

С. В. Резник

Белгородский государственный национальный исследовательский университет

НАСИЛИЕ И НЕНАСИЛИЕ В ИДЕОЛОГИИ И КУЛЬТУРНЫХ ПРАКТИКАХ РЕЛИГИЙ ДРЕВНЕЙ И СОВРЕМЕННОЙ ИНДИИ

В статье рассматривается становление и особенности проблем насилия и ненасилия в идеологии и культурных практиках религий древней и современной Индии. На основе анализа священных текстов брахманизма, джайнизма, индуизма, дано философско-антропологическое определение концептов насилия и ненасилия в идеологии и культурных практиках религий Индии. Проводится обзор концепций ненасилия в религиях древней и современной Индии. Автор приходит к выводу, что проблемы насилия и ненасилия в религиозных традициях основываются, прежде всего, на религиозно-мировоззренческих посылах, которые выводятся из представлений о первоначалах бытия. Поскольку индуизм является религией, возникшей из представлений о Вселенской жертве как первопричине бытия, поэтому насилия и ненасилия ставятся иначе, чем в монотеистических религиозных традициях.

Ключевые слова: насилие и ненасилие, джайнизм, индуизм, ахимса, Чхандогья-упанишада, Бхагавад-гита, Йога-сутры, Вьяса-Бхашья.

S. V. Reznik

*Belgorod State National Research University
(Belgorod Russia)*

VIOLENCE AND NONVIOLENCE IN IDEOLOGY AND CULTURAL PRACTICES OF RELIGIONS IN ANCIENT AND MODERN INDIA

The article deals with the formation and features of the problems of violence and nonviolence in the ideology and cultural practices of religions of ancient and modern India. On the basis of the analysis of the sacred texts of Brahmanism, Jainism, Hinduism, the philosophical and anthropological definition of the concepts of violence and nonviolence in the ideology and cultural practices of the religions of India is given. The concepts of nonviolence in the religions of ancient and modern India are reviewed. The author comes to the conclusion that the problems of violence and nonviolence in religious traditions are based primarily on religious and ideological assumptions, which are derived from the concepts of the origins of life. Since Hinduism is a religion that originated from the notion of Universal sacrifice as the root cause of being, violence and nonviolence are put differently than in monotheistic religious traditions.

Keywords: violence and nonviolence, Jainism, Hinduism, Ahimsa, Chandogyia Upanishad, Bhagavad Gita, Yoga-sutras, Vyasa Bhasya.

DOI 10.22405/2304-4772-2019-1-1-130-141

В Ведический период индийской истории представление о ненасилии фактически не существовало. Культура данного периода была основана на ценностях общества воинов (кшатриев). Данное обстоятельство обусловило, в частности, повсеместное употребление в пищу мяса животных, также использование их в ритуалах жертвоприношений: для очищения от грехов или достижения успеха в завоевательных походах совершалось жертвоприношение

ашвамедху (принесение в жертву лошади), для получения мужского потомства совершалось жертвоприношение *пурешти*, для достижения блаженства служила жертва *агнишитома*. Ведические повествования о богах изобилуют описаниями сцен насилия, ярости и битв; таким же образом боги описываются в великих эпических поэмах «*Махабхарата*» и «*Рамаяна*».

Очевидно, что проблемы насилия и ненасилия в религиозных традициях основываются прежде всего на религиозно-мировоззренческих послылках, которые выводятся из представлений о первоначалах бытия. Если в христианстве и исламе таким первоначалом является Бог-творец, то индуизм является религией, возникшей из представлений о Вселенской жертве как первопричине бытия. Поэтому проблемы добра и зла, насилия и ненасилия ставятся иначе, чем в монотеистических религиозных традициях.

Сущность индуизма как религии кастового общества отражена в тексте знаменитой религиозно-философской поэмы «*Бхагавад-гита*» («Божественная песнь»), которая является сравнительно небольшой частью эпической поэмы «*Махабхарата*», повествующей о битве бхаратов. «*Бхагавадгита*» отражает философские взгляды системы «*этической санкхьи*» или «*санкхья-йоги*». Излагаемая в «*Бхагавад-гите*» система категорий отражает определенную стадию развития данной философской школы. По меткому выражению Г. В. Ф. Гегеля: «Как эпизод она имеет отчетливую доктринальную определенность и потому свободнее от дикой, нелепой фантастичности, господствующей в индийской поэзии, когда она становится повествовательной и изображает события и поступки героев и богов от возникновения мира и т.д., все же и в этой поэме нужно многое отсечь и перетерпеть, чтобы можно было извлечь интересное» [4].

Здесь отношение индуизма к проблемам насилия и ненасилия выражено в эпизоде, описывающем беседу Арджуны с Кришной. Кшатрий Арджуна командующий войском пандавов обуреваем сомнениями и устрaшен тем, что в предстоящей битве ему и его братьям придется сражаться против своих родственников. Тогда Арджуна обращается за советом к своему колесничему, который есть не кто иной как бог Кришна. В процессе долгой беседы, Кришна развеивает сомнения Арджуны и убеждает его в необходимости сражения: «Откуда нашло на тебя в затруднении это уныние, неподобающее благородным, отрешающее от неба, ведущее к бесславию, о Арджуна? Не поддавайся слабости, о Партха, она тебя недостойна. Отринь жалкое малодушие и воспрянь, о каратель врагов!» (Бхагавад-гита, 24: 2-3) [7, с. 51].

В речах Кришны помимо учения о йоге, योगине, Брахме, можно также выделить учение о *должном действии*. Кришна убеждает Арджуну в том, что участие в битве является долгом (дхарма) кшатрия, ведь он связан кармой, которая все равно вынудит его сделать необходимое. Арджуну задели речи Кришны, и он вопрошает: «Если мудрость ты считаешь превосходящей деяние, о Джанардана, зачем на ужасное деяние меня подвигаешь, о Кешава? Речью такую противоречивой ты словно бы смущаешь мой разум. Твердо скажи мне

одно – то, чем достигну я блага» (Бхагавад-гита, 25: 1-2) [7, с. 55]. Тогда Кришна переходит к нетрадиционному обоснованию необходимости сражаться.

Так в «Бхагавад-гите» были подняты проблемы соотношения действия и активности, и свободы. Можно бездействовать, но при этом находится в зависимости, и можно действовать, но быть свободным. Один провозглашаемых «Бхагавад-гитой» принципов «дело лучше бездействия». Бездействовать не может никто. Спасение и свобода не в бездействии, а в исполнении своего долга. Однако долг должен исполняться в состоянии отрешенности. Должное дело необходимо совершать без привязанности.

Действовать, но не стремиться к плодам действий – вот в чем заключается этический идеал «Бхагавад-гиты». «К плодам действий покинув влечение, всегда довольный, Самоопорный, он, хоть и занят делами, но ничего не свершает. Без надежд, мысли свои укротив, всякую собственность бросив, Выполняя действия только телом, он в грех не впадает. Удовлетворённый нежданно полученным, двойственность преодолевший, Незлобивый, в неуспехе, в удаче равный – не связан, даже дела совершая. Он не привязан, свободен; в мудрости мысли упрочив, Дела совершает, как жертву, они для него исчезают бесследно» (IV, 20-23) [2, с. 83]. Более емко идеал должного действия выражен фразой: «Должное действие, лишённое привязанности, совершённое бесстрастно, Без отвращенья, без желания плодов» (XVIII, 23) [2, с. 118].

Отсюда «Бхагавад-гита» выводит идеал человека: «Делатель, свободный от связей, настойчивый, решительный, без себялюбья, Неизменный при неудаче, успехе...» (XVIII, 26) [2, с. 118]. Его антиподом выступает человек, «Возбудимый, воделеющий плодов действий, завистливый, себялюбивый, нечистый, Подверженный радости, горю...» (XVIII, 27) [2, с. 118]. Антиподом идеала должного действия является «Действие, выполняемое ради осуществления желаний, Себялюбиво, с большим напряженьем...» (XVIII, 24) [2, с. 118]. Кришна убеждает Арджуну в том, что следует сражаться отрешенно тогда можно избежать греха. Итак, проблема свободы воли выражена в «Бхагавад-гите» в выборе правильного пути: путь действия – благой путь или путь бездействия – греховный путь.

Таким образом, «Бхагавад-гита» является целостным учением, раскрывающее основные этические и религиозные вопросы: о том, что является высшей целью, о сущности добра и зла, о пороке и добродетели, о свободе воли и должном действии. Нравственность в «Бхагавад-гите» служит средством достижения высшей религиозной цели – Бога. Значимость этического учения здесь усиливается в представлении о высшем благе, которое превосходит обыденные представления о добре и зле. Следует подчеркнуть, что в «Бхагавад-гите» понятие «дхарма» объединяет в себе как религиозный, так и этический, и правовой смыслы. Здесь «дхарма» есть фундаментальная ценность человеческого бытия и основа добродетели. Учение о должном действии и принцип следования своему долгу предписываются в качестве значимого правила жизни.

Основным путем ведущим к обретению высшего блага в «Бхагавад-гите» выступает *йога*. Последняя предлагает три основных пути: *джняна-йога* – путь сосредоточения сознания и приведения ума к состоянию равновесия и невозмутимости; *бхакти-йога* – путь сосредоточения на высшем «я», любви и преданности Богу; *карма-йога* – путь деятельности, лишенной привязанности к ее плодам и посвящения их результатов Богу. Именно в учении о карма-йоге, являющейся ключевым путем обретения спасения, изложена этика «Бхагавадгиты». Важным аспектом карма-йоги является учение о должном действии и восприятие бездействия как греха.

Этический конфликт затронутый в «Бхагавад-гите» заключается в том, что Арджуна, будучи *кшатрием* (воином) и хранителем *кшатрия-дхармы*, сомневается в праведности участия в битве на Курукшетре, в которой он должен был сражаться против своих родственников. Согласно *кшатрия-дхарме*, война расценивается как жертвоприношение, а *кшатрий* означает «тот, кто защищает от опасности». Такая трактовка войны допускает насилие только для защиты невинных людей (*брахманы*, женщины, дети, старики, коровы).

Одним из основных требований этики «Бхагавад-гиты» является призыв к исполнению своего долга, т.е. следовать дхарме кшатрия. По убеждению Кришны пацифизм Арджуны греховен. Рассмотрение «Бхагавад-гиты» в контексте «Махабхараты», позволяет сделать вывод о том, участие Арджуны в сражении против Кауравов выглядит вполне оправданой: в случае победы неправедных Кауравов опасность погрязнуть в грехе угрожает всем людям. Долг кшатрия защищать и править подданными руководствуясь этическим учением Вед, но если правитель сам греховен, то и его подданные обречены на грех и гибель. Этика «Бхагавад-гиты» зиждется на идее о том, что трансцендентный долг не должен затмеваться ложным эго.

Известный индийский политический деятель М. К. Ганди рассматривал «Бхагавад-гиту» как источник, в котором содержатся ответы на важнейшие социальные вопросы. К ней же он обращался в минуты душевного смятения. В Индии утвердилась точка зрения, согласно которой именно благодаря вдохновению, полученному от прочтения «Бхагавад-гиты», деятельность М. К. Ганди и его принцип ненасильственного сопротивления способствовали обретению Индией в 1947 г. независимости от британского господства. До сих пор индийцы сопровождают празднование Дня независимости (15 августа) восхвалением и чтением «Бхагавад-гиты».

Первое упоминание о ненасилии как моральной добродетели содержит *Чхандогья-упанишада*: «Далее, подвижничество, подаяние, честность, *ненасилие* («ахимса» – прим. автора), правдивость – это его дары [жрецам]» (3.17.4) [8, с. 81]. Использованное здесь слово «ахимса» означает самопожертвование и самоограничение. Позднее, в *Йога-сутре* соблюдение ахимсы предьявляется как обязательное требование к каждому, кто желает быть допущенным к практике йоги. Сутры с 29-й по 34-ю «*Йоги*» *Патанджали* подробно рассматривают вспомогательные средства йоги: самоконтроль, исполнение религиозных предписаний, асаны (специальные позы) и пр. В

данном фрагменте смысл самоконтроля (яма) описывается посредством этических ценностей, которые должны стать установками индивидуального сознания в процессе практики йоги: ненасилие, правдивость, честность, воздержание, неприятие даров. Основным смыслом самоконтроля является ненасилие (ахимса). Другие виды самоконтроля используются как дополнительные средства: «...если все остальное происходит при несоблюдении правила ненасилия, то это равнозначно тому, что оно не совершается вообще, ибо в этом случае все виды самоконтроля (уама) бесплодны (nisphala)» [6, с. 44].

В системе Патанджали «в определение правдивости вводится идея праведного намерения: речь не должна приносить зло, иметь отрицательные для живых существ последствия. Худшее из зол – внешнее подобие добродетели. Честность (asteya) раскрывается через противопоставление незаконному (asastrapurva) присвоению чужой собственности, воровству. Отсутствие алчности – собственная форма честности» [6, с. 44].

Сутра 31 говорит о том, что все перечисленные виды самоконтроля, не ограничиваются ни принадлежностью к *варне*, ни обстоятельствами места и времени, универсальны и поэтому называются Великим обетом. Разъясняя данную идею на примере ахимсы, Вьяса указывает, что сансарическое существование является ограничением, которые препятствуют исполнению Великого обета (*махаврата*). Борьба с ним, заложенная в практике йоги, заключается в соблюдении принципа ненасилия в отношении всего живого.

Вьяса-Бхашья классифицируя насилие, называет его 27 видов и делит их на три класса: насилие, совершаемое по собственному произволу; насилие, совершаемое по приказу; социально одобряемое насилие. Ни Патанджали, ни Вьяса-Бхашья не оправдывают, ни одного из вышеназванных классов насилия. Например, сутра 34 порицает также насилие, обусловленное обстоятельствами и следствием принадлежности к варновой профессии, когда тот, кто совершает его, является только инструментом [6, с. 45-46]. Все эти три вида насилия связаны с неведением и влекут за собой «неисчислимые страдания».

Вьяса подчеркивает, что классификация видов насилия по степени интенсивности (совершаемое из жадности, гнева, из-за невежества и др.), не исчерпывает всей совокупности конкретных проявлений насилия, и можно говорить о его неисчислимости [6, с. 45-46]. Классификация видов насилия используется для оценки поступков и поиска противоположных состояний (*пратипакса*). По тому же принципу рассматриваются ложь и прочие изъяны душевной жизни: «Что касается кармических последствий изъянов душевной жизни, то все они также разбираются на примере насилия. Здесь рассуждение строится по принципу симметрии: при лишении жертвы сил, совершающий насилие обрекает свое сознание и организм, т.е. источник жизнедеятельности, на неизбежную потерю энергии. Следствием причинения страданий жертве выступает будущее страдание в новом рождении: совершающий насилие рождается в аду, либо в облике животного или голодного духа. Убивая другого, он и себя ежеминутно ставит на грань жизни и смерти. Но тут кармическая

ситуация принимает ассиметричный вид: чтобы избежать следствия совершенного убийства, убийца продолжает существовать, ибо должен исчерпать плод своего деяния. И даже если ранее, до убийства, накопленные благие действия предопределяют счастливую форму рождения, новая жизнь все-таки не будет продолжительной» [6, с. 46].

Сутры 35-45 повествуют о так называемых, «совершенных способностях», обретаемые йогином практикующим практики самоконтроля. Совершенные способности приводят к исчезновению ложных помыслов, которое, в свою очередь, порождает йогическое могущество. «Йога-сутра» приводит десять видов йогического могущества, в их числе упоминается, например, исчезновение враждебных чувств между конфликтующими сторонами в присутствии утвердившегося в ахимсе йогина.

Сутра 23-я Патанджали говорит о совершенных способностях йогина, которые он называет «силой дружелюбия». Возникают последние в результате практики санъямы, выступающей в системе Патанджали в роли общего обозначения собственно психотехнической процедуры, включающей ступени концентрации (дхарана), созерцания (дхьяна) и сосредоточения (самадхи). «Практика санъямы основывается на чувствах дружелюбия, сострадания и радости, возвращаемых по отношению к трем объектам: к существам, пребывающим в счастливом состоянии; к тем, кто подвергается страданию; к склонным к добродетели. Культивирование этих чувств рождает силу дружелюбия, силу сострадания и силу радости, что возможно благодаря сосредоточению. ...Те, кто склонен к греху, должны вызывать у йогина только беспристрастность, нейтральность, которая по своей природе не есть чувство. Таким образом, сянмы на бесстрастии по определению быть не может, следовательно, никакой силы бесстрастия не возникает. По-видимому, имеется в виду энергетическое не участие в грехе» [6, с. 50-51].

В процессе своего дальнейшего развития представление о ненасилии оказывается связанным с другой важной концепцией *Упанишад* – верой в *карму*, предполагающей, что совершенные человеком поступки и используемые им установки поведения окажут влияние на статус и форму его следующего рождения. При этом действия и установки, направленные на уничтожение чужой жизни оказывают особенно отрицательное влияние. В таком виде концепция ахимсы в VI в. до н.э. становится важной составной частью учений оппозиционных официальному брахманизму наставников: *Махавиры*, фактического основателя джайнизма, и *Сиддхартхи Гаутамы*.

Прежде всего, коснемся джайнского учения и разработки им принципа ахимсы. Известный социолог и джайнолог доктор *Вилас Сангави* автор целого ряда работ, посвященных принципу и практике ахимсы, во введении к своей монографии «*Джайнский путь ахимсы*» пишет: «Из всех религий мира джайнизм является единственной, которая отводит принципу ахимсы центральное положение. <...> В истории религий мира лишь джайнизм поставил доктрину ненасилия в столь уникальное положение и построил весь свой этический кодекс на полном соблюдении концепции ненасилия во всех её

аспектах. Джайнизм представляет собой единственную религию, уделяющую максимум внимания важным практическим аспектам теории ахимсы с тем, чтобы как мирские его последователи, так и монахи имели возможность практиковать ненасилие, причём во всех его мельчайших деталях, в своей обычной жизни. <...> джайнизм заслуживает особого уважения за то, что в равной мере подчёркивает важность негативного и позитивного аспектов ненасилия. Именно на таком основании джайнизм, утверждая принцип «Ахимса парамо дхармах», т.е. «Ненасилие – высшая религия», совершенным и убедительным способом смог доказать миру ценность доктрины ахимсы. По этой причине джайнская религия рассматривается как религия ахимсы, а джайнская культура – как культура ахимсы.» [3].

Один из базовых принципов джайнизма гласит, что никто (ни Бог, ни другой человек), кроме самого человека, не в состоянии отделить душу от связанной с ней материи. Данное положение означает, что человек сам несёт ответственность за все добро и зло, присутствующее в его жизни. Человек не в состоянии избежать ответственности за собственные поступки. Ни Бог, ни его пророк не вмешиваются в жизнь человека. Только душа несет ответственность за всё совершенное ею. Джайнизм учит, что вселенная существует самостоятельно, без божественного вмешательства, Бог абсолютно равнодушен к ее творению и ко всему происходящему в ней. Данный принцип отличает джайнизм от других религий, в том числе индуизма, христианства и ислама.

Джайнизм рассматривает мир как взаимодействие элементов *джива* (живая душа) и *аджива* (материя). Последнее является условием порождения энергий, которые управляют всеми событиями в жизни, в том числе рождением и смертью. Остановить порождение энергий и разрушить уже созданные – цель жизни. Этой цели можно достигнуть, используя определенные практики, ведущие к освобождению (*мокша*).

Все вышесказанное сформулировано в *таттвах*: 1. *джива* (живая душа); 2. *аджива* (материя, неживая субстанция); 3. *асрава* (приток кармической материи в душу); 4. *бандха* (связывание души кармой); 5. *самвара* (остановка притока); 6. *нирджара* (сбрасывание кармической материи); 7. *мокша* (освобождение). Осмысление природы данных *таттв* является важным условием для достижения освобождения. Согласно учению джайнизма *джива* и *аджива*, являются реальными субстанциями. *Аджива* есть то, что не является душой, лишено сознания, *джива* является реальным чувствующим объектом. Поэтому *дживе*, являющейся живой субстанцией, придается важное значение в контексте *ахимсы*.

Учение джайнизма признает, что вселенная населена бесконечным множеством душ, представляющих собой вечные субстанции. Характерной чертой каждой души является наличие сознания, не поддающегося разрушению. Одной из характеристик *дживы* самой по себе является совершенство и всесилие. Вследствие неведения *джива* отождествляет себя с материей, причиной этого являются страдание и деградация. Есть два вида *джив*: 1. *сансари* – мирские; 2. *сиддха* или *мукта* – освобождённые. Важным

предметом как с теоретической, так и с практической точки зрения является классификация мирских (воплощённых) душ. Поскольку высочайшим долгом последователей джайнизма является ахимаса, в их обязанность входит знание всего разнообразия форм жизни. Мирские (воплощенные) души подразделяются на: разумные, способные к различению добра и зла (*манасика дживы*), и неразумные (*аманасика дживы*), а также подвижные (*траса*) и неподвижные (*стхавара*).

Конечная цель жизни достигается при помощи практики, которая способствует отделению кармы от души. Особенностью джайнизма является представление в способности человека собственными усилиями избавиться от кармы. Смыслом счастья является прерывание цикла сансары и достижения мокши, т.е. состояния освобожденной души. Как и другие религии Индии, джайнизм считает наш мир обителью страдания. Средством достижения мокши является путь, который ведет к освобождению и включает в себя: правильную веру (*самьяк-даршана*), правильное знание (*самьяк-джняна*) и правильное поведение (*самьяк-чаритра*). Они составляют *три драгоценности (ратнатрая)* джайнизма. Именно на этих основаниях выстроен этический кодекс джайнизма, обязательный для исполнения как монахами, так и мирянами.

Джайнизм придает огромное значение практическому выполнению норм правильного поведения, поскольку последние играют важную роль в достижении освобождения. Важная роль принадлежит так называемым *двенадцати вратам*, или *обетам*. Они описаны в священном тексте «*Сагара-дхарма-амрита*». *Двенадцать обетов* содержат этический кодекс мирян, значимый с религиозной и социальной точек зрения. К числу главных обетов относятся, прежде всего, *ахимса* (ненасилие).

Джайнам предписывается развивать такие добродетели как: дружелюбное отношение ко всему живому (*майтри*); проявление радости при встрече с единоверцами и сочувствующими (*прамода*); проявление сострадания ко всем живым существам (*каруна*); терпимость или безразличие к невежественным или злым людям (*мадхьястха*). Кроме этого, джайнизм называет ряд добродетелей, или *гун*, усердного исполнения которых требуется от мирян. Целью воздержания от мяса (*мамса*), вина (*мадхья*) и мёда (*мадху*) является минимизация причинения вреда живым существам.

Первостепенное значение среди *обетов*, принадлежит обету ненасилия (*ахимса-врата*). Данный обет основан на фундаментальном принципе воздержания от причинения вреда живым существам (*химса*) т.е. насилия. Джайнские тексты выделяют грубую и тонкую формы насилия. Грубая – подразумевает уничтожение всех форм жизни. Поэтому эта форма насилия запрещена для монахов и мирян. Тонкая – форма насилия, подразумевающая убийство любого живого существа и запретная только для джайнов-монахов. Учение джайнизма утверждает, что *химса* связана не только с физическими действиями, поскольку обет может быть нарушен также отсутствием сострадания. На этом основании джайнизм различает физическое насилие

(*дравья-химса*) – реальное причинение вреда, и мысленное насилие (*бхава-химса*) – желание причинить вред той или иной жизненной силе (*прана*).

В классическом джайнском тексте *Таттвартха-сутра* дается следующее определение насилия: «химса – это причинение вреда жизненным силам (*пранам*) через вибрации страсти» [3]. Здесь идет речь о внешнем аспекте насилия. Другой текст джайнизма, «*Пурушартха-сиддхьяпая*» раскрывает внутренний аспект насилия: «страсть служит главной причиной, ведущей к насилию, и даёт следующее определение последнего: любое причинение вреда физическим или умственным жизненным силам через вызванную страстью активность тела, речи и ума однозначно является химсой» [3]. Т.е. насилие совершается даже в случае появления намерения причинения вреда. Текст «Средство достижения цели души» («*Пурушартха-сиддхьяпая*») приписываемый дигамбарскому учителю *Амритачандра Сури*, выразил смысл химсы и ахимсы следующим образом: «невозникновение вожделения и других [страстей] есть ненасилие, а их появление – насилие. Таково краткое содержание агам Джины» [1, с. 213]. Джайнизм выделяет следующие категории насилия: *арамбхаджа (арамбхи) химса* – насилие, связанное с выполнением профессиональных обязанностей; *анарамбхаджа (анарамбхи) химса* – умышленное насилие, не имеющее отношения к профессиональным обязанностям.

Джайны придают ахимсе важное значение, которое обусловлено особым отношением к закону кармы. Лишение жизни живого существа, (даже по случайности) считается тяжким преступлением, препятствующим обретению благой кармы. Именно поэтому ревностные последователи джайнизма носят повязку на лице, дабы ненароком не вдохнуть и тем самым не убить какое-нибудь насекомое. С этой же целью при ходьбе они специальной метелкой расчищают перед собой дорогу. Кроме того, все джайны придерживаются строгой вегетарианской диеты. Растения, конечно, тоже считаются живыми существами, но употребление некоторых видов влечет за собой особенно неблагоприятные кармические последствия, поэтому джайны исключают их из своего рациона. Джайнские монахи, соблюдающие большее количество запретов, нежели миряне, доводят идеал ахимсы до логического конца: они завершают свою жизнь, отказываясь от любой пищи.

После возникновения буддизма (и во многом благодаря его влиянию) концепция ненасилия становится весьма популярной среди индусов; при этом она оказывается в тесной связи с двумя важными практиками: вегетарианством и почитанием коровы. Некоторые исследователи полагают, что почитание коровы представляет собой рудимент древней индийской религии богини природы. Однако в более поздней, собственно индуистской интерпретации почитание коровы символизирует бережное отношение ко всем живым существам, то есть ненасилие. Тем не менее, вопреки популярности этой концепции политическая история Индии в основном повествует о деяниях правителей-воинов, принадлежащих, как правило, к воинскому сословию (*кишатрия*), главной добродетелью (*дхарма*), которой считалась доблесть в бою.

Устойчивость насильственных установок в общественной жизни Индии является лучшим свидетельством того, что методы Ганди были приняты далеко не единогласно даже в его родной стране. Возглавляемое Ганди движение за независимость Индии, так или иначе, допускало насильственные акты. Имеются в виду действия бенгальских националистов, вдохновляемых образом Дурги - богини, которой приписывали огромную разрушительную силу. После обретения независимости Индии воинствующие индуисты совершали вооруженные нападения на своих старых мусульманских противников. Подобное нападение стоило жизни даже самому М. Ганди (1948 г.).

Убийство премьер-министра Индии Индиры Ганди в 1984 году также имело религиозную подоплеку. Госпожа Ганди была убита членом общины сикхов в ответ на то, что она санкционировала ввод войск на территорию сикхского Золотого храма. Однако основы учения сикхизма вовсе не призывают к насилию: биографии духовных наставников XVI и XVII вв., считающихся основателями этой религии, изображают настолько мягкие характеры, что сам Махатма Ганди, по его собственному признанию, постоянно вдохновлялся ими. Однако со временем сикхизм распространился среди воинственной этнической группы джатов; позднее сикхи втягиваются в кровавые столкновения с моголами, британцами и другими индийскими правителями. Ядром общины сикхов считается так называемое «войско верных», символом которого является обоюдоострый меч.

Как показывают события конца XX – начала XXI столетий религия по-прежнему продолжает играть важную роль в жизни человека и общества не только как хранительница национальной истории и культуры, но и как социальный институт и субъект политики. Межконфессиональные отношения сегодня можно отнести к стратегическим глобальным проблемам современности. Индия является многоконфессиональной страной, здесь представлены все мировые религии: буддизм, христианство, ислам. Кроме того, здесь представлены такие религии как зороастризм, джайнизм и сикхизм, иудаизм. Самой многочисленной религиозной общиной современной Индии является индуизм (82,6 % населения страны).

По конституции Индия является светским (секулярным) государством, тем не менее в стране неоднократно возникали крупные религиозные конфликты между индусами и мусульманами (второй по численности религиозной общиной – 12,2 %). Столкновения между представителями двух крупных религий стали реалиями современной Индии (например, 2002 г. – индо-мусульманские погромы в штате Гуджарат; 2008 г. – волнения на религиозной почве в г. Дхамму; 2011 г. – в г. Морадабад на севере Индии; 2013 г. – в Музаффарнагаре, округе индийского штата Уттар-Прадеш). Ситуация осложняется межконфессиональными конфликтами между индусами и мусульманами в Дхамму и Кашмире, между сикхами и индусами в Пенджабе, также проявлениями религиозного терроризма исламистского и сикхского.

Одной из причин межрелигиозного конфликта, является историческая обида индийских мусульман, уходящая своими корнями в колониальный

период истории Индии. История этого периода содержит также и примеры стихийного единения индусов и мусульман против британского колониального режима, речь идет о Сипайском восстании 1857-1859 гг. Новейшая история Индии, свидетельствует о том, что религиозный фактор здесь по-прежнему играет ключевую роль. Со времени обретения независимости индийскому правительству так и не удалось создать необходимые условия для адаптации мусульман к жизни в индуистском окружении.

Как отмечают эксперты: «процесс адаптации мусульманской общины в условиях преобладания индуистского большинства происходит очень медленно, с большими трудностями для мусульман, а значит, и для общества в целом. ...мусульманская элита, а тем более ортодоксальная, фундаменталистская ее часть, не прилагает усилий к сотрудничеству с представителями других религий. Также немаловажную деструктивную роль играют шовинистические лидеры индуистской общины, которые наживают политический капитал на антимусульманских настроениях в Индии» [5, с. 137]. Причина этого кроется в том, что традиции и обычаи ислама сильно отличаются от индуистских. Кроме того, для мусульман их религия является основой и смыслом жизни. Прежние обиды не могут быть забыты даже спустя столетия, а значит, любые акты агрессии с любой стороны могут повлечь за собой эскалацию насилия и религиозные войны. Поэтому проблемы насилия и ненасилия в идеологии и культурных практиках религий сохраняют свою актуальность.

Литература

1. Амритачандра Сури. Пурушартха-сиддхьяюпя (Средство достижения цели души) // История философии. 2004. № 11. С. 209-235.
2. Бхагавадгита. Кн. 6, гл. 25-42. Ашхабад: Изд-во АН ТССР, 1960. 403 с.
3. Вилас Сангави. Джайнский путь ахимсы [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://ignorik.ru/docs/vilas-sangavi-djajnskij-pute-ahimsi.html> (дата обращения: 06.11.2018).
4. Гегель Г. В. Ф. Об эпизоде «Махабхараты», известном под названием «Бхагавадгита» // Вильгельма Фон Гумбольдта. Берлин, 1826 // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 131-137; № 11. С. 141-171.
5. Кашникова В. И. Роль религиозного фактора в контексте национальной безопасности Индии (на примере взаимоотношения индусов и мусульман) // Вестник РУДН. Сер. Международные отношения. 2014. № 3. С. 132-139.
6. Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-Бхашья») / пер. с санскрита, введ., коммент. и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М.: Наука, 1992. 263 с.
7. Махабхарата. Кн. 6: Бхишмапарва / пер. с санскрита, предисл., ст. и коммент. В. Г. Эрмана. М.: Ладомир, 2009. 480 с.

8. Упанишады. В 3 кн. Кн. 3: Чхандогья-упанишада / пер. с санскрита, предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. М.: Наука, 1992. 251 с. (Памятники письменности Востока – VI).

References

1. Amritachandra Suri. Purushartkha-siddkh'yupaya (Sredstvo dostizheniya tseli dushi) [Purushartha Siddhyupaya (means to achieve the soul)] // Istoriya filosofii [History of philosophy]. 2004. No. 11. P. 209-235.
2. Bkhagavadgita [Bhagavad Gita]. Vol. 6, ch. 25-42. Ashgabat: Publishing house of the Turkmenian SSR Academy of Sciences, 1960. 403 p.
3. Vilas Sanghavi. Dzhaynskiy put' akhimsy [Jaina Ahimsa] [Electronic resource]. URL: <http://ignorik.ru/docs/vilas-sangavi-djajnskiy-pute-ahimsi.html> (reference date: 06.11.2018).
4. Hegel G. W. F. Ob epizode «Makhabkharaty», izvestnom pod nazvaniyem «Bkhagavadgita» Vil'gel'ma Fon Gumbol'dta. Berlin, 1826 [On the episode of the Mahabharata, known as the Bhagavad Gita, by Wilhelm von Humboldt. Berlin, 1826] // Voprosy filosofii [Issues of Philosophy]. 1994. No. 10. P. 131-137; No 11. P. 141-171.
5. Kashnikova V. I. Rol' religioznogo faktora v kontekste natsional'noy bezopasnosti Indii (na primere vzaimootnosheniya indusov i musul'man) [The role of the religious factor in the context of national security of India (on the example of the relationship between Hindus and Muslims)] // Vestnik RUDN [RUDN Journal]. Ser. Mezhdunarodnyye otnosheniya [International relationships]. 2014. No. 3. P. 132-139.
6. Klassicheskaya yoga («Yoga-sutry» Patandzhali i «V'yasa-Bkhash'ya») [Classical Yoga ("Yoga Sutras" by Patanjali and "Vyasa Bhasya")] / transl. from Sanskrit, introd, comment. and reconstruction of system by E. P. Ostrovskaya and V. I. Rudoy. Moscow: Nauka, 1992. 263 p.
7. Makhabkharata [Mahabharata]. Book 6: Bkhishmaparva [Bhishma Parva] / transl. from Sanskrit, introd, comment. by V. G. Erman. Moscow: Ladomir, 2009. 480 p.
8. Upanishady [Upanishads]. In 3 books. Book 3: Chkhandog'ya-upanishada [Chandogya Upanishad] / transl. from Sanskrit, foreword. and comment. by A. Ya. Syrkin. Moscow: Nauka, 1992. 251 p. (Pamyatniki pis'mennosti Vostoka – VI).

*Статья поступила в редакцию 12.11.2018
Статья допущена к публикации 30.01.2019*

*The article was received by the editorial staff 12.11.2018
The article is approved for publication 30.01.2019*