

Научно-исследовательская статья

УДК 130.2

DOI: 10.25688/2078-9238.2023.46.2.5

ИНДУССКИЙ ЭТНОРЕЛИГИОЗНЫЙ ФУНДАМЕНТАЛИЗМ

Волобуев А. В.

Финансовый университет при Правительстве РФ,

Москва, Россия,

avvolobuev@fa.ru

Аннотация. Статья посвящена анализу пересечения религиозного фундаментализма и национализма как двух различных матриц идентичности. В статье выделены ключевые черты религиозного фундаментализма и показан спектр возможных взаимоотношений фундаментализма и национализма. На примере индусского этнорелигиозного фундаментализма продемонстрированы варианты сращивания религиозного фундаментализма и национализма в радикальную этнорелигиозную фундаменталистскую идеологию. Фундаментализм не представляет собой единого целого, это множество, являющееся общественно-политическим выражением религиозного нарратива, который заполнил идейную и ценностную пустоту, оставленную после конца метанарративов. Автор выявляет общее и различия между индуским этнорелигиозным фундаментализмом и Великим пробуждением протестантских религиозных ревайвистов в конце XIX века, а также реформистскими движениями суннитских мусульман, показывая, что похожие процессы параллельно происходили в ответ на одни и те же вызовы в разных концах света и в разных культурно-исторических обстоятельствах. Автор обосновывает тезис о том, что религиозный фундаментализм и национализм в этом плане могут быть не только конкурентами за идентичность, но и составлять порой причудливый симбиоз, образуя идеологию, требующую возврата к «изначальной чистоте» нации и догматов веры, даже если этой чистоты, как и нации, в доиндусский период не существовало.

Ключевые слова: фундаментализм, философия религии, социальная философия, политическая философия, индуизм, индускость

Для цитирования: Волобуев А. В. Индусский этнорелигиозный фундаментализм // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2023. № 2 (46). С. 59–67. DOI: 10.25688/2078-9238.2023.46.2.5

Research article

UDC 130.2

DOI: 10.25688/2078-9238.2023.46.2.5

HINDU ETHNO-RELIGIOUS
FUNDAMENTALISM

Alexey V. Volobuev

Financial University under the government of Russian Federation,
Moscow, Russia,
avvolobuev@fa.ru

Abstract. The article examines the intersection of religious fundamentalism and nationalism as two distinct identity matrices. The article highlights the key features of religious fundamentalism and shows the spectrum of possible relationships between fundamentalism and nationalism. Using the example of Hindu ethno-religious fundamentalism, options for merging religious fundamentalism and nationalism into a radical ethno-religious fundamentalist ideology have been demonstrated. Fundamentalism does not represent a single whole, it is a set that is a socio-political expression of a religious narrative that has filled the ideological and value void left after the end of metanarratives. The author reveals the general and differences between Hindu ethno-religious fundamentalism and the Great Awakening of Protestant Religious Revivalists at the end of the 19th century, as well as the reformist movements of Sunni Muslims, showing that similar processes simultaneously occurred in response to the same challenges at different ends of the world and in different cultural and historical circumstances. The author justifies the thesis that religious fundamentalism and nationalism, in this regard, can not only be competitors for identity, but also constitute sometimes bizarre symbiosis, which forms an ideology that requires a return to the “original purity” of the nation and the dogmas of faith, even if this purity, like the nation, did not exist in the pre-modern period.

Keywords: fundamentalism, philosophy of religion, social philosophy, political philosophy, Hindus, Hinduism

For citation: Volobuev, A. V. (2023). Hindu ethno-religious fundamentalism. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, 2 (46), 59–67. <https://doi.org/10.25688/2078-9238.2023.46.2.5>

Сама идея индуистского фундаментализма выглядит причудливо и маловероятно: как может фундаменталистская традиция сформироваться в религии, где существует огромное множество фундаментов? Но фундаментализм — явление не исключительно религиозное, поэтому фундаменталистские течения и движения возникают на мировоззренческой и социально-политической почве, а не ограничиваются строго религиозным полем. Говорить об индуистском фундаментализме было бы в самом деле некорректно; ключевым концептом, вокруг которого формируется рассматриваемый в данном разделе феномен, является индусскость (хиндутва) — этно-религиозная идентичность.

Для рассмотрения индийского фундаментализма уместно будет привлечь казус Айодхья. Это древний город в Индии, центр паломничества. Когда-то он был столицей державы Чандрагупты II, потом Ауда и находится в округе Файзабад в штате Уттар-Прадеш. Веруют, что тут родился Рама и находилась столица легендарного царства Кошала. Город расположен на реке Гхагхре и считается одним из семи основных святых мест индуизма.

Согласно легендам, название города связано с именем его основателя царя Айюдха, в древних текстах он упоминается как один из предков Рамы. Имя царя содержит санскритский корень «yudh» (бой или ведение войны) и может быть переведено как «непобедимый». Со времен Гаутамы город стал называться Ауојјhā на языке пали и Ayodhya на санскрите.

В первые несколько столетий нашей эры Айодхья называлась Сакетой, была завоевана императором Канишкой в 127 году и превратилась в административный центр его восточных территорий. Доподлинно неизвестно, когда название изменилось, но во время визита китайского монаха Сюаньцзана в 636 году город снова назывался Айодхой.

В 1527 году могольский падишах Бабур построил огромную мечеть Бабри.

Она стала одной из самых больших мечетей в штате Уттар Прадеш, хотя это было священное место не только для мусульман, но и для индусов, поскольку в городе и штате меньшинство были мусульманами. Согласно индуистской традиции, холм, на котором была построена мечеть, носил название Рамкот, то есть «крепость Рамы». Когда-то там был храм, посвященный Раме, а также королю Айодхьи и седьмой инкарнации бога Вишну, а также он считался местом, где Рама (полное имя Рамачандра) родился 7 тыс. лет назад. Хотя на это место индуисты не претендовали несколько столетий, начиная с XIX века между индусами и мусульманами стали возникать споры и конфликты по поводу принадлежности холма и мечети. В конце концов, 6 декабря 1992 года воинственные индуистские националисты снесли мечеть, что вызвало многочисленные беспорядки по всей Индии и в них не обошлось без смертей.

Снос мечети в 1992 году проводит символическую границу в современной индийской истории, поскольку он оказался спусковым крючком для возрождения или формирования заново некоторых индуистских культурных и религиозных движений, корни которых относятся к XIX веку. Политико-религиозная мысль этих разношерстных движений выкристаллизовалась к середине XX века в идеологию индусскости (хиндутва) — неологизм, введенный Винаяком Дамодаром Саваркар, означающий чистую индусскую идентичность. Саваркар рассматривал индуизм как этническую культурную и политическую идентичность и считал Индию местом ее рождения, землей, откуда пошла религия. С исторической точки зрения важно помнить, что несколько социально-религиозных реформистских движений сформировались в XIX веке в колониальной Индии, то есть триггером для формирования национальной идентичности, обернутой в форму рафинированной традиции, стала именно борьба с колониализмом. Среди этих движений одним из наиболее важных по своему

социально-политическому и религиозному влиянию оказалось Арья Самадж («Общество ариев»), которое было основано в 1875 году. Даянандой Сарасвати [Sen, 2006]. Проект был оригинальной герменевтической попыткой возродить и обновить индуизм таким образом, чтобы он мог ответить на вызовы времени, в первую очередь на угнетение Индии британскими колониальными властями. Существуют интересные аналогии между этим движением и Великим пробуждением протестантских религиозных ревайвелистов в конце XIX века, а также реформистскими движениями суннитских мусульман, то есть похожие процессы параллельно происходили в ответ на одни и те же вызовы в разных концах света и в разных культурно-исторических обстоятельствах. Движение Арья Самадж предлагало пересмотреть и переопределить фундаментальные основы индуистской веры. В порядке значимости ключевые положения, предлагаемые Арья Самадж, следующие: вера в единого высшего Бога — источник всех знаний, разумного и милосердного, правого и вездесущего, единственное существо, которое достойно поклонения; Веды (писания) являются единственным источником истины и понимания, непогрешимое, неизменное священное слово, которому все арии должны следовать; все поступки человека должны соответствовать космическому закону дхармы и должны, таким образом, быть вдохновлены принципами любви, справедливости и прямооты; все это достигается стремлением к благоденствию рода человеческого, осведомленностью о невежестве и стремлением это невежество искоренить [Jaffrelot, 2007].

Мысль Даянанды склонна трансформировать глубоко политеистический индуизм в монотеистическую систему, транслируя основания веры в упрощенную систему верований, которую можно свести к следующим ключевым положениям: во-первых, вера в единого высшего Бога, во-вторых, восприятие священных текстов, Вед, как непогрешимого источника истины и, в-третьих, использование вышеперечисленного для формирования социальных и моральных норм как символического ресурса для национально-религиозной идентичности. Таким образом, движение Арья Самадж оказалось на перекрестке между двумя влиятельными движениями в индийском обществе конца XIX столетия: с одной стороны, перед ним стояла задача освободиться от британского колониального ярма; с другой стороны, надежда на культурное и духовное спасение, достижимое через возвращение к чистым религиозным корням индуизма, в которые необходимо вдохнуть новую жизнь, влить свежую кровь, была отправной точкой на пути пробуждения. Один из ближайших сподвижников Даянанды воскресил античный ритуал очищения (шуддхи), адаптировав его к тому, что мы могли бы назвать практикой возвращения. В самом деле буквально это слово означает и очищение, и возвращение, реконверсию. Его истоки относятся к тому времени, когда в Индии доминировала империя Великих Моголов и многие индусы были обращены в ислам. С закатом мусульманского правления шуддхи был доведен до совершенства, чтобы использоваться для возвращения тех индусов, которые приняли ислам, к своей исконной религии. Люди, проходящие через этот ритуал, считались из-за своего перехода в ислам

замаранными тяжким грехом, превращавшим их в вероотступников, которых индуистское общество не признавало. Церемония включала в себя омовение ног в водах священной реки Ганг, а затем человек должен был выпить ее очищающую воду. Такая конверсия водой символически очищает душу, испорченную другой религией. Согласно учению Арья Самадж, это означает возвращение потерявшейся души домой, возвращение паствы к своему пастуху.

Контекст, в котором ритуал очищения формируется в рамках национально-религиозного фундаментализма Арья Самадж, можно характеризовать как поток социально-религиозных споров и полемики, которые в каких-то областях имеют обостренный характер, в каких-то менее острый. Но в целом есть основания говорить, что индуистский экстремизм особенно активен в дискредитации и обвинении людей, которые были обращены в ислам или христианство, в том, что они ответственны за потерю индийским народом традиционных ценностей и идентичности. Особенно яростной остроты эта дискредитация достигает в тех областях, где влияние ислама максимально. Эта риторика очень быстро нашла своих политических сторонников в таких движениях, как Раштрия сваямсевак сангх (РСС), основанный в 1925 году Хеджеваром, а также Всемирный совет индусов, Вишва хинду паришад, образованный в 1964 году как культурная и религиозная ветвь вышеупомянутой организации. Ритуал шуддхи стал частью целой сети коллективной деятельности, направленной на привлечение и консолидацию сторонников индийской народной партии Бхарата Джамата, которая восходила к РСС. Индийская народная партия была основана в 1980 году, и нынешний премьер-министр Индии Нарендра Моди, занимающий пост с 2014 года, является ее сторонником. Деятельность партии характеризуется определенной долей насилия, в том числе и физического, включает в себя настойчивые попытки убедить обращенных в другие религии индийцев вернуться к своей исконной вере, которые, в свою очередь, могут принимать форму нападений на культовые места, как, например, в случае с мечетью в Айодхье, акты вандализма по отношению к религиозным школам других конфессий, иные насильственные методы. Например, в сентябре 2006 года группа индусских экстремистов закидала камнями католическую школу в столице штата Уттар Прадеш, поскольку они полагали, что индийские девочки насильственно обращались в католичество в нарушение законов штата. Уттар Прадеш является одним из немногих штатов Индии, где обращение в другую веру запрещено, что тоже является ярким примером влияния фундаменталистов. В августе 2008 года жестокие беспорядки, организованные боевиками Вишва хинду паришад, закончились сожжением католического приюта в штате Ориса после убийства их лидера Самисарасвати. Началось целое политическое сражение с целью расширения области действия закона, запрещающего забой коров, животных, которых индусы традиционно считают священными, а также, в конце концов, были организованы различные мероприятия для обращения обратно в индуизм племенных общин, так называемых далитов (изгоев). Далиты, изгои в индийском кастовом обществе, что совершенно неудивительно,

не хотели мириться со своим социальным положением и часто переходили в другие конфессии, в которых все люди были равны перед Богом, а спасение считалось индивидуальным и зависело только от поступков самого человека: в ислам, христианство, буддизм и др.

Важно помнить, что противоречия вокруг обращения были вызваны не только трениями между различными системами верований, но и постоянными, возникающими все снова и снова политическими и социальными спорами касательно положения угнетенных, далитов, и аборигенов, которые на санскрите называют себя *адиваси*. Причем первых приблизительно 167 млн человек в регионе, в других же только 70 млн человек. Обе социальные группы, даже несмотря на давным-давно отмененную кастовую систему и компенсирующие законы, направленные на то, чтобы помочь далитам и многим другим меньшинствам в Индии, по-прежнему привязаны к кастовой системе, которая выбрасывает их по обе стороны баррикад в обществе.

С XIX века, с распространением католических и протестантских миссионеров в Индии, количество обращенных в христианство также стало расти, не отстают и буддисты. В сентябре 2006 года в Нагпуре (Центральная Индия) была организована праздничная церемония, посвященная обращению примерно 100 тыс. человек в буддизм, значительную часть их составляли далиты. Буддийское движение далитов, одного из ведущих организаторов церемонии, было основано Бхимрао Рамджи Амбедкар в 1956 году, который сам был новообращенным в буддизме и являлся пламенным социальным реформатором, выступавшим против общественной дискриминации неприкасаемых. Далиты и адиваси, обращенные в христианство, в ходе этой церемонии заново обращались в буддизм. Примечательно, что вновь обращенными, вернувшись в лоно истинной религии считались даже те, кто до этого никогда не был буддистом. В ходе ритуала очищения они возвращали себе имя, которое забыли после крещения, совершали ритуальные омовения, после чего им давали новую одежду.

Нелегко провести границу между религией, политикой и экономикой, поскольку в этом конфликте в какой-то степени представлены все три измерения, но одно можно заключить смело: с 1980 года количество конфликтов в индийском обществе на национально-религиозной почве существенно увеличилось. Именно с этого времени в Индии начались глубокие социально-экономические метаморфозы, резко изменившие социальную стратификацию индийского общества, глубоко укорененную в древней кастовой системе [Braas, 2005]. Наиболее явным знаком этой эволюции было развитие движения далитов, которое бросило вызов культурным и социальным препятствиям, до сих пор мешавшим получить 16,2 процентам индийского населения полный доступ ко всем их правам и стать полноценными членами общества. Между ожиданием социальной справедливости и восстановлением экономического развития, с одной стороны, и стремлением оставить индуистскую веру, в которой эти люди родились, в пользу других религий — с другой, как правило, есть тесная связь [Fernandes, 1981].

Анализ конкретных ситуаций, касающихся религиозных обращений на индийском субконтиненте, выявляет интересные стороны феномена фундаментализма, поскольку здесь происходит сражение вдоль символических границ между системами верований в исторически плюралистическом с религиозной точки зрения обществе. Эта битва проходит не только в области религии. В действительности идеологические предпосылки имеют преимущественно политический характер. Защищая границы религиозных систем и идентичность, ее сторонники укрепляют превосходство одной этносоциальной группы над другими и в то же самое время утверждают свое доминирование над территориями внутри национальных границ. В соответствии с теорией чистоты и опасности, изложенной М. Дуглас [Douglas, 1984], в подобной системе люди других религий считаются врагами и угрозой культурному единству. Так что обращение и возврат к истокам означает для людей социальных групп не только и не столько поиски личной связи с Богом, сколько изменение социально-политических структур. Защищать религиозную истину и сакральную чистоту означает также поддерживать националистическую идеологию — индусскость (хиндутву), которая провозглашает: «Индия — только для индусов» и «Индия превыше всего».

Заключение

Оба случая, описанные выше, — и сингальский, и индусский националистский фундаментализм, — характеризуются массовыми движениями, которые способны бросить вызов модели секулярного общества и подорвать основы светского государства. Фундаменталистские движения противопоставляют себя светскому государству, которое способно нейтрализовать религиозные конфликты и управлять обществом религиозного плюрализма, основанным на свободе совести [Beuer, p. 3]. Для фундаменталистов же существует только один народ, признающий только одну религию, говорящий на языке, который восходит к сакральным текстам, и живущий на священной земле неприкосновенных символических и территориальных границ. В странах вроде Индии и Шри-Ланки массовые движения мобилизуют символические ресурсы, взятые из религиозного поля, и вкладывают их в политическую сферу. Одним словом, мы являемся свидетелями подъема этнорелигиозного национализма, имеющего форму фундаментализма, и можно сказать, что это происходит в различных частях света. В этом смысле слова фундаментализм представляет собой пароль для доступа в иной мир, наполненный секретами и символами, доктринами и ритуалами, транслирующими их стратегию социального и политического действия; фундаменталисты не чужаются использовать насилие, освященное теми, кто считает, что цель — вера и отечество — оправдывает средства.

Социология религии подтверждает смену парадигмы в развитии религии в мире в конце XX – начале XXI века: старая парадигма секуляризации оказывается

под огнем критики, она уже не доминирует в мире, и предлагаются новые [Poulson, 2010]. В то же время ученые подвергают сомнению принятый концептуальный аппарат изучения религии, сформировавшийся в XIX–XX столетиях, поскольку он перестает быть адекватным реальности в анализе социальных и культурных изменений, имеющих место в различных уголках мира. Одним из самых интересных эффектов деконструкции концептуального аппарата и методов в философии религии и религиоведении является осознание факта: то, что мы привыкли называть религией, проявляется и заполняет собой совсем другие области общественной жизни. Поэтому для изучения реальных процессов становления и развития фундаментализма следует не ограничивать свой предмет узкой сферой религиозного, но включать сюда всю общественную жизнь во всех ее проявлениях, а также индивидуальное мировоззрение и мировосприятие. Также необходима разработка лучшего набора инструментов для понимания, объяснения и предсказания социальных процессов, в которых профанное все чаще встречается с натиском воскрешенного сакрального, а религиозные смыслы возвращаются в публичное общественно-политическое пространство. Причем процесс происходит как в нижних стратах общества, так и в элитах. Фундаментализм не представляет собой единого целого, это множество, являющееся общественно-политическим выражением религиозного нарратива, который заполнил идейную и ценностную пустоту, оставленную великими идеологиями XIX и XX веков. Религиозный фундаментализм и национализм в этом плане могут быть не только конкурентами за идентичность, но и составлять порой причудливый симбиоз, образуя идеологию, требующую возврата к «изначальной чистоте» нации и догматов веры, даже если этой чистоты, как и нации, в домодерновый период не существовало.

Список источников / References

1. Brass, P. R. (2005). *The Production of Hindu-Muslim Violence in Contemporary India*. Seattle: University of Washington Press. 500 p.
2. Beyer, P. (2011). Religious Pluralization and Intimations of a Post-Westphalian Condition in a Global Society. *Annual Review of the Sociology of Religion*, 2, 3–29.
3. Douglas, M. (1984). *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. New York: Routledge. 194 p.
4. Eisenstadt, S. N. (1999). *Fundamentalism, Sectarianism and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press. 294 p.
5. Fernandes, W. (1981). *Caste and Conversion Movement in India: Religion and Human Rights*. New Delhi: Indian Social Institute. 38 p.
6. Heilman, S., & Friedman, M. (2010). *The Rebbe. The Life and Afterlife of Menachem Mendel Schneerson*. Princeton: Princeton University Press. 368 p.
7. Jaffrelot, C. (2007). *Hindu Nationalism. A Reader*. Princeton: Princeton University Press. 424 p.
8. Jones, R. N. B. (2015). *Sinhala Buddhist Nationalism and Islamophobia in Contemporary Sri Lanka*. Honors Theses. 152 p.

9. Iannaccone, L. R. (1997). Toward an Economic Theory of Fundamentalism. *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, 153, 1, 100–116.
10. Lawrence, B. B. (1995). *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age*. University of South Carolina Press. 340 p.
11. Meyer, T. (1994). *Fundamentalismus, Aufstand gegen die Moderne*. Hamburg: Rowohlt Tb.. 212 p.
12. Pace, E. (2007). Extreme Messianism: the Chabad Movement and the Impasse of the Charisma. *Horizontes Antropológicos*, 13(27), 37–48. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832007000100003>
13. Pace, E. (2017). Sacralizing the Secular. The Ethno-fundamentalist movements. *Política & Sociedade*, 16, 36, 403–427. <https://doi.org/10.5007/2175-7984.2017v16n36p403>
14. Poulson, S., & Campbell, C. (2010). Isomorphism, Institutional Parochialism, and the Sociology of Religion. *American Sociologist*, 4, 1, 31–47.
15. Rosati, M. (2009). *Ritual and the Sacred: A Neo-Durkheimian Analysis of Politics, Religion and the Self*. Routledge. 180 p.
16. Silva de, C. R. (1988). The Plurality of Buddhist Fundamentalism. In Bartholomew, T. J., & Silva de, C. R. *Buddhist Fundamentalism and Minority Identities in Sri Lanka* (pp. 57–73). New York: State University of New York Press.
17. Sen, A. (2006). *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*. New York: W.W. Norton & Company. 240 p.
18. Seneviratne, H. L. (1999). *The Word of Kings: The New Buddhism in Sri Lanka*. Chicago: University of Chicago Press. 368 p.
19. Tambiah, S. J. (1977). *World Conqueror and World Renouncer: a Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*. Cambridge: Cambridge University Press. 557 p.
20. Wibisono, S., Louis, W., & Jetten, J. (2019). The Role of Religious Fundamentalism in the Intersection of National and Religious Identities. *Journal of Pacific Rim Psychology*, 13, 1–12. <https://doi.org/10.1017/prp.2018.25>

Информация об авторе / Information about the author:

Волобуев Алексей Викторович — кандидат философских наук, доцент, доцент департамента социологии, истории и философии, Финансовый университет при Правительстве РФ, Москва, Россия.

Volobuev Alexey Viktorovich — PhD (Philosophy), Associate Professor, Associate Professor of the Sociology Department, Financial University under the Government of Russian Federation, Moscow, Russia.

avvolobuev@fa.ru