного отличия их хиндутвы от хиндутвы Семьи Сангх, вокруг секуляризма.

Суть концепции не в конструировании определенной социальной системы, так как она уже принимается ими как естественная («универсальное человеческое братство»), а в

устранении общественных зол, мешающих нормально развиваться обществу. В качестве зол современные сторонники хиндутвы Саваркара видят крайности, и прежде всего такую крайность, как фанатизм. Источником же фанатизма, в свою очередь, являются различные религии, которые представляются им не общественным явлением, а входящими в сферу индивидуальных частных интересов. В связи с этим фанатизм – это религиозная экспансия из индивидуальной, необъективной сферы в рациональную сферу общества, где господствует наука и поиск новых знаний. Поэтому религия не может и не должна управлять общественными процессами. Таким образом, залогом идеального рационально-гармоничного общества является ограждение его от религиозной экспансии и эскалации фанатизма во всех формах. При этом необходимо еще раз подчеркнуть, что они не отрицают религию вообще. Религия как индивидуальная форма поклонения является необходимой частью общественной свободы, которая ими пропагандируется. В результате они являются сторонниками всемерной реализации свободы совести и свободы вероисповедания как основных принципов современного общества.

Сторонники «чистой» хиндутвы выделяют две главные формы религиозного фанатизма, от которых ведет свое начало все остальное зло, другие формы религиозного экстремизма:

1. Религиозный фанатизм, оправдывающий вооруженную экспансию какой-либо из религий.

2. Религиозный фанатизм, который оправдывает какую-либо одну религиозную веру как единственно истинную, тогда как остальные признаются язычеством, ложными.

В рамках «чистой» хиндутвы общество понимается в предельно глобальном, планетарном смысле, поэтому и защита его должна строиться в планетарном масштабе. Вот что они пишут: «Мы клянемся вести интеллектуальную борьбу и нейтрализовать по всему земному шару религиозный фанатизм...»¹⁴

Современные сторонники хиндутвы Саваркара критикуют представителей хиндутвы Семьи Сангх за их радикализм как в методах, так и во взглядах, за резню миссионеров, как и за насильственные средства борьбы с «неиндусским религиозным фанатизмом», которые применяет «Полиция Культуры», налагающая запреты даже на такие обыденные вещи, как празднование дней рождений, нового (Юлианского/Грегорианского) года, медовых месяцев и т.д.¹⁴ В качестве метода защиты общества сторонники хиндутвы Саваркара определяют «интеллектуальную борьбу» как своего рода постоянно действующее просвещение, не дающее места для религиозного фанатизма. Это своего рода информационная борьба, которая возможна в условия современного глобального информационного пространства. Представители этого направления хиндутвы даже называют себя «<http://hindutva.com> team» («команда <http://hindutva.com>»).

Основной принцип глобального человеческого социума, точнее, «универсального человеческого братства» (universal brotherhood), по мнению «команды <http://hindutva.com>», заключается в отсутствии всех типов дискриминации между людьми и единстве человечества.

Еще один немаловажный аспект идеологии «чистой» хиндутвы заключается в том, что они объявляют себя сторонниками (в западном смысле) модернизации человеческого общества, опять же в противовес взглядам представителей хиндутвы Семьи Сангх. Как они пишут, они отдают себе отчет в том, что модернизация западного образца подразумевает вестернизацию и американизацию. Они просто дистанцируются от этих терминов, понимая под модернизацией общее направление развития человечества в сторону царства разума, социальной свободы и научно-технического прогресса безотносительно ведущей роли какой-либо из цивилизаций.

Высшим проявлением человеческого духа для последователей «чистой» хиндутвы является атеизм, основанный на развитии разума и науки. При этом такой атеизм не является

аморальным, поскольку мораль не принадлежит религии. Скорее наоборот. Религиозная этика – это этика предписывающая, дающая заповеди, подтверждаемые божественным законом. Такую этику «команда <http://hindutva.com>» сравнивает с указаниями матери ребенку «не ешь конфету». Такая этика, считают они, была действительно необходима человечеству в младенчестве. Современное человечество, подчеркивает «команда <http://hindutva.com>» уже повзросло и в состоянии постичь разумом этические принципы. Поэтому религия ему уже не нужна для утверждения этических принципов и она не имеет монополии на этику.

Таким образом, атеизм, глобализм, разум и этика – это три фундаментальных принципа в концепции «чистой» хиндутвы, которая ведет свое начало от неспиритуальных течений в древнеиндийской философской мысли, а также плюрализма и полицентризма индуизма.

Для достижения приведенных выше перспектив хиндутвы «команда <http://hindutva.com>» предлагает реализовать следующую программу действий:

1. Проведение религиозных праздников и реализация других форм общественного выражения религии должны проходить под наблюдением и контролем гражданской (в смысле нерелигиозной) власти, на которую государством возлагаются соответствующие полномочия¹⁴. Это что-то вроде «культурной полиции» хиндутвы Семьи Сангх, только защищающей не коммунальные, а гуманистические интересы.
2. Все образовательные учреждения должны управляться профессиональными образовательными органами, которые должны следовать общей программе обучения и учебному плану. В свою очередь программа обучения предполагает антирелигиозное воспитание молодежи и преобладание позитивных наук. При этом программа и учебный план не должны требовать от каждого прекратить верить в бога¹⁴.
3. Должен быть общий для всего населения земного шара Гражданский Кодекс¹⁴.
4. Должен существовать общий запрет на евангелизм и любые религиозные дебаты¹⁴.

В результате сказанного возникает резонный вопрос: а где же в этом царстве атеизма и глобализма собственно хиндутва, где здесь индусские принципы? Садхир Биродкар связывает хиндутву с «живой идеей» индуизма как особой незакопестелой религией, вышедшей за пределы традиционных для религии догм и фанатизма в сферу социальной свободы. «Живая идея» рассматривается Биродкаром как высшее проявление свободы и глобализма. Она звучит так: «Высшая реальность одна и та же, но разные люди называют ее по-разному»¹³.

Как уже было сказано, это один из принципов неоиндуизма, и использование его Биродкаром лишний раз подчеркивает устойчивую генетическую связь «чистой» хиндутвы с неоиндуизмом. Кроме того, этот базовый принцип определяет также и единство хиндутвы как явления, поскольку он лег в основу концепции Мадхава Садашива Голвалкара, фактического отца-основателя и пророка Семьи Сангх.

Суть деятельности «команды <http://hindutva.com>» – это предельно позитивная, рационально-гуманистическая линия мышления, которая поддерживает праведность и добродетельность (Sat-guna) и борется с низменными устремлениями (Dur-guna). В связи с этим индусом является тот, кто поддерживает праведность и борется с низменностью.

Биродкар делает вывод, что «хиндутва далека от узости национализма и является истинной сущностью непреходящего универсального собрания людской мудрости»¹³. Поэтому он и другие последователи «чистой» хиндутвы добавляют к ней эпитет «санатана» («Sanatana»), то есть длящаяся бесконечно – по аналогии с базовым понятием индуизма «санатана дхарма».

Другая хиндутва является детищем Семьи Сангх. Она весьма разнообразна и имеет множество классификаций. При этом, какой бы разнообразной она ни была, главным объединяющим ее началом неизменно является религиозность – связь хиндутвы Семьи Сангх с духовной и религиозной традицией индуизма.

Голвалкар, автор концепции хиндутвы Семьи Сангх, писал: «С древних времен наше общество было известно не только своим богатством, но и еще более известно двумя аспектами жизни (дхарма и мокша), поэтому нас называют высоко моральными духовными и философски мыслящими людьми, которые бережно хранят в качестве своей высшей цели прямое общение с Богом»¹⁶. Собственно Голвалкар не был автором концепции «религиозной» хиндутвы, просто концепция индуcской нации Голвалкара, изложенная в «Пучке мыслей» – «библии» РСС – легла в основу идеологии не только этой организации, но и (вместе с интегральным гуманизмом) в основу идеологии почти всего фронта современного индуcского коммунизма. В современном звучании эта идеология приобрела наименование своего «альтер эго» – хиндутвы Саваркара, Биродкара и «команды <http://hindutva.com>». При этом, благодаря активной социально-политической деятельности своих носителей, идеология индуcского национализма, сформированная Голвалкаром, стала более известна как хиндутва, чем собственно оригинальная хиндутва, выродившаяся в рассмотренную выше концепцию Санатана Парампара.

В отличие от современных последователей хиндутвы Саваркара, основу деятельности которых составляют попытки всячески донести до всего мира свою глобалистскую концепцию и завербовать сторонников, последователи хиндутвы Семьи Сангх не стремятся афишировать свою идеологию. Она, как это и представлял Голвалкар, ориентированна сугубо на индуcов и решение их социальных, политических, экономических, духовных проблем в условиях современного мира. Книга Голвалкара «Пучок мыслей» (Bunch of Thoughts) написана для индуcов доступным им языком, с использованием понятной для них терминологии и аргументации, такой, как притчи. Кроме того, эта книга имеет статус священного текста, который адаптируется к ситуации дня сегодняшнего многочисленными комментариями, проектами и манифестами, а не исправлениями. Если к этому добавить еще и другие варианты хиндутвы – от так называемых «мягких» до «жестких», которые существуют в сообществе Семьи Сангх, то становится ясно, что разобраться в ней отнюдь не проще, чем в многообразии индуcских сект и течений. В довершении всего положение осложняет то, что все «дети» Семьи Сангх не стремятся подчеркивать связи со своей материнской организацией – РСС, хотя латентно, в том числе на уровне идеологии, эти связи безусловно существуют как устойчивое явление.

В состав хиндутвы как идеологии Семьи Сангх входит множество разнообразных компонентов.

Можно отметить, что, как и хиндутва «команды <http://hindutva.com>», она стремится к чистоте. Но эта не «чистота» рации без примесей суеверий, а «чистота» индуизма без примеси других религиозных и культурно-философских течений.

Как и современному варианту хиндутвы Саваркара, хиндутве Семьи Сангх свойственен глобализм. Но этот глобализм ориентирован на возможность постижения всепроникающего Бога-общества, постижения истинного счастья сначала индуcами, и лишь затем, по их стопам, всеми остальными – млечхами (варварами). Поэтому хиндутве Семьи Сангх свойственен крайний национализм, высоко оценивающий роль индуcов и Индии в развитии мировой человеческой цивилизации.

Элементов этой идеологии множество, и все они имеют различную значимость. Тем не менее существует своего рода ядро, вокруг которого собираются все эти элементы. И это ядро идеологии хиндутвы было сформулировано Мадхавом Садашивом Голвалкаром.

Это ядро – специфическая религиозность, основанная на актуализации в сознании индуcов стратегий системы индуизма как эмуляций в человеке (индусе) божественных качеств.

Ссылаясь на Рамакришну Парамхамсу и Свами Вивекананду – наиболее уважаемых им философов Индии – он выводит движущую мысль любого человека: «служи человечеству». В этом его мысль совпадает с идеями последователей «чистой» хиндутвы, тем более, что

Голвалкар выстраивает эту идею не на основе религиозного индусского материала, а на основе органистического рационального подхода к оценке человеческой природы. Он считает, что Внутренние Узы – это естественное качество, заложенное в человеческую природу, которое требует от человека в конечном счете служения человечеству, или, как отмечали последователи «чистой» хиндутвы, – гуманизма.

Но далее Голвалкар рассуждает совсем иным образом. Сама эта мысль служения человечеству представляется Голвалкару слишком широкой, слишком неконкретной и потому недоступной для твердого понимания в силу узости человеческого сознания. Посредником, по мнению Голвалкара, способным дать нам возможность подняться на ступень восприятия и понимания концепции служения, может быть «идея Всемогущего» (именно «Всемогущего», а не христианского «Творца»), то есть Бога.

Множество неоиндусских мыслителей и идеологов новой Индии шли по пути раскрытия Бога. В связи с этим наиболее известно высказывание Махатма Ганди: «Истина есть Бог», говорящее о том, что для Ганди и его последователей проблема познания Бога заключалась в поиске истины.

Голвалкар здесь подходит иначе. Он не пытается «подобрать» человека соответственно Богу (не пытается довести сознание обывателя до осознания Бога), он «подбирает» Бога под человека, причем, не просто под абстрактного человека, а под человека среднего (среднего индуса) – обывателя, человека толпы.

Вопрос «что есть Бог?» распадается у него на ряд частных вопросов, волнующих обывателя: «как выглядит Бог?», «каково его обличие?», «каковы его свойства и атрибуты?», «как мы можем знать его?», «как мы можем познать его?»

В поисках ответов на эти вопросы философ рассматривает существующие индусские представления о Боге, преломляя их в социально-прикладном плане. Такой узкий аспект решения глобальной задачи диктуется постановкой основной проблемы – поиском счастья для людей и, прежде всего, для индусов как нации.

В результате автор сразу отбрасывает концепции, связанные с высоким индивидуальным уровнем понимания этой проблемы, такие как Бог – ниракар (не имеющий формы) и Бог – ниргуна (не имеющий атрибутов)¹⁷, так как Голвалкар работает на массы, не способные следовать в своей полноте этим путем понимания Бога как абстракции. Признавая существование этих взглядов и даже преклоняясь перед ними, мыслитель понимает, что с точки зрения задач, поставленных перед ним, указанные концепции никуда не приводят, они для просвещенных и образованных единиц, но не для масс.

Философ отвергает также и традиционный религиозный подход к познанию Бога как пустой и пассивный. Он пишет: «...Люди идут в храм, пытаются сконцентрироваться на идолах, данных им как проявления Всемогущего... какой смысл в Боге, который слышит, но не отвечает? Все эти выражения, будь то плач или улыбка, не приводят ни к какой реакции за исключением, конечно, тех людей, которые фанатики, и тех, кто обладает высшими способностями чувствовать. Но обычное большинство людей не ощущает проявлений Всемогущего...»¹⁷

Голвалкар, следуя путем национальной идеи, ищет такого Бога, которого смог бы познать обыватель, имея ответы на вышеперечисленные вопросы и имея возможность реально общаться с Ним. Мысль автора звучит так: «Мы хотим живого Бога»¹⁷.

Традиция живого Бога имеет глубокие корни в древнеиндийской философии, но во всей своей полноте она проявилась именно в наше время – в период неоиндуизма. Обычно она связана с идеей гуру – учителя как воплощения какого-то из богов (Кришны, Вишну, Шивы и т.д.). Таким образом, адепты этого учителя имеют возможность напрямую общаться с Богом, следовательно, приобщаться и к истине напрямую, без посредников. Именно эта идея была «экспортирована» индуизмом на Запад в виде учений неогуру.

Голвалкар далек от такой трактовки идеи живого Бога. Здесь философ обращается к мифу о первочеловеке – Пуруше. Пуруша в древнеиндийской мифологии – первочеловек, материальный наполнитель Вселенной. Он приносится в жертву богам путем расчленения на составные части, из которых возникают основные элементы социальной и космической организации: рот – брахманы (жрецы), руки – раджаньи или кшатрии (воины), бедра – вайшьи (земледельцы), стопы – шудры (неприкасаемые); дух – луна, глаза – солнце, уста – Индра и Агни (боги), дыхание – ветер, пуп – воздушное пространство, голова – небо, ноги – земля, ухо – стороны света и т.д.

Автор рассматривает Пурушу, как Вират Пурушу, то есть воплощение Всемогущего. А раз из Пуруши путем его жертвоприношения произошло общество, следовательно, общество и есть Бог и части, составляющие Пурушу-Бога, есть части, составляющие общество. Здесь важно отметить, что под обществом Голвалкар понимает только индусское общество, индусский мир. Собственно, и сам миф говорит о происхождении индусского социума. Философ пишет: «... Люди, несущие в себе этот четырехкратный порядок (индусы), – и есть наш Бог»¹⁷. Тем самым, он признает, что само индусское общество и есть тот самый целостный, единый Бог. Причем, поскольку имеются ввиду только индусы, то понятия «индусское общество» и «индусская нация» у Голвалкара являются синонимами.

Высшее видение Бога-общества Голвалкар рассматривает в качестве сердцевины своей концепции нации. Он говорит: «Высшее видение божественности в обществе пронизывает все наше мышление и дает толчок различным уникальным концепциям нашего культурного наследия»¹⁷.

Божественность общества создает явление, в котором индивиды, составляющие его, воспринимаются как части божественного целого, и через это Целое приобщаются к вечности божественного существования. Человек смертен, но Бог, частью которого он является, – бессмертен и вечен. Так Голвалкар возводит дух общественного служения до поклонения Богу.

Философ в самом обществе видит не только Бога – на макро уровне, но и культ поклонения Ему – на индивидуальном уровне. Здесь происходит смешение духовной и материальной социальных обыденностей. Так, проявления Бога как Даридра Нараяна (лишенного Бога), т.е. как бедности, нищеты и других страданий человеческой жизни рассматриваются автором как формы, дающие возможность индивиду служить Богу. Жизнь индуса, борьба с невзгодами, таким образом, становятся ритуалом служения. В этом вечном ритуале индивид, пропитываясь истинным духом служения, становится один на один с Богом, так как материальный мир вещей – также проявления Всемогущего, созданные для служения. Следовательно, все личные вещи человека, все материальные ценности в действительности не принадлежат человеку, а только имеют значение для поклонения Богу в форме общества. Голвалкар делает вывод: «Поэтому давайте приобретать максимум материальных благ, таким образом мы можем служить Богу в виде общества в наилучшем качестве. И, несмотря на все это богатство, только минимум должен быть использован для нас лично»¹⁷.

Это приобретение материальных благ имеет особое содержание, оно носит личный характер и всячески приветствуется как умножающее силу и славу Бога, тогда как личное использование материальных благ, во имя собственного удовольствия, а не во благо Бога-общества – это уже акт воровства, направленный против Бога-общества, за который субъект прежде всего карает себя сам, ибо он нарушает не только общественную норму, но и религиозную.

Конструируя эту концепцию, Голвалкар интерпретирует идеи, заложенные в Упанишадах: «В Упанишадах сказано: “Бог пронизывает все созданное. То, что оставляется им, затем преподносится ему и радуется ему так сильно. Не грабьте то, что принадлежит другим”. В Бхагавата-Нарада говорится: “Бери то, что необходимо для физического

существования, брать больше – это воровство, которое заслуживает наказания”. Таким образом, мы только опекуны общества. И только тогда, когда мы станем опекунами в истинном смысле, мы сможем служить обществу наилучшим образом. Такое чистое отношение служения не оставляет места для эгоизма и самопоклонения»¹⁷.

В свете собственной концепции Бога-общества Голвалкар рассматривает социальную жизнь индивида как культ служения Богу, а различные черты и особенности общества – как божественные атрибуты, тем самым еще больше смешивая духовную и материальную жизнь. Для мыслителя именно такой Бог – это бог масс, способных, служа ему, создавать его «тело» – единую нацию, бессмертие которой приобщает этих обывателей к вечности и духовной реальности, которая, в свою очередь, единственная способна дать индивидуальное счастье и свободу в их высшем и конечном проявлении.

Так, свойственная современности борьба за права человека воспринимается Голвалкаром как очередное столкновение интересов, приводящее к конфликтам. Идея мыслителя – в замене прав религиозно-социальным долгом – дхармой, так как в служении Богу, где существует лишь долг, абсурдно говорить о правах. Именно долг позволит привести общество к успокоению и счастью. Именно долг – дхарма – является основополагающим аспектом общества как социального божества. Ведь именно он регулирует отношения индивидов в божественном социуме, и, наконец, именно дхарма является уже существующим, издревле развивающимся аспектом индусского общества.

Понятие «дхармы» довольно сложно. Она имеет великое множество проявлений – это и культурные правила поведения отдельных каст и сект, это внутрисемейные правила, это правила, характерные для различных социальных групп, и т.п. Голвалкар подходит к определению «дхармы» двойственно, в соответствии с двумя проявлениями человеческого духа: индивидуальным и общественным (общим субстратом).

Во-первых, это понимание дхармы как правильной реконструкции индивидуального сознания человека. Во-вторых, это корректировка различных индивидов для создания гармоничного корпоративного существования – гармоничного социального порядка, держащего людей вместе.

Голвалкар рассматривает оба аспекта дхармы. Подходя к вопросу правильной реконструкции человеческого сознания, он исходит из того, что характер индивида – это проекция его сознания. Само же сознание философ сравнивает с животным, бегущим за множеством вещей. Таким образом, оно едино во множестве своих проявлений, то есть желаний. Обычно сознание человека подходит к вещам, окружающим его, с позиции «хорошо или плохо», но при этом оно готово опуститься на любой уровень и оправдать любое действие для того, чтобы исполнить свои желания. Отличие этого сознания от сознания животного заключается в том, что оно содержит в себе самоограничения, связанные с определенными атрибутами положительного поведения. Здесь для автора авторитетом является «Бхагавадгита», в которой поучения Кришны воину Арджуне собственно и заключаются в описании атрибутов правильного поведения. Таким образом, в отличие от концепции хиндутвы последователей Саваркара, мораль у Голвалкара – это неотъемлемый атрибут религиозно-спиритуальной сферы жизни индуса.

Другой социальный аспект дхармы заключается в том, что самоконтролируемое человеческое сознание, следующее атрибутам правильного поведения, приспособляется не только к своим интересам, но и к интересам людей как единого божественного целого.

Мыслитель рассматривает оба аспекта таким образом, что они являются взаимно дополняемыми по отношению друг к другу. Своеобразие его идей заключается в том, что помимо общественных отношений, которые дают самоограничения человеческой натуре, заставляя человека жить по нормам и правилам, в данном случае божества, существуют еще и индивидуальные внутренние самоограничения, стоящие вне общественных отношений и

существующие только на индивидуальном уровне. Это и есть использование иррациональных факторов.

Самоограничения состоят в столкновении всего комплекса желаний человеческого сознания с основным его устремлением – тягой к познанию Вечности, приобщению к Абсолюту. Именно в пользу последнего индус, как и вся нация в целом, следует дхармическим путем самоограничений и правил, которые в достаточной степени индивидуальны, в зависимости от внутренних и внешних условий, в которых развивается и существует индивид.

В рассуждениях Голвалкара важно то, что он не противопоставляет общественный аспект дхармы индивидуальному, который, казалось бы, имеет большее значение, поскольку ведет к Вечности и Абсолюту, тогда как второй аспект не идет дальше человеческой социальной жизни. Для философа оба аспекта равны и имеют свое единство в Абсолюте, так как с точки зрения индивида социальная жизнь сама по себе не ведет к Высшей Реальности, но при этом сам социум есть Высшая Реальность – Бог, и этот Бог – индивид. Но, в отличие от индусов, составляющих его, этот индивид целостен и вечен. Это утверждение Голвалкара в современной хиндутве Семьи Сангх вполне может рассматриваться как геополитическая установка на борьбу высшего божественного организма – индусской цивилизации – с западной и исламской цивилизациями. В рамки этой позиции, к примеру, укладывается курс современной Индии на самоусиление.

Таково ядро концепции идеального общества хиндутвы Семьи Сангх.

В заключение необходимо отметить не просто факт существования двух идеологий хиндутвы, но и полярность обеих концепций, критерием которой является отношение к религии индуизма. Эту разделенную двойственность необходимо учитывать при анализе событий в современной Индии и оценке деятельности политических партий и их лидеров. К примеру, факт включения премьер-министром Индии Атал Бихари Ваджпайи в меморандум о намерениях нового правительства параграфа о «подлинном секуляризме» может рассматриваться в рамках хиндутвы двояко. Конечно, как представитель БДП – детища Семьи Сангх – Ваджпайи явно пошел «на попятную». С другой стороны, тезис о «подлинном секуляризме» соответствует идеологическим установкам «чистой» хиндутвы, поэтому оценивать реальные идеологические пристрастия индийского премьера необходимо осторожно, учитывая все факторы и дальнейший ход событий.

Примечания

¹ Система индуизма – устойчивое явление индийской цивилизации, представляющее собой комплекс социальных, философских, религиозных стратагем и мифологем, регулирующих процессы жизнедеятельности индийского общества и представляющих единую основу полицентричного и многогранного индуизма. Система индуизма имеет три функции: регулятивную, адаптивную, охранительную. См.: Смирнов М.Г. Индуизм как системообразующий фактор индийской цивилизации. Система индуизма // Уржумка: Науч. журн. Челябинск, 2000. № 1(6). С. 85 – 96.

² Тимошук А.С. Постмодернизм и неиндуизм как единое пространство пост-культуры // http://kiev.philosophy.ru/timoschuk/post_neo.html (24.03.99)

³ Golwalkar M.S. Bunch of Thoughts // [www: RSS.org](http://www.RSS.org), Ch. 5 (24.03.99)

⁴ Коммунализм (от англ. communal общинный) – религиозный шовинизм в поликонфессиональной стране.

⁵ В русском научном языке «возрожденчество» – единый термин, подчеркивающий негативный консервативный аспект явления (впрочем, как и термин «коммунализм»). В зарубежной же науке это два термина: «revival» (возрождение, возобновление, оживление) и «rejuvenation» (омоложение, восстановление сил и здоровья). В зависимости от политических пристрастий исследователи, аналитики и политики используют тот или иной термин.

⁶ Мезенцева О.В. Роль индуизма в идеологической борьбе современной Индии. М., 1985. С. 11 – 12

⁷ Идеология и политика современного индусского коммунализма: Науч.- аналит. обзор. М., 1984. С. 40.

⁸ Savarkar V.D. Hindutva. Poona, 1942. P. 47.

⁹ Sangh: Unique And Evergreen. - R.S.S.: Widening Horizons // [www rss.org](http://www.rss.org) (24.03.99)

¹⁰ Golwalkar M.S. Bunch of Thoughts // www: RSS.org, Ch. 7 (24.03.99)

¹¹ Самскары (исполнение, обряд, ритуал) в широком смысле слова – это различные ритуальные действия, сопровождающие жизненный цикл человека и участвующие в социальной регуляции.

¹² An anti-nationalist ideology // www.foil.org/politics/hindutva/hindutva.html (28.02.04)

¹³ Sudheer Birodkar «What is Hindutva?» // www.hindutva.net (15.03.04)

¹⁴ Sudheer Birodkar «Our Hindutva pladge» // www.hindutva.org/pledge.html (28.02.04)

¹⁵ См.: Savarkar V.D. Hindutva. Poona, 1942.

¹⁶ Golwalkar M.S. Bunch of Thoughts // www: RSS.org, Ch. 6 (24.03.99)

¹⁷ Ibid. Ch. 5.

Демьян Саликов

Значение идей Г.В. Вернадского для преподавания истории в современном вузе

Обращение к творчеству историка-евразийца Г.В. Вернадского (1886 – 1967) в настоящее время особенно актуально. Каковы же предпосылки этой актуальности?

Современная система образования РФ с ее ориентацией на «общечеловеческие ценности» исходит из необходимости подготовки узкого специалиста, способного продавать на рынке труда свои знания и умения. В гораздо меньшей степени система образования ориентирована на воспитание в стенах университета гражданина и патриота своего Отечества. Исходя из современных реалий, следует признать, что, к сожалению, воспитательные аспекты фактически не представляются необходимыми вузу в деле формирования личности молодого человека. «Закон об образовании РФ», выдержавший с 1992 по 2003 годы несколько редакций, перечисляя приоритеты образования, говорит об уважении к правам и свободам человека (почему не к правам народов?!), о любви к окружающей природе, а уж затем о любви к Родине и семье. Как может человек уважать свободу другого, если любовь к Родине и семье, – с чего, собственно, и начинается Человек, – стоит на последнем месте?

Думается, всем понятно, что система образования России переживает глубокий кризис. Корни кризиса не только в недостаточном финансировании школ и институтов. В конце концов, странно было бы ожидать чего-то иного в условиях, когда власть самоустранилась от проведения активной внешней и внутренней политики. Для этого власть должна думать о будущем народа, российской цивилизации, а не о выборах, и решать насущные проблемы сегодня, чтобы страна жила завтра.

Главная причина кризиса образования – идейный вакуум, наступивший после отказа от коммунистической идеологии. Идеология же глобализма с ее экстраполяцией либерально-демократических ценностей на все типы цивилизаций, с ее унификацией и идеей о принципиальном единстве человечества, которое должно рассматриваться как однородная масса атомарных индивидуумов без национальных, культурных, религиозных отличий¹, слишком технократична и бездушна, что не может способствовать консолидации общества, в котором заинтересовано руководство страны. Поэтому в 2001 году была принята государственная Программа патриотического воспитания до 2005 года, где зафиксирована необходимость обращения к отечественной истории и культуре для патриотического воспитания.