

Б. И. Ключев

**РЕЛИГИЯ
и
конфликт
в Индии**



Б.И. Ключев
(1927 - 2000)

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт востоковедения
Центр индийских исследований

Б. И. КЛЮЕВ

**РЕЛИГИЯ И КОНФЛИКТ
В ИНДИИ**

Москва
ИВ РАН
2002

ББК 86.39(5Ид)
К52

*Издание осуществлено при поддержке
Посольства Республики Индия в России.*

Ответственный редактор
В.Г. РАСТЯНИКОВ

**К52 Ключев Б.И. Религия и конфликт в Индии. М.:
ИВ РАН, 2002. — 239 С.
ISBN 5-89282-215-X**

Автор воссоздает широкую панораму межобщинных (конфессиональных) отношений в их органической связи с политическим процессом в Индии за вторую половину XX века. Исследуются актуальные проблемы — как исторически вызревал и формировался в Индии потенциал конфликта, обусловленный религиозным фактором бытия индийского общества? Каковы его исторические корни и полувековая динамика? Анализируется парадокс-«загадка»: почему с усилением осовременивания индийского общества религиозно-общинное сознание и соответствующие ему стереотипы социального поведения общественных групп не «уходят», а напротив, претерпевают процессы своеобразного «обновления», обнаруживая себя в «волне новой религиозности»? Почему именно «средний класс» выступил основным социальным носителем этой «волны»? Читатель найдет в работе яркие характеристики складывающейся на этой почве дихотомии поведенческих мотиваций личности.

Книга включает систематизированный обзор-«реестр» верований, распространенных в современной Индии. Предназначена для широкого круга читателей, интересующихся проблемами места и ролевых функций религиозного сознания и определяемого им поведения в современную эпоху, а также для всех лиц, интересующихся злободневными вопросами истории, политики, религий Индии, этого едва ли не самого плюралистического социума современного мира.

ББК 86.39(5Ид)

© Б.И. Ключев, наследники, 2002
© Институт востоковедения РАН, 2002

ISBN 5-89282-215-X

ОТ РЕДАКТОРА

Эта книга — посмертное издание последней работы видного российского востоковеда-индолога Бориса Ивановича Ключева (1927–2000), ученого, соединившего в себе исследовательский талант историка и языковеда (первыми крупными работами Б.И. Ключева были словари — Русско-урду и Урду-русский, созданные в России впервые и опубликованные им в соавторстве с коллегами соответственно в 1959 и 1964 гг.) и качества тонкого наблюдателя индийской повседневности (Б.И. Ключев длительное время работал в Индии).

Б.И. Ключев всегда находился в стремлении исследовательского поиска, концентрируя внимание на масштабных, общественно значимых проблемах. Таковыми для него были национально-языковые проблемы в 70-х – первой половине 80-х годов (они составили предмет исследования его докторской диссертации). И то, что в последний период своей жизни ученый перешел к изучению динамики ролевых функций различных конфессий в весьма богатой религиозными традициями Индии, также не случайно: он уловил и точно оценил (возможно, раньше других исследователей) нынешнюю и перспективную значимость в эволюции индийского социума всеяний наступающей информационной эпохи и ее особых преломлений в духовной сфере общества. Их смысл, отлитый в классическую формулу замечательного американского футуролога Лестера Туроу, звучит так (и да простит мне читатель длинноты нижеследующей цитаты — она адекватно, на мой взгляд, отражает те исходные условия, которые столь сильно активизируют ныне влияние религиозного фактора в жизни Индии, как и обществ других развивающихся стран): «На наших глазах религиозный фундаментализм поднимается, словно лава из жерла проснувшегося вулкана. Связь этого грозного социального явления с экономикой очевидна. // Тектонические сдвиги в экономике приводят к глубокому социальному расколу между теми, кто хочет вернуться к старинным добродете-

лям, теми, кто хочет наслаждаться новыми свободами, и теми, кто понимает, что вчерашние ценности не могут стать истиной завтрашнего дня. Когда равновесие нарушено, никто не может знать, какая модель социального поведения обеспечит людям выживание и процветание. // Исторические периоды неопределенности всегда характеризовались подъемом религиозного фундаментализма. Люди не терпят неопределенности, и многие ищут спасение в вере, когда неустойчивость физического бытия становится непереносимой. Так было в средние века, так происходит и сегодня. Люди спасаются от экономической неопределенности окружающего их реального мира в мире религии, который гарантирует им спасение, если они будут следовать предписанным правилам»¹.

Этим определяется, помимо прочего, и актуальность предлагаемой работы. Оценивать содержащиеся в ней сюжеты, думается, полезно также в контексте того переворота, который информационная революция, все сильнее охватывающая современный мир, осуществляет в обществах развивающихся стран. Читатель несомненно обратит внимание на метаморфозы в поведенческих стереотипах огромной массы людей, ознакомившись с многообразными примерами «столкновений» наступающего «нового» мира с еще сохранившимися, порою весьма агрессивными «реликтами» мира «старого», укорененного и потому — живучего; мысль об этих «столкновениях» (их анатомии и др.) красной нитью проходит через всю книгу.

Итак, читатель, в добрый путь — по страницам этой увлекательной книги.

*

*

*

С рукописью книги Б.И. Ключева до ее публикации ознакомились его коллеги по Центру индийских исследований Института востоковедения РАН — Е.Ю. Ванина, И.П. Глушкова, М.А. Плешова, Т.Л. Шаумян, Ф.Н. Юрлов, Е.С. Юрлова. Высказанные ими замечания позволили внести ряд уточнений в текст рукописи (последние касались отдельных фактов, написания и выделения имен и

¹ *Туроу Л.* Будущее капитализма. Как экономика сегодняшнего дня формирует мир завтрашний // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. [Под ред. В.Л. Иноземцева.] М., 1999. С. 207, 208, 211.

и т. п.). Работа по восстановлению названий использованных источников и произведений научной литературы, которые (названия) приводятся в рукописи в сокращенном, иногда до символов, виде (в частности, в виде аббревиатуры названий, когда цитируются журнальные или газетные статьи, или в виде упоминаний только фамилии автора и года выпуска его произведения, когда речь идет об отдельной книге или статье, помещенной в сборнике статей), выполнена М.Н. Ждановой. Центр индийских исследований выражает сердечную благодарность всем коллегам и друзьям Бориса Ивановича, принявшим участие в подготовке его последнего труда к изданию.

В. Растяпников

ВВЕДЕНИЕ: ПРЕДМЕТ ИССЛЕДОВАНИЯ

По оценкам статистиков, на рубеже веков численность населения Индии приблизилась к миллиарду человек. Это целый мир, отличающийся поразительным разнообразием и богатством форм. В 70–80-х годах XX века Антропологическая служба Индии осуществила грандиозный проект. 500 профессиональных социологов, этнографов, лингвистов и три тысячи их помощников провели в масштабах всей страны обследование различных групп населения по единому набору признаков. В частности, учитывалось самосознание той или иной группы, считающей себя отдельной общностью. Эти группы исследователи называли «общинами». Таким образом было выделено 4635 «общин». Эта цифра сама по себе свидетельствует о разнообразии современного индийского общества, в котором причудливо переплетаются традиции и современность, а пережиточные структуры соседствуют с современными.

В индийском научном и политическом обиходе понятие «община» (community) многозначно. Это может быть каста, этнос, землячество или религиозная группа. Нас интересуют религиозные общины. В Индии представлены практически все мировые религии в их различных деноминациях, а также религии, существующие только в этой стране. Но представлены они неравномерно. Подавляющее большинство — это индуcы, т.е. индийцы, исповедующие различные формы индуизма. На них приходится 82,3% всего населения страны, и они обычно называются общиной большинства. Остальные относятся к меньшинствам. Это мусульмане — 12,1%, христиане — 2,4%, сикхи — 2%, буддисты — 0,7% и джайны — 0,5%. Понятие «меньшинство» может ввести в заблуждение. При масштабах населения Индии численность мусульманской общины составляет 115–120 млн. человек, и по этому показателю Индия занимает третье место в мире после Индонезии и Бангладеш. Индийских христиан более 19 млн., сикхов — 16,2 млн. человек. Поэтому,

говоря о религиозных общинах в Индии, нужно помнить, что мы оперируем весьма крупными величинами.

В разделении на большинство и меньшинства есть некоторая тонкость. В Пояснении II к Статье 25 Конституции Индии говорится: «Название “индусы” должно толковаться как включающее и лиц, исповедующих сикхскую, джайнистскую и буддийскую религии»¹. Такой подход присущ и индусским религиозно-общинным деятелям, которые делят религии на «свои» и «чужие». «Свои» религии — это те, что зародились на земле Индии, «чужие» — привнесены извне. Сикхи и буддисты отнюдь не относят себя к индусам, хотя на бытовом уровне границы между этими общинами нередко размыты. В данной работе структуры этих общин рассматриваются отдельно от индусской.

Наконец, понятие «религиозная община» во многом является абстракцией. Каждая из перечисленных общин отличается сложной структурой, части которой часто противостоят по принципу «мы» — «они» или находятся в неприязненных, даже враждебных отношениях. Поэтому необходимо рассмотреть структуру религиозных общин и выявить степень их внутренней консолидации или же отсутствие таковой.

Представители разных вер живут в одном обществе, общаются и взаимодействуют друг с другом. Специфика взаимодействия состоит в том, что вера — это глубоко эмоциональное переживание и как таковое входит в систему ценностей человека, действуя как фактор формирования не только индивидуального, но и общественного сознания. Общая вера, воплощенная в священных книгах, обрядах, традициях, запретах и воспринимаемая как образ жизни, содействует консолидации единоверцев. При этом уровень внутреннего сплочения тем выше, чем важнее место, которое отводится вере в системе ценностей верующих. Одновременно и вполне закономерно возникает различие «мы» и «они» (люди другой веры). В зависимости от уровня религиозности и условий общежития (экономическое положение в стране, острота социальных проблем, государственное устройство, формы политической борьбы) различие «мы» — «они» может переходить в противопоставление, противостояние и, наконец, в конфликты различной остроты и масштабности. Следовательно, необходимо оценить уровень религиозности

¹ Конституция Индии (с изменениями на 1 мая 1956 г.). М., 1956. С. 68.

индийского общества и его изменение по мере социально-экономического развития и сопутствующих перемен в общественной психологии и ценностных ориентациях значительных масс населения страны.

Учет перечисленных обстоятельств, в свою очередь, позволяет показать реальное содержание деятельности религиозно-общинных партий и организаций в динамике, поскольку программные установки и лозунги этих организаций менялись и меняются соответственно изменениям в социуме. Эти перемены стали особенно заметны с конца 80-х годов, когда главные «игроки» религиозно-общинной политики потеснили светские политические силы. Рассмотрение этого процесса важно для понимания направлений развития политического процесса в Индии в обозримом будущем.

Существует множество определений понятий «электричество» и «религия», но нет ни одной общепризнанной формулы, исчерпывающей сущность каждого из этих явлений. Тем не менее трудно представить жизнь современного человечества без электричества, хотя грозовые разряды, короткие замыкания и неосторожное обращение с электроприборами приносят людям немало бед. Вероятно, столь же трудно представить людей без веры в широком смысле этого слова. Верой в сверхъестественное, в добрых и жестоких богов человек проникся несравненно раньше, чем поставил себе на службу электричество. Известно, что в большинстве религиозных концепций доминирует идея добра. Но сколько крови пролито за десятилетия религиозных войн, сколько людей пострадало или погибло из-за преследований иноверцев, еретиков, раскольников, сектантов! И в сегодняшнем мире религиозные по форме конфликты угрожают стабильности государств и миру в ряде регионов земного шара.

Данная работа не претендует ни на глобальный анализ межрелигиозных столкновений, ни на полемику со взглядами Сэмюэля Хантингтона на конфликты цивилизаций, определяемых им по религиозному признаку, или с выводами Марка Юргенсмайера об угрозе «религиозного национализма» светским государствам². Ставится более ограниченная задача: проследить предысторию межобщинных отношений и их эволюцию за полвека независимого разви-

² Juergensmeyer M. The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State. Los Angeles, 1993.

тия Индии в связи религия—политика. Под политикой в данном случае подразумевается не только политический процесс как таковой, но и роль государства в регулировании отношений между религиозными общинами. Представляется, что для решения этой задачи наиболее подходящим является метод системного анализа с его традиционной триадой — элементы, свойства, отношения³. При таком подходе сумма религиозных общин выступает как некая система со своими границами и свойствами, входящая в более крупную систему, которую следует назвать «индийское общество». Элементами, или «зернами», системы являются общины с довольно размытыми границами «единой веры» и со своей специфической внутренней структурой. К свойствам относятся идеи, взгляды, мотивации, социально-психологические настроения и поведение тех людей, которые, собственно, и составляют религиозные общины.

Анализ второго элемента триады (свойства) сопряжен со значительными трудностями, прежде всего с удивительной многослойностью индийского общества, усложняемой разным соотношением традиционных и современных структур в различных регионах страны. Кроме того, такие относительно новые образования, как растущий численно городской средний класс и фермерская верхушка в зонах «зеленой революции», недостаточно изучены. Этим группам населения Индии исследователи дают разные, нередко взаимоисключающие характеристики и оценки. И все же предварительное и далекое от исчерпывающего рассмотрение социальных сдвигов за полвека независимого развития страны, а также изменений в формах поведения групп населения, определяющих социальный и политический климат в стране, необходимо для перехода к заключительному элементу триады — отношениям. В данном случае имеются в виду отношения между религиозными общинами — от мирного сожительства до кровопролитных и разрушительных конфликтов.

История межобщинных столкновений в Индии с достаточной убедительностью свидетельствует о том, что они редко возникают на теологической основе, т.е. из-за споров о том, какие боги лучше или чья религия истинна. Как правило, теологические споры ведутся внутри общины, казалось бы, связанной общей верой. Межобщинные столкновения, напротив, обусловлены борьбой за власть,

³ См.: Уемов А. И. Системный подход и общая теория систем. М., 1978.

за голоса избирателей, за привилегии, за положение в обществе, за собственность. Рассмотрение межобщинного конфликта только в религиозных рамках вряд ли может быть продуктивным и дать объективную картину события.

Триада системного анализа облегчает задачу выявления сущности явления или события, освобождения их от искажений, вносимых пропагандой, демагогией и фанатизмом. Она дает возможность соотнести внешне конфессиональные противоречия с реальными проблемами общества, с основными аспектами его экономической, социальной и культурной жизни. Одним словом, такой подход не позволяет останавливаться лишь на видимой, формальной стороне явления.

Хотелось бы надеяться, что данная работа даже при ограниченном решении поставленных задач вместе с указанными в библиографии исследованиями будет содействовать пониманию сложных процессов, происходящих в современной Индии, а также окажется полезной тем, кто занят анализом и решением типологически сходных проблем в других многоконфессиональных обществах, где происходят межрелигиозные конфликты или существуют предпосылки возникновения таковых.

Глава I

РЕЛИГИОЗНЫЕ ОБЩИНЫ ИНДИИ (элементы)

*«Мы искали физическую Индию и нашли Америку.
Теперь мы ищем духовную Индию — что же мы
найдем?»*

Генрих Гейне

«СВОЕ»

Тридцать три крора богов

Один крор на языке хинди означает цифру 10 миллионов. Следовательно, речь идет о 330 млн. богов. Именно столько их насчитывает традиция. Конечно, это — присущая индусскому религиозному мышлению гипербола. Но, если судить по словарям и справочникам, божественных персонажей, их названий по функциональному признаку (например, богиня холеры или богиня богатства) и их ипостасей можно насчитать больше тысячи. Эти цифры говорят о поразительном разнообразии форм индуизма и одновременно о трудности или, скорее, невозможности дать сколько-нибудь исчерпывающее определение этой вере. «Индуизм как вера расплывчат, аморфен, многосторонен; каждый понимает его по-своему, — писал Джавахарлал Неру. — Трудно дать ему определение или хотя бы определенно сказать, можно ли назвать его религией в обычном смысле этого слова. В своей нынешней форме и даже в прошлом он охватывает много верований и религиозных обрядов, от самых высших до самых низких, часто противостоящих или противоречащих друг другу»¹.

¹ Неру Дж. Открытие Индии. М., 1955. С. 76.

Аналогичную оценку индуизму дал философ и государственный деятель Сарвапалли Радхакришнан: «С самого начала возникает трудность определения индуизма. Многим он представляется понятием, лишенным содержания. Является ли он музеем верований, набором ритуалов или просто географическим понятием? Содержание этого понятия, если оно есть, меняется от века к веку, от общины к общине»².

Некоторые западные ученые полагают, что термин «индуизм» неадекватен понятию «единая религия». «По крайней мере вишнуизм, шиваизм, позднейшие формы шактизма и ряд других так называемых сект индуизма должны быть классифицированы как самостоятельные религии. Каждая из них имеет свою теологию, опирается на свое священное писание, следует учению непрерывной линии наставников (*гуру парампара*) и поклоняется своему божеству, читая свои молитвы»³.

«Термин “индуизм” означает как традицию, так и религию. Индуизм невозможно охарактеризовать как определенный комплекс концепций... По сравнению с такими четко определенными религиями, как христианство и ислам, индуизм предстает в виде сумбурной путаницы верований, доктрин и ритуалов, которые не могут быть осмыслены и истолкованы даже благожелательно настроенными и проницательными исследователями», — считает религиовед Н.К. Девараджа⁴.

Многообразие и многослойность индусских верований не позволяют дать однозначный ответ на, казалось бы, простой вопрос: индуизм — это монотеистическая религия или не ограниченный какими-либо рамками политеизм? С одной стороны, ортодоксальные философские системы индуизма (веданта, санньяса, миманса и др.) отстаивают более последовательный и строгий монотеизм, нежели любая другая мировая религия, признаваемая монотеистической. С точки зрения этих систем единственной реальностью и основой всего сущего является непознаваемый, невыразимый, не имеющий атрибутов универсальный дух, Абсолют—*Брахман*. По убеждению одного из идеологов освободительного движения, Ладжпат Рая (1865–1928), «в умах всех компетентных и беспристраст-

² Radhakrishnan S. The Hindu of Life. London. 1974. С. 11.

³ Dalmia V., Stietencron H., von (Eds.). Representing Hinduism. The Constructions of Religious Tradition and National Identity. Delhi, 1995. С. 51.

⁴ Devaraja N.K. Hinduism and the Modern Age. Bombay, 1975. С. 1.

ных исследователей индуских священных книг и индуской литературы не осталось сомнений в том, что монотеизм индуизма относится к единственному в своем роде, самому возвышенному типу»⁵.

Как полагает американский исследователь Фрэнсис Су, «подход индуса к религии самый монотеистический в мире. Чистейшее индуское восприятие сверхъестественного утверждает лишенный каких-либо атрибутов, но всеобъемлющий универсальный дух... В контрасте с этим исключительно абстрактным, широким и универсальным подходом мы без труда обнаруживаем весьма конкретные, специфические, локализованные и детализированные, подчас богохульные способы обращения с богами»⁶. Под «богохульными способами» имеется в виду, например, обычай наказывать и ругать личного бога, если он не откликается на просьбы поклоняющегося ему индуса.

Последовательный монотеизм в виде концепции *Брахмана* и 33 крора богов — это не внутреннее противоречие индуизма, а пример религиозного мировоззрения, учитывающего сложную и противоречивую структуру общества. Это обстоятельство отмечает С. Радхакришнан: «Мыслящий индус стремится уйти от неразберихи богов в безмолвие Высшего существа, но взоры толпы по-прежнему устремлены к небу. Для индуса поразительный политеизм масс и бескомпромиссный монотеизм высших классов есть проявление одной и той же действительности»⁷. «Строго говоря, индусы — монотеисты, — рассуждает английский исследователь П. Томас. — Высшее существо, известное как *Брахман*, не имеет ни рода, ни каких-либо других атрибутов, однако индусы полагают, что абстрактное восприятие Высшего существа доступно лишь интеллектуально и духовно одаренным и что массы в качестве объектов поклонения нуждаются в богах, имеющих форму и свойства. Именно для них определенные аспекты Высшего существа были персонифицированы в виде богов»⁸.

По существу, два различных начала (духовное и ритуальное) отражают разделение индуизма на веру избранных и веру масс. Такое деление проводилось и в христианстве. Один из отцов церкви — Блаженный Августин (354–430), например, считал, что путь ре-

⁵ Rai L. A History of the Arya Samaj. Calcutta, 1967. С. 89.

⁶ Hsu F. L. K. C. Caste and Club. New York, 1963. С. 185.

⁷ Radhakrishnan Sarvapalli. The Hindu of Life. С. 24–25.

⁸ Thomas P. Epics, Myths and Legends of India. Bombay, [s.a.]. С. 8.

лигиозной философии — это путь избранных, ибо он труден и тернист. Массам, этим «овцам заблудшим», нужен авторитет, который ведет их к истине. Посредник между богом и людьми — это священнослужитель, опирающийся на божественный авторитет. В индуизме таким посредником выступает жрец-брахман. До недавнего времени изучение и комментирование *вед*, другой ведийской литературы и *упанишад* было исключительной привилегией брахманов. Стоящие ниже брахманов кшатрии (воины) должны были ограничиваться слушанием священных текстов. Низшим кастам и неприкасаемым под угрозой свирепых наказаний, предусмотренных Законами Ману, категорически запрещалось читать священные книги и даже слушать их чтение. Заметим для сравнения, что папа Григорий IX (1145–1241) специальной декреталией от 1231 г. запретил мирянам чтение священного писания, чтобы не вводить их в соблазн и искушение.

В наши дни положение, конечно, изменилось. *Веды* и другие книги канона *шрути* (услышанное от богов и записанное) доступны любому как в санскритском оригинале, так и в переводах на современные индийские языки. Среди низших каст и даже неприкасаемых появились свои жрецы, знакомые с ранее запретной литературой, но это существенно не изменило религиозную практику масс верующих. Для них источниками веры остаются книги, относимые к разряду *смити* (запомненное и записанное), — *пураны* и эпические поэмы «Махабхарата», «Рамаяна» и различные сказания о Кришне — «Кришна катхи» (жития Кришны), часто называемые священным писанием народной религии. Считается, что народный индуизм сложился в процессе распространения ариев с запада на восток и юг субконтинента. В ходе этого процесса в ведийский пантеон, состоящий всего из 33 божественных персонажей, были включены местные божества, часто под своими первоначальными названиями, но признаваемые как ипостаси богов общеиндийского пантеона. Этническая окраска этих богов и связанных с ними празднеств и ритуалов сохранилась до нашего времени.

Можно привести много примеров такой окраски. *Дурга-пуджа* (поклонение богине Дурге) отмечается поздней осенью в Западной Бенгалии и бенгальцами, живущими в других районах Индии. Процессия с колесницами Джаяннатха, его брата Балабхадры и сестры Субхадры при большом стечении народа движется по улицам Пури — города в штате Орисса. Эти персонажи счита-

ются божествами народа ория. Богу Муругану поклоняются тамилы на юге Индии. Праздник *онам* отмечается только в южноиндийском штате Керала. Фестиваль Ганеши — бога с головой слона — с особой помпой празднуется в Махараштре. «Сегодня фестиваль Ганеши является самым большим индусским представлением в Махараштре, и махараштрийские индусы считают, что Ганеша выражает их региональный религиозный дух»⁹. Кроме того, маратхи поклоняются и своим этническим божествам — Витхобе, Кхандобе, Мхасобе, Тулдзе-Бхавани и т.д. Главным божеством народа телугу, населяющего штат Андхра Прадеш, считается Венкатешвар¹⁰. Гибкость индуизма выражается в том, что местные божества представляются как персонажи общего пантеона, но под другими именами. Дурга — жена или, точнее, женское начало Шивы; Джаганнатх, Витхоба и Венкатешвар — это ипостаси Вишну. Ганеша — сын Шивы и Парвати, а Кхандоба и Муруган — ипостаси Шивы, хотя сам Шива считается не арийским, а дравидским богом, присоединенным к ведийскому пантеону в более позднее время.

В индийском научном и публицистическом обиходе богов пантеона и ритуальную практику, основанную на ведийской литературе, *пуранах*, *упанишадах* и эпических поэмах, принято называть «большой традицией индуизма». Региональные и локальные божества и культы относят к «малой традиции». Некоторые исследователи выделяют также «племенную традицию», т.е. объекты поклонения и ритуалы небольших, конечно по индийским масштабам, этнических групп, заметно отставших в социально-экономическом отношении от окружающего населения и сравнительно недавно причисленных к индусской общине на положении низших каст. Разделение индусской общины на «традиции», имеющее, вероятно, объективную основу, служит дополнительной иллюстрацией сложной и противоречивой структуры этой общины, особенно если учитывать, что каждая из «традиций» не является неразделимым понятием. Каждая из них делится на составные части, далеко не всегда гармонично соотносящиеся друг с другом.

⁹ Courtright P.B. The Ganesh Festival in Maharashtra: Some Observations // Zelliot E. and Bernsten M. (Eds.). The Experience of Hinduism. Essays on Religion in Maharashtra. New York, 1988. С. 77.

¹⁰ Подробнее см.: Гусева Р.Н. Индуизм. История формирования. Культурная практика. М., 1977.

Границы между «традициями» во многом условны. Кроме того, причисление местных богов к ведийским позволяет создать нечто вроде прокладки между ними и Абсолютом — *Брахманом* в виде *тримурти* — индуcской троицы, традиционно изображаемой в виде единого существа с тремя лицами. Из них Брахма выступает как создатель нашего мира, Вишну — как предержатель, а Шива — как его разрушитель. В легендах и древних текстах составные части *тримурти* связываются как бы генеалогически: Вишну считается порождением Шивы, а Брахма обретает свой облик из цветка лотоса, выросшего из пупа Вишну. И в этом случае индуcы оказались более последовательными и одновременно более гибкими, нежели христиане. Индуcская троица — это всегда слитное существо, элементы которого выполняют вполне определенные функции. Христианская троица часто изображается как три отдельных персонажа, единство которых недоказуемо и непостижимо как великая тайна, в которую можно только верить.

Вероятно, гибкость сыграла двойственную роль в индуизме. С одной стороны, связывание местных богов с ведийским пантеоном и его толкователями — брахманами не позволило индуизму разделиться на несколько самостоятельных и враждующих вер. Но, с другой — вместе с большими расстояниями и историческими обстоятельствами, которые ни разу не позволили объединить всю страну под одной властью до прихода англичан, гибкость в толковании образа богов и богинь не содействовала возникновению церковной организации или хотя бы признанного центра, консолидирующего веру и верующих. Множество индуcских храмов усиливают разнообразие индуизма, ибо храмы существуют сами по себе, не подчиняясь какому-либо центральному авторитету. О числе культовых зданий индуизма дают представление следующие данные. В штате Тамилнад власти зарегистрировали 52 тыс. храмов. Только в городе Тханджавур этого штата функционирует 74 храма. В соседнем штате Андхра Прадеш учтен 32201 храм. В деревне Гокул (район Бадринатх, Уттар Прадеш), где, по преданию, родился и провел свое детство Кришна, насчитывается более 500 храмов, посвященных этому богу¹¹.

¹¹ The Hindustan Times. Delhi. 04.02.1995; The Frontline. Chennai (Madras). 21.03.1997.

В IX в. религиозный философ и реформатор Шанкара во время своих странствий по Индии основал четыре храмовых комплекса — *матха*: в Бадринатхе на севере, Пури на востоке, Срингери на юге и Дварке на западе. По мысли реформатора, эти храмы должны были стать цитаделями индуизма, а их настоятели — хранителями веры. Настоятели получили почетный титул *джагатуру шанкарачарья* (великий учитель), и им было завещано регулярно встречаться для обсуждения и решения вопросов веры. Это был некий прототип церковной организации, не получивший развития в последующие столетия. В наше время четыре *шанкарачарьи* встретились впервые в 1979 г. после более чем векового перерыва. При этом обнаружилось, что они придерживаются разных взглядов по многим вопросам веры, и между ними выявились признаки не только духовного, но и вполне мирского соперничества.

В годы независимости храмы, места паломничеств и праздники, получившие общендийское значение, оттеснили на второй план детища Шанкары. Среди храмов — это комплексы: Вайшно Деви в Кашмире, посвященный богине Дурге, Тирумала-Тирупати в Андхра Прадеш (главное божество Венкатешвар), храм Кришны Гурувайюр в Керале. Все большую популярность приобретает паломничество к пещере Амарнатх (Кашмир) для лицезрения «вечно-го» ледяного *лингама* Шивы. Среди праздников общендийский характер имеет *кумбха мела* (фестиваль кувшина, связанный с легендарной борьбой богов с демонами-*асурами*). На этот праздник, который проводится раз в три года на песчаной косе у слияния Ганга и Джамны близ г. Аллахабад (Праяг) или городов Хардвар, Уджайн либо г. Насик, собирается более 3 млн. человек со всех концов страны. Практически по всей Индии после сбора осеннего урожая празднуется *досехра* (*душера*) по мотивам «Рамаяны». Этот праздник приобретает все более светский характер как символ победы добра над злом.

О многообразии индуизма свидетельствует существование такого специфического для индусской общины института, как бродячие, реже оседлые святые люди (иногда их называют «богочеловеками») *садху*. Б.Д. Трипатхи длительное время изучал жизнь *садху* изнутри. С исследовательскими целями он вступал в их секты, жил среди них, бродил с ними по стране. Только в трех штатах Северной Индии (Уттар Прадеш, Бихар и Мадхья Прадеш) он выявил

66 сект, школ и орденов *садху*¹². Любопытно, что эти охранители древних традиций не пренебрегают современными способами организации. В начале 1997 г., во время праздника *гангасагар-мела* бродящие по стране обнаженными *нага-садху* создали профсоюз для защиты своих интересов и источников дохода¹³. Возможно, читателю будет интересно узнать, что в апреле 1990 г. вишнуиты из школы *рамбхактов* (поклоняющихся Раме) объявили своим святым покойного академика Алексея Петровича Баранникова в знак признания его заслуг в переводе на русский язык «Рамаяны» поэта Тулсидаса.

Иногда для доказательства внутреннего единства индуизма утверждается, что его связующим элементом является «данный богами» язык санскрит, на котором написано подавляющее большинство священных книг. На санскрите идет служба почти во всех индуистских храмах. Он же используется в публичных и домашних ритуалах, оставаясь символом веры для избранных, хотя эти избранные далеко не всегда понимают точный смысл гимнов и заклинаний, произносимых ими на санскрите. «Хорошо образованные и рационально мыслящие люди, — пишет обозреватель П.К. Ниджхаван, — почтительно и безмолвно внимают бормотанию неграмотного пандита, хотя они не понимают ни слова из того, что он говорит. Такую картину можно видеть повсеместно. От рождения до смерти индус остается рабом санскрита. Можно сказать, что санскрит — это первооснова брахманского порядка»¹⁴. В некоторых храмах Тамилнада и Карнатаки, а также в храмах, посвященных божествам «малой традиции», где жрецы не принадлежат к брахманскому сословию, служба отправляется на местных языках.

Чтобы избежать толкования термина «индуизм», исследователи ссылаются на древнее название этого конгломерата вер — *санатана дхарма*, считая его единственно правильным. «Первое слово — *санатана* — означает “вечный”, т.е. то, что не имеет ни начала, ни конца во времени и не зависит от людей. В английском языке нет эквивалента слову *дхарма*. При отсутствии более подходящего понятия оно переводится как “религия”», — пишет исследователь индийских религий Дж.П. Суда. Он считает, что «в современном

¹² Tripathi B.D. Sadhus of India. The Sociological View. Bombay, 1978. C. 249.

¹³ Sunday. Delhi. 01.02.1997.

¹⁴ The Hindustan Times. 14.05.1972.

понимании инду-санатанист — это тот, кто отстаивает идолопоклонство, верит в переселение душ, строго соблюдает неприкасаемость, отправляет все ритуалы, а также признает *пураны* авторитетным священным писанием инду-санатанистов»¹⁵. В годы освободительного движения Дж. Неру отрицательно относился к последователям *санатана дхармы*, отмечая, что *санатанисты* «сочетали религиозный обскурантизм с пламенной или, во всяком случае, громогласно провозглашаемой верностью английскому владычеству»¹⁶. В настоящее время *санатанисты* представляют собой одно из течений в индуизме. В конце 60-х годов они попытались привлечь к себе общественное внимание, предложив деятелям «Арья самадж» (Общество ариев), претендующим на отстаивание чистоты ведийской веры, пари на 25 тыс. рупий, если последние убедительно докажут, что поклонение идолам противоречит учению *вед*. *Самаджисты* с готовностью согласились на публичный спор, поставив со своей стороны 35 тыс. рупий. Спор не состоялся, поскольку власти, опасаясь обычных для таких мероприятий беспорядков, запретили его¹⁷.

Если словосочетание *санатана дхарма* означает конкретное явление в современной инду-санатанистской общине, то отдельно слово «дхарма» имеет универсальный характер, и число его толкований поистине бесконечно. Интересны рассуждения по этому поводу не социолога или религиоведа, а специалиста по промышленному менеджменту, пытающегося критически осмыслить установки индуизма с современных позиций: «Слово *дхарма* — ключ к пониманию инду-санатанистской культуры — используется в значении “праведность”, “справедливость”, “подчинение закону”, “покорность власти предержащим”», — пишет Субхайю Дасгупта. «Существо *дхармы*, — продолжает он, — есть пребывание в том состоянии, в котором рожден, и неуклонное выполнение предписанного долга... Индуизм — это наиболее эффективно усыпляющая колыбельная в истории человечества»¹⁸.

Человек иных взглядов, а именно религиозный философ и основатель Общества божественной жизни Свами Шивананда пред-

¹⁵ Suda J.P. Religions of India. A Study of Their Essential Unity. New Delhi, 1978. С. 44–45.

¹⁶ Неру Дж. Автобиография. М., 1955. С. 404.

¹⁷ The Times of India. New Delhi. 30.12.1969.

¹⁸ Dasgupta S. Hindu Ethos and the Challenge of Change. Calcutta, 1977. С. 112–113, 142.

ставляет дхарму по форме иначе, но по духу сходно. «Все, что помогает объединить всех и породить чистую божественную любовь и всеобщее братство, есть дхарма, — пишет он. — Все, что порождает разногласия, раскол, дисгармонию и возбуждает ненависть, есть адхарма (т.е. антидхарма. — Б.К.). Дхарма — это цементирующий и поддерживающий фактор общественной жизни. Правила дхармы даны ради регулирования мирских дел человека»¹⁹.

В этих определениях дхарма представляется универсальным, хотя и несколько абстрактным, если не сказать утопичным, принципом поведения человека, ибо о всеобщей гармонии сегодня говорить не приходится. Поэтому к дхарме добавляются определения, позволяющие применять это понятие к конкретным обстоятельствам. Так, вводится понятие *варнашрама дхарма*, требующая от индуса подчинения кастовой иерархии и кастовым правилам, а также *свадхарма*, разделяющая жизнь благочестивого индуса на четыре периода: *брахмачария* — период ученичества под надзором наставника — гуру или жреца-брахмана, *грихастха* — период «домохозяина», зарабатывающего на жизнь, создающего семью и заботящегося о продолжении рода, *ванапрастха* (жизнь в лесу) — прекращение активной деятельности, передача накопленного жизненного опыта младшим и, наконец, *саньяс* — полный уход от мирской жизни и стремление к слиянию с Абсолютом (*мокша*). По убеждению Свами Шивананды, *варнашрама дхарма* является основополагающим принципом индуизма. *Свадхарма*, т.е. личная дхарма, и должна определять повседневное поведение благочестивого индуса. Именно здесь кроется одна из специфических черт индуизма, содействовавшая его устойчивости в изменяющихся обстоятельствах в течение столетий и помогающая сохранить основные черты веры в новое время, когда рыночные отношения разрушают многие традиционные образования, казавшиеся незыблемыми.

В христианстве и исламе выработаны четкие, можно сказать жесткие, догматы и символы веры. Их неприятие, критика или толкование, отличающееся от установок отцов церкви в христианстве или ортодоксальных богословов-улемов в исламе, расценивается как ересь. Еретики преследуются, отлучаются от церкви, нередко уничтожаются. Иными словами, в упомянутых религиях на первое место ставится контроль над мыслью. Обрядовое поведение, по

¹⁹ Swami Sivananda. All about Hinduism. Shivanandanagar, 1977. С. 51–52.

существо, вторично: если согрешил — покайся, смиренно прими наказание и оставайся в лоне веры.

В индуизме иное положение. «В отличие от христианства, ислама и многих других религий мира, — отмечает Дж.П.Суда, — *санатана дхарма*, или индуизм, — это религия, не имеющая символов веры»²⁰. Другой автор вторит ему: «Можно верить в бога, либо оставаться атеистом, не верящим в личного или абстрактного бога, либо быть просто вольнодумцем и все же иметь право при желании называться индусом»²¹. Поскольку в такой ситуации понятие «ересь» становится бессмысленным, упор делается на **контроль за поведением**, который явно более эффективен, чем контроль над мыслью. Контроль за поведением индуса осуществляется через касту. С малолетства индус усваивает нормы кастового поведения и правила общения или необщения с другими кастами. «Господство обычая, который определяет повседневное поведение индуса в мельчайших деталях на каждый момент его жизни от пробуждения до отхода ко сну, в том числе и в наиболее интимные моменты, включило его, подобно пчелам в улье, в жестко установленный круг поведения. По всей вероятности, в истории человечества нет аналогии тем правилам, которые диктуют индусу каждое движение его жизни от зари до заката»²². Нарушение кастовых предписаний грозит индусу не только изгнанием из касты и превращением в презираемого всеми изгоя. Поступая так, он наносит удар по своей карме

²⁰ Suda J.P. Religions of India. С. 48.

²¹ Mehta V.S. Do We Know Ourselves? The Present Crisis in India. Delhi, 1974. С. 5.

²² Dasgupta S. Hindu Ethos and the Challenge of Change. С. 162–163.

В одном из произведений, авторство которых приписывается Шри Шанкара Ачарья, мудрецу и философу VIII века, столь же почитаемому в Индии, как Конфуций в Китае, смысл понятия «карма» истолковывается следующим образом: «Карма есть каким-либо действием созданная причина, из которой всегда произтекает следствие. Это та же божественная справедливость, царящая во всей вселенной, которая в конце концов все ведет к благу; она также и Немезида, которою всякое зло в хотении, помышлении, речи или действии само себя наказует. Она также и закон, по которому каждый получает как раз столько божественной благодати, на сколько он сделался способным ее воспринять. Все, что человек хочет, мыслит, говорит или делает, имеет свои последствия, которые рано или поздно проявятся в этой или в одной из следующих жизней. В смертный час сам собой свершается «окончательный подсчет» между доброй и злой кармой, и избыток той или другой и есть тот капитал, с которым в следующем воплощении человек начинает свое новое поприще» (*Шри-Шанкара-Ачарья*. Таттва-Бодха, или Познание бытия. Пер. с нем. Ф. Гартмана. Харьков, 1912. С. 36). В духе такой же трактовки

и будет неизбежно наказан в следующем рождении. В итоге постоянное следование нормам поведения формирует и строй мыслей индуса.

Таким образом, индусская община разделяется на сотни и сотни замкнутых эндогамией, обычаями, ритуалами и иерархическими границами ячеек, которые в индийской литературе обычно называют *джати*²³. Соотношение между понятиями «каста» и «джати» может быть сложным. Для наших целей достаточно подчеркнуть, что и каста, и *джати* суть реальные явления, оказывающие воздействие на состояние общества. Демократический процесс, вовлекающий в активную политику все новые слои индийского населения, как это ни покажется странным, содействовал укреплению и оживлению кастовой психологии, что усилило внутреннюю противоречивость индусской общины. Усилилось, например, противостояние между так называемыми «отсталыми кастами» и представителями каст элитарных. Одновременно более жестким стал конфликт между средними по статусу кастами и неприкасаемыми. Хотя практика неприкасаемости отменена Конституцией Индии и преследуется по закону, в реальной жизни она продолжает сохраняться практически повсеместно.

Засилье ритуализма, разобщенность по объектам поклонения и кастовое противостояние вызвали к жизни разговоры об упадке индуизма и деградации кастовой системы. Свами Шивананда полагает, что кастовая система *варнашрама*, или *чатурварния*, «существует лишь номинально. Ее необходимо должным образом перестроить»²⁴. В обстоятельном исследовании структуры индуизма Пратима Бовес делает вывод: «Часто практика индусской религии

истолковывают понятие «карма» и авторы-составители первого в России терминологического словаря, посвященного трем религиям Индии, формулируя при этом определяющую составляющую этого понятия — «закон причинно-следственной зависимости» (см.: Словарь: индуизм, джайнизм, сикхизм. М.: Издательство «Республика», 1996. С. 230, 231). Г. Уилсон, составитель первого фундаментального глоссария специфических терминов, описывающих индийскую действительность (1855 г.), предложил объяснять «карму» также как «судьбу, предопределенную следствиями определенных действий» (см.: *Wilson H.H. A Glossary of Judicial and Revenue Terms and of Useful Words Occurring in Official Documents Relating to the Administration of the Government of British India. [2nd Ed.]. Calcutta. 1940. С. 413).*

(Прим. ред.)

²³ Подробнее см.: Куценков А.А. Эволюция индийской касты. М., 1983.

²⁴ *Swami Sivananda. All about Hinduism. С. 72.*

означает не что иное, как правильное выполнение ритуалов во всех областях — социальной и узко религиозной». Что же касается касты, то, по ее мнению, «кастовая система сыграла парадоксальную роль в истории индусской традиции: с одной стороны, она привела к социальной неподвижности и культурной деградации индусского общества, но, с другой — она послужила единственной социальной силой, встроенной в самую жизнь индусов, которая спасла индусское общество от полной дезинтеграции за длительный период упадка»²⁵. Доктор Каран Сингх, сын бывшего махараджи Кашмира, общественный деятель и философ, с сожалением пишет о том, что, несмотря на прогресс, достигнутый Индией, «вся моральная и духовная структура — дхарма нации, — как представляется, приходит в упадок... Исчезло прежнее предпочтение правильных средств, да и цели не безупречны... На просторах Индии построены тысячи новых храмов, мечетей, гурдвар (гурдвара — молельный дом сикхов. — Б. К.) и других культовых зданий. И все же в силу каких-то странных причин индивидуальное благочестие не проецируется на нашу общественную жизнь»²⁶.

Подобные высказывания стали в последнее время обычными среди индийских исследователей разной социальной ориентации, но выводы из посылки о деградации индуизма и кастовой системы делаются различные. Ортодоксальные деятели ссылаются на древнюю космогоническую концепцию *юг* (эпох). В соответствии с этой концепцией мир — человек и природа — развивается циклически по мере смены дней и ночей Брахмы. Его день состоит из четырех *юг*. *Крита юга* — это эпоха всеобщего благоденствия, когда в мире господствовали добро, благочестие и справедливость. В следующей — *трета юге* — мир утрачивает четверть Истины и появляются признаки зла и насилия. Во время *двапара юги* добро и зло составляют две половины существования человека. По этой схеме мы сейчас живем в *кали юге* (железном веке), которая началась, по подсчетам брахманов, в 3102 г. до н.э. и будет продолжаться 432 тыс. лет. Зло господствует, поэтому упадок веры, насилие, страдания и разные несчастья, преследующие человечество, являются естественными. Человеку остается молиться и ждать наступления нового цикла. Очевидно, в эпоху *кали юги* индусской общине

²⁵ Bowes P. The Hindu Religious Tradition. A Philosophical Approach. New Delhi, 1976. С. 306–308.

²⁶ Singh K. Hinduism. New Delhi, 1987. С. 149–150.

суждено оставаться внутренне разобщенной. Вековые традиции поклонения тысячам богов оказываются довольно устойчивыми перед напором быстро развивающихся в независимой Индии рыночных отношений, содействующих переменам во многих сферах жизни индийского общества.

Люди, подобно Каран Сингху, задающие вопрос: «Почему индивидуальное благочестие не проецируется на общественную жизнь?», ищут ответ в анализе социально-экономических перемен за полвека независимого развития Индии. Мы попытаемся присоединиться к ним в последующем изложении.

Деятели религиозно-общинной ориентации, подчеркивая разобщенность индусского общества, выдвигают программы его консолидации и возрождения индуизма в его былой славе и чистоте. Этим идеям, практической деятельности их носителей, а также их месту в политической жизни современной Индии посвящена завершающая часть данной работы.

Пять «К» (сикхизм)

Сикхизм — это самая молодая религия Индии, сформировавшаяся на территории современного Панджаба. И в настоящее время большинство последователей этой религии — сикхов — проживает на территории индийского штата Панджаб. По переписи 1991 г. сикхов насчитывалось 16,2 млн. человек.

Деятельность основателей сикхизма — десяти гуру (гуру — учитель, сикх — ученик, последователь) — и его героев зафиксирована в исторических хрониках и документах. В то же время у сикхов за более чем 300 лет развития этой веры сложились легенды и мифы, причудливо переплетающиеся с реальными событиями. К тому же история сикхов отличается резкими поворотами и колебаниями между крайностями, менявшими облик этой общины и отношение к ней представителей других вер.

Существуют три точки зрения на природу сикхизма. Одна из них сформировалась в XIX в. под воздействием западных ориенталистов и принята некоторыми индийскими исследователями. По их мнению, сикхизм является результатом синтеза индуизма и исла-

ма²⁷. Представители индусских религиозно-общинных кругов рассматривают сикхизм как ответвление индуизма. «Воображать, что сикхизм — это отдельная от индуизма вера, есть крайняя степень невежества», — писал видный политический деятель Ч. Раджагопалачари (1879–1964)²⁸. Лидер одной из крайних индусских организаций М.С. Голвалкар (1906–1973) утверждал: «История свидетельствует, что сикхская вера была основана для защиты индусского общества, его дхармы и его санскрити (культуры. — Б. К.)»²⁹. Другой представитель движения за возрождение индуизма высказался в том же духе: «Сикхские гуру спасли индуизм. Сикхов создал Гуру Говинд Сингх ради защиты индуизма»³⁰.

Обращают на себя внимание высказывания по данному вопросу бывшего главного министра штата Пенджаб (1992–1995) Беанта Сингха, сикха по религии, лидера светской политической партии Индийский национальный конгресс. На одном из митингов он энергично отрицал мнение о том, что сикхи представляют собой отдельную «нацию», и подчеркнул, что сикхи являются частью индусского общества. Затем в интервью он пояснил свою мысль: «Сикхизм — это более реформированная и более радикальная индусская религия, но сикхи остаются в лоне индусского общества»³¹. Высказывания Беанта Сингха были продиктованы конъюнктурными политическими соображениями и потому вряд ли могут внести ясность в данный вопрос.

Наконец, религиозные и политические деятели, претендующие на представительство интересов сикхской общины, настойчиво проводят мысль о том, что сикхизм является отдельной и самостоятельной религией. Знаменитый в свое время сикхский лидер Мастер Тара Сингх (1885–1967) писал: «Наша культура отлична от культуры индусов... Мы не будем жить под господством индусов и сохраним самостоятельность нашей общины»³². Сторонники этой точки зрения призывают сикхов защищать «уникальность сикхской веры» и утверждают, что «сикхизм полностью и окончательно отделился

²⁷ См.: *Бартъ А. Религии Индии*. [Перевод с англ. С. Трубецкого.] М., 1897. С. 277–279; *Шантепи-ле-ля Соссей Д.П.* и др. Иллюстрированная история религии. [Перевод с немецкого издания под ред. В.Н. Линд.] Т. 2. М., 1890. С. 155–156.

²⁸ Swarajya. Madras. 30.04.1966.

²⁹ The Indian Express. New Delhi. 25.02.1969.

³⁰ The Statesman. Calcutta. 04.07.1979.

³¹ The Times of India. 18.04.1994; The Hindustan Times. 25.04.1994.

³² The Times of India. 24.04.1996.

от индийских традиций». Следует обратить внимание на эту формулировку, в которой сикхизм противопоставляется не *индусским*, т.е. религиозным, а *индийским*, т.е. общекультурным светским традициям. Эта формулировка уже содержит семена сепаратизма. По своей направленности она отличается, к примеру, от распространенной нейтральной формулы: «Как в теории, так и на практике сикхизм является самой чистой, самой простой и самой молодой религией среди всех мировых религий»³³.

Отдельность сикхской религии официально подтверждена в так называемой Анандапурской резолюции от 1973 г., принятой на представительном собрании лидеров этой общины. В резолюции утверждается, что сикхи — это не только религиозная община, но и «нация» (*коум*), имеющая право на свою территорию и самостоятельное развитие. Эта резолюция до настоящего времени является действующим документом.

Приведенные точки зрения различны, даже противоположны. Они остаются предметом спора между исследователями и политиками. Ради прекращения этих споров обозреватель газеты «Стейтсмен» Гьян Капур предложил считать «беспредметным спор о том, является ли сикхизм ответвлением индуизма или это сплав индуизма и ислама»³⁴. Однако правильнее было бы отметить парадоксальный факт: каждая из приведенных точек зрения содержит часть истины, если она (точка зрения) применяется к конкретному периоду сикхской истории.

Основателем сикхизма считается Гуру Нанак (1469–1539). При жизни он был одним из многочисленных проповедников религиозно-философских взглядов, объединяемых общим названием *бхакти* (любовь к богу). Его современниками были Валлабхачарья (1478–1580), Чайтанья (1485–1533), Мира Баи (род. в 1499 г.) и многие другие. Гуру Нанак находился под сильным влиянием проповедей ткача Кабира (ок.1440 г. – ок.1518 г.), а также индийских суфиев. Перечисленные проповедники *бхакти* стали основателями сект и культов в индуизме. Преемники Гуру Нанак создали новую общину, которая с течением времени и в силу определенных обстоятельств превратила сикхизм в самостоятельную религию. Роль Гуру Нанак и его последователей в религиозной жизни средневе-

³³ Sethi A.S., Pummer R. (Eds.). Comparative Religion. New Delhi, 1979. С. 102.

³⁴ The Statesman. 14.02.1988.

кового Панджаба в ряде аспектов сопоставима с ролью их современника — Мартина Лютера (1483–1546) в Германии, поскольку сикхизм, как и лютеранство, стал реализованной, т.е. удавшейся реформацией индуизма.

Гуру Нанак происходил из торговой касты *кхетри*, но он отказался от предуготованной ему карьеры торговца, роздал имущество бедным и отправился на поиски Истины, заявив слушавшим его проповеди: «нет ни индуса, ни мусульманина». Эта фраза до настоящего времени служит предметом размышлений и комментариев. В отличие от индусских аскетов-*саньясинов*, погружавшихся в самосозерцание в джунглях и горных скитах, Гуру Нанак со своими спутниками пошел в шумные и беспокойные города, где на улицах и базарах кипела жизнь и бушевали страсти. Своих сторонников он призывал служить Богу и идти к Высшему существу в стадии *грихастха*, т.е. «домохозяина», или на самом активном, трудовом этапе жизни. Этот тезис позднее был развит девятым гуру, Тегхом Бахадуром (1622–1675), который говорил: «Зачем вы уходите в леса в поисках Бога. Он обитает в вас, как в цветке обитает аромат, а в зеркале — отражение. Он повсюду. Ищите поэтому его в сердце своем»³⁵. Любопытно, что последняя фраза прямо перекликается с одним из постулатов христианских реформаций.

С тех пор и до настоящего времени в установлениях сикхизма и проповедях его служителей упор делается на активную деятельность, на любой труд как единственно правильную форму служения Богу. В одном из гимнов первого гуру есть такие строки: «О, Нанак! Кто трудом своим живет, / Долю бедным отдает, / Прямо к Богу тот идет». Мотив уважения к любому труду и призыв к благотворительности занимают почетное место в сознании сикхов. В индуизме сохраняется разделение труда на «чистый» и «оскверняющий». Преодолев это разделение, сикхизм отделился от индуизма. Это отделение иллюстрируется следующим примером. Фермер-индус пашет на своем тракторе, но заботу о машине он поручает представителям других, более низких по статусу, так называемых «обслуживающих каст». Фермер-сикх не только пашет на тракторе, но ремонтирует и моет его сам, своими руками. Равное почитание всякого труда в конечном итоге определило облик сикха и сикхской общины в ее нынешнем виде. Показательно, что, почитая всякий

³⁵ Colè W.O., Sambhi P.S. The Sikhs. Their Religious Beliefs and Practices. New Delhi, 1989. С. 74.

труд, сикхи отрицают чудо и как проявление веры, и как средство достижения какой-либо цели.

Гуру Нанак ввел порядок, в силу которого все его последователи вне зависимости от касты и веры ежедневно совершали трапезу совместно, в одном кругу, приглашая всех желающих и нуждающихся. Третий гуру, Амар Дас (1552–1574), превратил такую трапезу, называемую «стол гуру», в один из важнейших ритуалов. И сейчас при каждой гурдваре есть кухня и столовая, в которой накормят за общим столом любого, не интересуясь его кастой или верой.

«Стол гуру» явился демонстративным вызовом индуизму, ибо кастовые правила ритуальной чистоты и ритуального осквернения особенно строги в вопросах о том, кто и с кем может принимать пищу и воду. Одновременно этот ритуал служит укреплению чувства солидарности между сикхами. Показательно, что брахманы и другие индуистские жрецы во времена первых гуру протестовали против «стола гуру», видя в этом ритуале сокрушение устоев веры, и даже добивались от могольских правителей запрещения этого обряда, правда безуспешно. «Отрицание касты есть одна из основополагающих доктрин и смысл существования сикхизма»³⁶. Хотя, как будет показано ниже, в современной сикхской общине сохранились остатки кастовых предрассудков, отрицание касты и подчеркивание равенства всех перед богом также содействовали отделению сикхизма от индуизма.

Что касается взгляда на сикхизм как на синтез индуизма и ислама, то его сторонники обычно ссылаются на последовательное единобожие сикхской веры. Однако из гимнов Гуру Нанак и его преемников видно, что они взяли за основу не мусульманский, а индуистский монотеизм. Высшее существо сикхов, их Бог — *Онкар* — характеризуется почти так же, как индуистский *Брахман*. *Онкар* лишен каких-либо атрибутов. Он вне времени и пространства. Он единственная реальность. Одним словом, он — *ниргун* («не имеющий качеств»), а также *анами* («безымянный»). Подобно индусам, сикхи считают, что Высшее существо не может быть познано разумом или логикой. Ощущение бога возможно лишь как результат мистического, сверхчувственного озарения. Соответственно, Высшее существо не поддается изображению в зримых формах. Отсюда

³⁶ Sethi A.S., Pummer R. (Eds.). Comparative Religion. С. 114.

отрицание сикхами идолопоклонства. Следует учитывать также, что в средневековом *бхакти* существовало два основных направления — *сагун бхакти*, т.е. поклонение личному богу (Раме, Кришне, Шиве и т. д.), и *ниргун бхакти* — поклонение абстрактному Высшему существу. Сикхизм есть развитие последнего направления.

Сторонники «синтеза» исходят также из того, что среди функциональных названий бога сикхские гуру упоминают и Аллаха. (В священной книге сикхов «Ади Грантх» Аллах упоминается 46 раз, а Хари или Вишну — 8344 раза.) Но в этих упоминаниях мусульманский бог ставится в один ряд с Рамой, Моханом, Хари и другими, если будет позволено так сказать, «вторичными» индуистскими богами. «Вторичными» потому, что они суть эманации Высшего существа наравне с нашим тварным, видимым и осязаемым миром. В одном из первых своих гимнов (*Мал мантра*) Гуру Нанак говорит о том, что до того, как волею Высшего существа возник мир со всеми его формами, в течение миллионов лет повсюду царил «мрак в безбрежной пустоте», когда Тримурти Брахмы, Вишну и Шивы не существовало³⁷. По той же логике не существовал и Аллах. С таким взглядом никогда не согласится правоверный мусульманин, ибо для него Аллах изначален и первичен.

Если учитывать приведенные факты, то тезис о «синтезе» представляется сомнительным. С таким же успехом можно утверждать, что сикхизм есть синтез индуизма и христианства. Гуру Нанак не изгонял менял из храма, подобно Иисусу Христу, но он убедил верующих индуистов не приносить продукты в храм в городе Гайя в поминовение предков, доказав, что они присваиваются жрецами, лишив последних солидного источника доходов. По другой легенде он, как и библейский Моисей, добыл воду из скалы ударом посоха, чтобы освободить людей от тирании мусульманского факира, владевшего единственным в округе колодезем.

В последний период жизни в городке Картапур, где начала складываться община, Гуру Нанак установил предельно простой ритуал для ее членов: утренние и вечерние собрания *сангаты* для проповедей, чтения религиозных стихов и распевания гимнов, совместные трапезы. Позже для отправления упомянутых ритуалов стали строиться молельные дома — гурдвары, единственным укра-

³⁷ Cole W.O., Sambhi P.S. The Sikhs. С. 68.

шением которых служит священная книга «Ади Грантх» и надпись «Ик Онкар» («Бог един»).

После смерти Гуру Нанака община продолжала расти численно и распространяться территориально. Соответственно возрастала и роль гуру, окружение которого начинает напоминать двор крупного феодала, а должность гуру становится наследственной. Важным этапом в развитии сикхизма была деятельность пятого гуру, Арджуна (1581–1606). Под его наблюдением была составлена священная книга «Ади Грантх», или «Грантх Сахиб», в которую вошли стихи Гуру Нанака и нескольких поэтов-бхагтов, в том числе Кабира. При Гуру Арджуне было заложено основание священного города сикхов Амритсара и начато строительство главной святыни сикхов — Золотого храма. Арджун установил действующий и сейчас принцип «Бог и гуру — одно и то же». Он означал, что отныне в руках гуру, а впоследствии сикхского духовенства и его организаций сосредоточивается не только духовная (*пири*), но и светская власть (*мири*). Принцип *пири—мири* в настоящее время толкуется в сикхизме как неразделимость религии и политики.

Окончательное доктринальное и организационное оформление сикхизма произошло при десятом гуру, Говинде Сингхе (1661–1708). Он объявил себя последним гуру и для последующих поколений завещал почитать в качестве единственного «наставника» книгу «Ади Грантх». Ортодоксальные сикхи считают еретиком и вероотступником каждого, кто претендует на положение гуру или признает кого-либо таковым. В последующем это положение послужило одной из причин трений в сикхской общине и появления в ней новых сект. Понятия ереси и отступничества чужды индуизму, но принцип «последнего гуру» в сикхизме похож на постулат *хатм-е-набувват* («конец пророчеств») в исламе, означающий, что Мохаммед был последним пророком. И в исламе отход от этого постулата расценивается как отступничество. Но это — совпадение. Сходные принципы, очевидно, были введены в различных исторических условиях и по различным мотивам.

В 1699 г. Гуру Говинд Сингх создал военно-политическую организацию под названием *хальса* («чистые») и установил обряд приема в нее. При вступлении в *хальсу* неопит присоединял к своему имени слово *Сингх* (лев) и должен был строго придерживаться принципа пяти «К»: иметь при себе *кирман* (меч или кинжал) как символ доблести, а также расческу — *кангха*; носить на левом запя-

стью стальной браслет *кара* как символ верности, пользоваться нижним бельем *качча*, не стричь волосы и не брить бороды — *кеш*. Сикхам запрещено также курение и употребление спиртных напитков. Сейчас последние два запрета часто нарушаются.

Члены *хальсы* имели равные права и одинаковые обязанности — участие в общих работах, военных походах и обрядах, соблюдение установлений и моральных правил сикхизма. Общий съезд *хальсы* (*сарбат хальса*), который должен был собираться дважды в год по случаю весеннего праздника *байсакхи* и зимнего *дивали*, рассматривал важнейшие проблемы общины и избирал пять первосвященников, составлявших главный руководящий орган сикхской общины *Акали тахт*. Решения принимались простым большинством, причем каждый член *хальсы* имел один голос. Внутри *хальсы* был учрежден орден *Акали* («бессмертных»), в обязанности которого входила охрана Золотого храма в Амритсаре, других гурдвар и забота о сохранении сикхских обычаев и традиций.

Изначально сикхизм был реформаторским движением, опиравшимся на городские средние слои средневекового Панджаба. Первые сикхские гуру принадлежали к городской торговой касте *кхетри*. Их установки и призывы были близки и понятны этим слоям. По мере консолидации общины ее верхушка усваивала господствовавшие в то время феодальные порядки. Происходил процесс рефеодализации. Но Гуру Говинд Сингх возглавил антифеодальную борьбу панджабских крестьян из касты джатов, составлявших армию *хальсы*, и его реформы диктовались потребностями этой борьбы. Это определило эгалитарный или, говоря современным языком, демократический характер реформ. Неудивительно, что в политической борьбе в современном Панджабе сикхские лидеры часто используют идеалы Гуру Говинда Сингха в своих выступлениях и программных документах. Вероятно, сикхизм стал тем, что он представляет собой в настоящее время, благодаря **внутренней реформации**, осуществленной Гуру Говиндом Сингхом.

После смерти Гуру Говинда Сингха произошла новая рефеодализация сикхского духовенства и военачальников — *сардаров*. В конце XVIII в. правитель одного из сикхских княжеств Ранджит Сингх (1780–1839) основал сильное военно-феодальное государство, которое дольше других сопротивлялось англичанам. После покорения Панджаба в 1849 г. англичане разделили его территорию на

несколько княжеств, а часть присоединили к Британской Индии. Колониальные власти приложили немало усилий, чтобы привлечь на свою сторону воинственных сикхов-джатов, предоставив им ряд привилегий: защиту их прав на землю, законы против отчуждения и дробления их участков, престижную и хорошо оплачиваемую службу в армии и полиции. Однако возникновение и развитие освободительного движения не могло не затронуть Панджаб. Среди сикхов окрепли настроения в пользу противопоставления своей славной истории власти колонизаторов.

Антиколониальные выступления значительной части сикхской общины приняли, в частности, форму борьбы против *махантов* — настоятелей гурдвар, пользовавшихся покровительством англичан и служивших им верой и правдой. Большинство *махантов* принадлежали к секте *удаси*, ведущей свое происхождение от старшего сына Гуру Нанак Шри Чанда. По своим взглядам и обрядности *маханты* «сползали» к индуизму: признание каст и священных книг индуизма, поклонение изображениям индусских богов, стрижка волос и бритье бороды. К началу XIX в. *удасины* превратились в секту наследственных священнослужителей, в подобие церковной организации, сила которой состояла в бесконтрольном использовании гурдвар и их доходов.

В 20-е годы XX в. борьба сикхов против *махантов* достигла апогея. Отряды добровольцев-сикхов начали силой захватывать гурдвары, изгоняя из них *махантов*. Из этих отрядов был сформирован корпус волонтеров, получивший название Акали дал (Отряд бессмертных). Впоследствии он превратился в политическую партию, играющую заметную роль в политической жизни современного Панджаба. Колониальные власти были вынуждены пойти на уступки. В 1925 г. они принимают «Закон о сикхских гурдварах», в соответствии с которым контроль над ними в Панджабе и соседних провинциях передавался Комитету по управлению гурдварами (КУГ). Первоначально КУГ управлял примерно 200 молевыми домами. Сейчас под его контролем 750 гурдвар. КУГ превратился в некое ядро сикхской общины и ее самый влиятельный институт. Часто говорят, что в Панджабе КУГ столь же влиятелен, сколь правительство штата, но более авторитетен среди сикхов. 160 его членов и председатель избираются всеми членами сикхской общины, поэтому его называют «мини-парламентом» сикхов.

Авторитет КУГ зиждется на солидной финансовой основе, складывающейся из многих источников, в частности из подношений сикхов гурдварам и передаваемых затем Комитету. В 1985 г. бюджет КУГ составлял 120 млн. рупий. К 1993 г. он возрос до 420 млн.³⁸ Средства из этого бюджета расходуются на зарплату священнослужителям различных пангов, на содержание религиозных и светских учебных заведений, на ремонт гурдвар, издание религиозной литературы, благотворительные и другие цели. Но главное для КУГ — контроль над гурдварами. В настоящее время это не только культовые здания. Это центры социального общения сикхов и их политической деятельности, места сбора общины по праздникам и во время кризисных моментов. Это штаб-квартиры влиятельных деятелей и генераторы идей общинной консолидации. При многих гурдварах действуют начальные и средние школы, воспитывающие детей с раннего возраста в духе идеалов общины, т.е. воспроизводящие общинное сознание. Во время предвыборных кампаний гурдвары фактически превращаются в агитпункты. «Гурдвары есть оплот сикхизма и источник силы сикхов, поэтому контроль и управление гурдварами самими сикхами имеет для них огромное значение»³⁹.

Значение КУГ состоит также в регулировании деятельности сикхского духовенства. В отличие от времен Гуру Говинда Сингха, когда первосвященники, составляющие высший религиозный и светский орган общины *Акали тахт*, избирались во время ее съездов, в настоящее время они и их глава — *джатхедар* (вожак, лидер) — назначаются председателем КУГ, равно как руководящие органы и настоятели других гурдвар. Решения *Акали тахт* являются для сикхов окончательными и не подлежащими обжалованию. Первосвященники *Акали тахт* имеют право наказывать любого члена общины, будь то министр или даже президент Индии, за отступничество и нарушение установлений сикхизма. Наиболее позорным считается наказание в виде чистки обуви посетителей Золотого храма в Амритсаре. Известно, например, что такому наказанию был подвергнут правитель сикхского государства Ранджит Сингх, а в недавнее время — бывший министр внутренних дел центрального правительства Бута Сингх. *Акали тахт* может также наложить бо-

³⁸ The Times of India. 20.08.1986; 16.02.1993.

³⁹ Sethi A.S., Pummer R. (Eds.). Comparative Religion. С. 124.

лее строгое наказание на провинившегося сикха, объявив его *патитом* (вероотступником), что равноценно анафеме в православии.

Кроме *джатхедаров* и настоятелей гурдвар в состав сикхских священнослужителей входят также назначаемые КУГ *грантхи* (чтецы «Ади Грантх») и *раги* (исполнители религиозных гимнов). Последние две категории готовятся в специальных религиозных школах. Хозяйственные обязанности в гурдварах выполняют *севадары* (служащие). Можно говорить о том, что в сикхской общине сложилось некое подобие церковной организации.

На первый взгляд, сикхская община представляется единой и самой консолидированной в Индии. Этому способствует сложившийся у окружающих привычный облик сикха — рослого мужчины крепкого сложения, энергичного, в особой формы тюрбане и с бородой, подтянутой сеткой к подбородку. Тем не менее в 1973 г. в Законодательном собрании Панджаба предметом острой дискуссии стал вопрос «Кто есть сикх?». Для определения понятия «сикх» наиболее распространена формула «сикх есть тот, кто верит в десять гуру и в “Грантх Сахиб”». В сикхской общине есть группы, отвечающие этому критерию, но различающиеся по обрядности, например сикхи-*амритдхари* и сикхи-*чарни*, использующие разные ритуалы при приеме в хальсу. Однако острые разногласия возникли по другому поводу. С 70-х годов наиболее существенным стало считаться различие между ортодоксами — *кешдхари* и «бритыми сикхами» — *сахадждхари*, различие как будто несущественное, однако по мере роста фундаменталистских настроений понятие «*сахадждхари*» из констатирующего превратилось в осуждающее. Ортодоксальные сикхи рассматривают бритье бороды и нарушение других предписаний не просто как вольнодумство, а как заслуживающий санкций отход от сикхской веры. «Символ *кеш* (нестриженные волосы), — пишет автор-сикх, — есть самый важный и священный среди всех других символов. Он имеет для сикхов особое значение. Если сикх не сохраняет внешних символов, он падает в глазах общественного мнения и, становясь *патитом* (вероотступником), может быть отторгнут от общины»⁴⁰. Спор по данному вопросу приводит к смешению понятий «сакральное» и «светское». В 1970 г. центральный парламент (учреждение сугубо светское) принимает Закон № 82 о делийской гурдваре, в котором к сикхам отно-

⁴⁰ Sethi A.S., Pummer R. (Eds.). Comparative Religion. С. 111.

сились только *кешдхари* и только им давалось право участвовать в выборах *тахта* (руководства) гурдвары (вмешательство в сакральную сферу). В 1979 г., когда у власти в Панджабе находилась партия Акали дал, один из министров (лицо светское, обязанное соблюдать Конституцию) заявил, что государственные служащие-сикхи обязаны неукоснительно следовать всем установлениям религии. В противном случае они могут быть уволены⁴¹. Здесь имеет место использование светской власти для достижения религиозной цели ценой нарушения прав и свобод, гарантированных Конституцией. Спор по данному вопросу продолжается до настоящего времени. Представители сикхов — *сахадждхари* не без оснований заявляют, что девять сикхских гуру не знали принципа *кеш* и, соответственно, не следовали ему. Они задают вопрос: «Считают ли сикхские ортодоксы, что эти гуру принадлежат сикхизму?». Тем не менее члены Комитета по управлению гурдварами приняли резолюцию: «Тот, кто курит, употребляет спиртные напитки, стрижет волосы и бреет бороду, не принадлежит к сикхской общине и не имеет права хранить в своих домах книгу “Ади Грантх”»⁴². Однако первосвященники *Акали тахт* не поддержали эту резолюцию, полагая, что отторжение сикхов-*сахадждхари* значительно ослабит общину.

Сахадждхари не могут считаться сектой, поскольку они никак не организованы и определяют индивидуально линию своего поведения. Сектантство в сикхизме вообще развито слабо. Уже упоминалось о секте *удаси*, члены которой после изгнания *махантов* из гурдвар создали свои молитвенные дома, называемые *дера*, где регулярно проводятся чтения не только «Ади Грантх», но также священных книг индуизма и Корана. Сторонники Лакшми Даса, младшего сына Гуру Нанака, основали секту *беди*, которая, подобно *удаси*, не играет заметной роли в сикхской общине.

Следует упомянуть о секте *намдхари*, основанной выходцем из крестьянской семьи Рамом Сингхом (1816–1885). *Намдхари* считают, что Рам Сингх был прямым продолжателем дела Гуру Говинда Сингха и его законным преемником. Секта представляет собой течение, «выступающее за социальные реформы, праведную жизнь, честный труд, равенство и простоту в тот момент, когда народ Панджаба почти забыл учение Гуру Нанака и Гуру Говинда Синг-

⁴¹ The National Herald. New Delhi. 04.01.1979.

⁴² The Hindustan Times. 13.12.1995; The Times of India. 28.03.1996.

ха»⁴³. *Намдхари*, в отличие от сикхов-джатов, принимали активное участие в народном восстании 1857 г., и именно их англичане расстреливали, привязывая к жерлам пушек. Этот эпизод увековечен в известной картине русского художника В.В.Верещагина. В последующие годы они вели организованную борьбу против англичан и жестоко преследовались колониальными властями. В тот период *намдхари* называли *куками*. Нынешние *намдхари* отличаются скромностью и простотой: вегетарианская еда, вода из естественных источников (не из водопровода), строго соблюдаемый запрет на курение и алкогольные напитки, простой брачный обряд, благотворительность. Они носят белый тюрбан и белую одежду из домашнего полотна как символ чистоты в мыслях и поступках. Единственный знак, отличающий *намдхари*, — это шнур из белой шерсти с узелками. Секту возглавляет *самгуру*, пользующийся непрекращаемым авторитетом. По приблизительным оценкам, численность *намдхари* составляет примерно 2 млн. человек⁴⁴.

В сикхской общине существует также орден *нихангов*, потомков выходцев из низших каст. В армиях Гуру Говинда Сингха и Ранджита Сингха *ниханги* составляли ударные отряды смертников. Позже их основной функцией стала охрана гурдвар и наблюдение за соблюдением обычаев сикхизма. В настоящее время *ниханги* занимаются захватом гурдвар, принадлежащих неортодоксальным сектам. *Ниханги* подчиняются не КУГ, а главе своего ордена и считаются неуправляемой публикой. Они носят традиционную одежду: черный тюрбан и ярко-желтый халат, а также дедовскую кривую саблю.

Как говорилось выше, сикхизм отрицает касту, но в общине остаются пережитки кастовой психологии. Кроме упомянутых крестьян-джатов и городских торговцев—*кхетри* у сикхов существуют сословно-кастовые группы *рамдаси*, *мазхаби* и *рамгархии*.

Рамдаси считают себя последователями четвертого гуру, Рама Даса (1534–1581). По преданию, их предки из низших индусских каст под руководством этого гуру вырыли и обустроили священный водоем у Золотого храма. В этом водоеме осуществляются массовые омовения во время сикхских праздников, и около него

⁴³ Ahluwala M.M. The Freedom Fighters of the Punjab. Bombay, 1965. С. 3.

⁴⁴ Небольшое уточнение: В.В. Верещагин запечатлел эпизод расправы англичан над непокорными *намдхари*, относящийся к их восстанию в 1875 г. (Прим. ред.)

⁴⁴ The Hindustan Times. 31.02.1995.

принимаются в *хальсу* новые члены. Рам Дас называл их своими верными слугами — *рамдаси*. В настоящее время *рамдаси* — это преимущественно безземельные батраки, находящиеся нередко в личной зависимости от землевладельца, который прибегает к внеэкономическому принуждению для интенсификации их труда.

Как утверждает традиция, сикхи-*мазхаби*, бывшие неприкасаемые уборщики мусора, перешедшие в сикхизм, получили свое название в силу религиозности и репутации людей, ревностно, даже фанатично исполняющих все предписания сикхизма. Правда, многие сикхи-*мазхаби*, в отличие от более высоких по положению сикхов, верят в чудеса и колдовство, являются последователями местных «святых чудотворцев», занимающихся знахарством и магией. В массе своей *мазхаби*, как и *рамдаси*, — безземельные батраки, подвергающиеся социальной дискриминации. С недавних пор представители этой группы все чаще уходят в армию и полицию.

Рамгархии, ведущие происхождение от индусских каст плотников и кузнецов, называют своим патроном одного из сикхских наместников XVIII в., который принадлежал к касте *торханов*. В настоящее время *рамгархии* — это ремесленники, рабочие-механики, владельцы мелких мастерских, занимающие достаточно почетное место в сикхской общине. Есть среди них и такие, кому удалось получить более высокий статус. Например, бывший президент Индии Гиани Зайл Сингх (1916–1994) — выходец из этой среды.

Сложная структура общины требует от ее руководителей особых усилий по консолидации сикхизма. Как показали трагические события 1980-х годов (сепаратизм, разгул терроризма), ставка в этом вопросе делалась и делается на противопоставление сикхской общины другим общинам, прежде всего индусам, которых некоторые деятели пытаются представить в образе главных врагов сикхизма. Тяжкие последствия этих событий вынуждают лидеров общины искать новые пути достижения ее единства и мобилизации поддержки ее членов в пользу сикхских политических партий и организаций.

Следует подчеркнуть, что сикхи — это географически самая мобильная группа индийского общества. Почти во всех городах Индии можно встретить сикхов — шоферов такси, водителей грузовиков, механиков, торговцев, военнослужащих. Уместно добавить, что за пределами Панджаба сикхи владеют землей, совокуп-

ная площадь которой превышает размеры их штата. В США, Канаде и Англии существует многочисленная и зажиточная сикхская диаспора. Сикхи за пределами Панджаба оказывают заметное воздействие на политическую жизнь штата. Это обстоятельство необходимо учитывать при анализе сепаратистских настроений в части сикхской общины.

Буддисты

Буддизм, как известно, зародился в Индии и отсюда начал распространяться по многим странам мира. Это одна из мировых религий с числом последователей в несколько сотен миллионов человек. Но на своей родине буддизм утратил былые позиции. По переписи 1991 г. буддисты составляли всего 0,76% населения, распределенного по признаку религиозной принадлежности, а в абсолютных цифрах их насчитывалось 6373 тыс. человек. Кроме того, индийские буддисты делятся на три неравные группы, существенно отличающиеся друг от друга.

К первой следует отнести небольшие, насчитывающие по несколько тысяч человек группки потомственных буддистов, принадлежащих к так называемой «малой колеснице» — *хинаяне* или *тихераваде*. Они проживают обособленно друг от друга во внутренних районах Северной и Восточной Индии в окружении исповедующего индуизм населения и находятся, как правило, на положении низших каст. Например, в штате Орисса есть группа буддистов-ткачей, называемых *сараками*. *Сараки*, вероятно, являются остатками более крупной в прошлом общины буддистов. «Буддизм *сарак*ов стоит на пороге ассимиляции. Они имеют собственные храмы, где верующие поклоняются не только Будде, но и индусским богам. Буддизм *сарак*ов постепенно переходит в индуизм»⁴⁵. За последнее десятилетие численность *сарак*ов сократилась с 10 до 8 тыс. человек. Такие группы, составляя около 2% всей общины, не оказывают заметного воздействия на ее жизнь в масштабах всей страны и, видимо, обречены на ассимиляцию.

Ко второй категории (около 10% общины) относятся обитатели гималайских горных районов — от Кашмира на севере до Ми-

⁴⁵ The Maha Bodhi. Calcutta, 1969. April–May.

зорама на северо-востоке, живущие более или менее компактно, насколько это позволяют географические условия. В своем районе они составляют значительный процент населения. В Ладакхе (Кашмир) их более 50 тыс., или 55% населения; в дистрикте (районе) Лахаол-Спити (штат Химачал Прадеш) — 61,5%, в Сиккиме — 45%. Представители этой категории исповедуют ламаизм тибетского типа, т.е. буддизм «большой колесницы», или *махаяны*, с некоторыми местными особенностями. О вере ладакхцев говорят, что это смесь буддизма, тантры и народных верований с их духами и демонами. Буддисты Сиккима принадлежат к тибетской секте *карма-каргьюк*, основанной в XI в., и считают главной святыней горный монастырь Румтек.

Гималайские буддисты заняты в основном местными проблемами. Ламы Ладакха добиваются признания своей общины так называемым «списочным (зарегистрированным) племенем», чтобы получить соответствующие этому статусу льготы, а также отделения региона от штата Джамму и Кашмир на правах союзной территории и включения в школьную программу изучения местного языка бодхи. Буддисты Сиккима связаны с политической борьбой в своем штате. В долине Лахаол-Спити буддисты — это в основном землевладельцы, стремящиеся не позволить индусам — батракам и арендаторам — получить права на землю.

В 1958 г. к гималайским буддистам присоединились 100 тыс. тибетцев во главе со своим духовным лидером Далай-ламой. Они бежали из Тибета после вступления в эту провинцию китайских войск. Первоначально тибетцы обосновались в горном городке Дхармшала, где находилась штаб-квартира Далай-ламы, а также в прилегающих районах штата Химачал Прадеш. Постепенно они начали переселяться в Дели и на юг страны. В апреле 1994 г. в Дхармшале между тибетцами и местными жителями возникли напряженные отношения из-за драки между тибетским юношей и местным жителем, который скончался от полученных ран. В городе вспыхнули беспорядки. Учитывая нездоровую обстановку в городе, Далай-лама принял решение перенести свою штаб-квартиру в столицу Карнатаки г. Бангалор⁴⁶.

Тибетцы занимаются ремеслом, мелким бизнесом, торговлей сувенирами для туристов и считаются процветающей общиной.

⁴⁶ The Times of India. 01.05.1994; 08.05.1994.

За десятилетия пребывания в Индии они основали 150 храмов и монастырей, а также много школ, «чтобы сохранить дух буддизма среди тибетских изгнанников»⁴⁷. Далай-лама и его окружение активно участвуют в жизни общины индийских буддистов и поддерживают широкие связи с единоверцами за рубежом. Что касается веры, сохранения традиций духовности, то, очевидно, именно тибетцы являются сейчас ядром буддийской общины в Индии.

Подавляющее большинство индийских буддистов (88%) принадлежит к третьей категории, которую называют необуддистами. Они проживают в основном в Махараштре. Показательно, что по переписи 1951 г. буддистов в этом штате было всего 0,01%, или 2487 человек. К 1981 г. их удельный вес возрос до 6,3%, а численность — до 4 млн. человек. Очевидно, что столь бурный рост не может быть объяснен демографическими причинами. Он связан с деятельностью Бхимрао Рамджи Амбедкара (1892–1956) — видного участника освободительного движения, одного из авторов Конституции Индии и борца против института неприкасаемости.

В начале своей деятельности в качестве признанного лидера неприкасаемых-*махаров* он выступал за радикальную реформу индуизма, за его превращение из «религии правил» в «религию принципов» без стигмы неприкасаемости. Он был сторонником межкастовых браков и перестройки индусского общества в духе равенства и демократии. Под его руководством *махары* выходили на демонстрации, публично сжигали экземпляры Законов Ману, где содержатся особенно жестокие правила обращения с неприкасаемыми. Они демонстративно нарушали традиционные запреты на пользование колодцами кастовых индусов, на посещение их храмов и омовений в храмовых прудах. Но все же основное внимание уделялось индивидуальному совершенствованию и преодолению психологических барьеров неприкасаемости. Эти выступления не дали ощутимых результатов, и Амбедкар выдвигает идею создания для неприкасаемых отдельных поселений, где они могли бы жить свободно. Идея была утопичной хотя бы потому, что в среде самих неприкасаемых практикуется своя «внутренняя» неприкасаемость. Например, махараштрские *махары* полагают себя высшими по отношению к дру-

⁴⁷ The Hindustan Times. 06.12.1992.

гим группам неприкасаемых. Они не принимают воду и пищу из рук *мангов* и *бханги*, считая их «нечистыми»⁴⁸.

После достижения Индией независимости Амбедкар приложил немало усилий для того, чтобы внести в Конституцию статьи, запрещающие практику неприкасаемости и предоставляющие этой группе населения определенные льготы. Однако он скоро убедился, что принятие хороших законов не может преодолеть зло неприкасаемости. Встал вопрос о радикальной акции — о переходе из индуизма в другую веру. Обращение в христианство, полагал Амбедкар, приведет к «денационализации» хариджан (неприкасаемых) и усилит позиции Англии в Индии. Принятие ислама, по его мнению, угрожало восстановлением в стране «мусульманского господства». Поколебавшись между сикхизмом и буддизмом, он выбрал последний. В октябре 1956 г., за два месяца до смерти, во время празднования 2500-летней годовщины достижения Буддой нирваны Амбедкар и полмиллиона его последователей, в основном из числа *махаров*, приняли буддизм на массовой церемонии в Нагпуре. За этим актом последовало еще несколько волн массовых обращений в новую веру. Этот процесс продолжается до настоящего времени. В 1990 г. несколько десятков тысяч хариджан приняли буддизм в Агре (Уттар Прадеш). В 1993 г. 50 тыс. хариджан Бихара сделали то же самое в столице штата г.Патна. Обращения происходили на церемониях под эгидой основанного Амбедкаром Буддийского общества Индии⁴⁹. В мае 1997 г. буддизм приняли 10 тыс. неприкасаемых в Варанаси и 30 тыс. в Читракуте (Уттар Прадеш)⁵⁰. Участники церемоний приносили обет соблюдать 22 символа новой веры, разработанные Амбедкаром. В частности, они брали обязательства: «Я не буду поклоняться индусским богам, не буду верить в них, не буду почитать предков и позволять брахманам отправлять мои обряды... Я не верю, что Рама, Кришна, Вишну, Махеш — это боги! Обязуюсь следовать срединному пути Будды»⁵¹.

Все эти обращения образовали новую общину — общину необуддистов (буддистов в первом поколении), что и дало скачок в статистике. Буддийское общество создало сеть школ и колледжей

⁴⁸ Lokhande G.S. Bhimrao Ramji Ambedkar: A Study in Social Democracy. New Delhi, 1977; Kuber W.N. Ambedkar. A Critical Study. New Delhi, 1979.

⁴⁹ The Times of India. 07.10.1990; Sunday. 25.12.1993.

⁵⁰ The Hindustan Times. 04.05.1997.

⁵¹ Chopra P.N. (Ed.). Religions and Communities of India. Delhi. 1982. С. 175.

для необуддистов. Для защиты их политических интересов Амбедкар основал Республиканскую партию Индии.

Трудно однозначно оценить последствия акции Амбедкара. По наблюдениям индийских социологов, переход в буддизм внес некоторые позитивные перемены в положение *махаров*. Перед сравнительно небольшой их частью открылась возможность вертикальной мобильности. Они занялись мелкой торговлей и предпринимательством. Получившие образование необуддисты заняли места на низших ступенях государственной службы, в свободных профессиях и политике. Однако для окружающего населения, особенно в деревнях, они по-прежнему остаются неприкасаемыми. Принадлежащий к этой группе Р.Д. Бхандаре не без горечи отмечал: «С необуддистами обращаются так же, как и до их перехода в новую веру. Старые предрассудки остаются, как остается та же жестокость в обращении. Они сталкиваются с той же несправедливостью и угнетением»⁵². Более того, многие индусы считают необуддистов не просто неприкасаемыми, но и ренегатами, оставившими исконную веру ради материальных выгод. Джагдживан Рам (1908–1981), один из лидеров Индийского национального конгресса, выступавший от имени неприкасаемых, говорил: «Необуддисты бросили нас. Им следует забыть, что они принадлежали к хариджанам. Пусть теперь не посягают на наши права»⁵³. Предназначенные для необуддистов льготы были отменены в 1960 г. и восстановлены только в начале 1990-х годов. В целом, по оценке специального комитета правительства Махараштры, «принятие буддизма частью хариджан не только не активизировало, но ослабило борьбу с неприкасаемостью»⁵⁴. Во всяком случае, необуддизм не привел к возникновению массового организованного движения против неприкасаемости.

В 60-х годах в индийский политический лексикон вошло слово «далиты» («угнетенные»), которое в применении к бывшим неприкасаемым вытеснило их прежнее, придуманное еще Махатмой Ганди название «хариджаны» («божьи люди»). В то время группа молодых необуддистов Махараштры — поэтов, писателей, общественных деятелей — завоевала широкую известность своими

⁵² The Maha Bodhi. 1971, February–March.

⁵³ The Times of India. 16.12.1977.

⁵⁴ Patwardhan. Change Among India's Harijans. Maharashtra — A Case Study. New Delhi, 1973. С. 174.

произведениями на языке маратхи, посвященными трагическому положению неприкасаемых. Формой и содержанием эти произведения были призваны шокировать публику с ее представлениями о благопристойности. Они написаны нарочито грубым языком с применением непечатных слов и выражений и со сценами, обычно в литературу не попадающими. Публика была шокирована, но она увидела жизнь далитов без прикрас и умолчаний.

На шоковой волне возмущения среди кастовых индусов и энтузиазма бывших неприкасаемых, обретших свою, только им присущую форму выражения, необуддисты по примеру негритянских «Черных пантер» в США создали в Бомбее в апреле 1972 г. организацию «Угнетенные пантеры» («Dalit Panthers»). Среди лидеров организации сразу же обнаружились острые разногласия по вопросам идеологии движения, политической ориентации и методов борьбы. Обсуждалась альтернатива: либо присоединиться к левым партиям и принять идеологию марксизма, либо выступать самостоятельно, опираясь на идеи и авторитет Амбедкара. Возобладала последняя позиция, и это наложило особый отпечаток на облик далитов и религиозные воззрения необуддистов, поставив их в некое срединное положение между индуизмом и классическим буддизмом. Итог наблюдений над этой общиной сформулирован следующим образом: «Во многих случаях сердца новообращенцев в буддизм остаются с индусскими ритуалами, которые продолжают отпращиваться в их домах... Кроме того, необуддисты почитают не столько Будду и его учение, сколько Амбедкара и его лозунги»⁵⁵. Во всяком случае, выступления далитов в 70–90-х годах были связаны с именем Амбедкара.

В 1978 г. далиты провели в Махараштре первое массовое мероприятие — кампанию за присвоение имени Амбедкара Университету Маратхвады (г. Аурангабад). Кроме того, они требовали печатать портрет Амбедкара и изображение Будды на дипломах этого университета, ввести в нем курс изучения основ буддизма и буддийских ритуалов, а в будущем принимать в университет преимущественно необуддистов. Кампании гражданского неповиновения, митинги и демонстрации далитов, как это часто случается в Индии, выливались в столкновения с полицией и их противниками, в ходе которых были убитые и раненые, а также сожжены десятки

⁵⁵ The Hindustan Times. 12.12.1993.

автомашин, автобусов, железнодорожных вагонов. Организации кастовых индусов на насилие ответили насилием. Показательно, что в ходе ответных действий в деревнях Маратхванды было уничтожено более 1200 хижин неприкасаемых, не имевших никакого отношения к движению далитов. Вспышка повторилась в 1979 г. с тем же исходом — удар кастовых индусов был снова нанесен по поселкам неприкасаемых. Кастовые индусы не видят разницы между необуддистами и неприкасаемыми-индусами. И борьбу они ведут не против этических идеалов Будды или Амбедкара, а за сохранение многовековой традиции, отводящей неприкасаемым, как бы они себя ни называли, подчиненное и бесправное положение в обществе.

В 1987 г. в Махараштре снова возникла конфликтная ситуация, связанная с далитами. Поводом послужил четвертый том избранных работ Амбедкара, издаваемых правительством штата к столетию со дня рождения этого деятеля. «Маратха махасангх» — организация доминирующей в штате касты маратха — начала кампанию, требуя приостановить публикацию статьи Амбедкара «Загадки индуизма» на том основании, что этот труд якобы оскорбляет религиозные чувства индусов⁵⁶. Однако после беспорядков в Бомбее и Пуне правительство пошло навстречу необуддистам и опубликовало спорную работу. Один из лидеров далитов заявил по этому поводу, что надо поблагодарить инициаторов спора о «Загадках индуизма», ибо он содействовал объединению всех далитских организаций⁵⁷. Однако такая оценка оказалась преждевременной. Среди лидеров далитов произошла новая серия расколов, что свело на нет деятельность «Угнетенных пантер». На несколько фракций раскололась и Республиканская партия. Со временем лозунги необуддистов были перехвачены лидерами светской партии Бахуджан самадж (Партия большинства народа). Даже *дикша-бхуми* — площадь в Нагпуре, где Амбедкар и его последователи приняли буддизм и где была построена ступа (*вихара*), стала яблоком раздора между соперничающими группами необуддистов. Вопреки постулатам буддизма столкновения между ними подчас принимали столь ожесточенный характер, что требовалось вмешательство властей и полиции. Необуддисты не смогли найти мобилизующей

⁵⁶ *Ambedkar B.R. Dr. Babasaheb Ambedkar: Writings and Speeches. Bombay, Government of Maharashtra, 1987.*

⁵⁷ *The Times of India. 07.12.1987.*

идеи, которая могла бы сплотить враждующие фракции и рядовых членов общины. Более того, обострилось соперничество между группами далитов по вопросу о том, какая из них руководствуется «истинным амбедкаризмом», а также между далитами-необуддистами и далитами, оставшимися в лоне индуизма.

В начале 90-х годов появилось подобие такой идеи. Речь идет о правах на управление храмовым комплексом Махабодхи махавихара в г. Бодх Гайя (Бихар). Комплекс был основан императором Ашокой (268–232 гг. до н.э.) на месте, где, по преданию, Будда достиг озарения и погрузился в нирвану. Позднее комплекс пришел в упадок и был восстановлен в его нынешнем облике в 1880 г. Он считается одной из самых главных святынь буддистов. В святой святынь храма расположена древняя статуя Будды и до недавнего времени хранилась каменная рака (*астхи-калаш*), в которой заключен, как считают буддисты, прах основателя этой религии. Рака была обнаружена индийскими археологами во время раскопок в этом районе в начале 60-х годов. В настоящее время из-за напряженной обстановки в комплексе святыня помещена в опечатанную комнату-сейф музея Патны, а статуя огорожена стальными решетками.

Более 30 лет назад контроль над храмовым комплексом захватили индусские жрецы-*маханты*, которые управляют им до настоящего времени. Они отстаивают свои права на управление комплексом, ссылаясь на священные книги, в которых утверждается, что Будда является *аватарой* бога Вишну. Комплекс ежегодно посещают более 800 тыс. паломников, и он является весьма доходным предприятием. Буддисты добиваются возвращения комплекса Бодх Гайя своей общине. С этой целью направляются петиции правительству Бихара и центральному правительству в Дели, организуются митинги, демонстрации, голодовки, принимающие все более массовый характер. В кампанию втягиваются все новые группы буддийской общины Индии. Ее участниками становятся различные организации буддистов, которые в обычных условиях держатся обособленно друг от друга. Активное участие в ней принимают влиятельные буддийские монахи из Таиланда, Японии, Шри Ланки и других стран. Борьба за «освобождение» Махабодхи махавихары содействует консолидации буддистов в Индии. Но если будет найдено удовлетворительное решение этой проблемы, внутри общины, вероятно, вновь обострятся разногласия.

Вера победителей (джайнизм)

Джайнами в Индии называют последователей *Джины* — «победителя». Соответственно, джайны — это тоже победители. В русском языке «победитель» — это человек, выигравший битву, взявший верх над соперником, противником. Джайны же — победители самих себя. Это люди, обуздавшие свои чувства и страсти. Это победители в борьбе за торжество духа над телом, высшей природы человека над низшей.

Переписью 1991 г. зарегистрировано 3354 тыс. джайнов, что составляет 0,4% распределенного по признаку религиозной принадлежности населения страны. Они проживают в основном в западных штатах (Раджастан, Махараштра, Гуджарат), а также на юге Индии. Отмечена тенденция к миграции джайнов из других штатов в эти регионы. Обращений в джайнизм из других вер не отмечено, и численность общины растет за счет естественных причин.

Джайнизм часто называют атеистической верой, поскольку ее последователи отрицают существование первопричины тварного мира, т.е. отрицают бога — творца и владыки вселенной. По космологии джайнизма, миры бесконечны, реальны и существуют вечно. В телесной оболочке человек живет посередине между верхними и нижними мирами на всем пространстве земли. Нижние миры принадлежат демонам, подвергающим тяжким мучениям души грешников — людей, живших не по вере. Высшие миры расположены на горе Меру, находящейся в Гималаях, в центре «пупа земли». На вершине горы сияет светлый, безоблачный мир, где в вечном блаженстве пребывают души праведников, достигших *мокши* — освобождения от цикла рождений и смертей. Ниже на склоне горы обитают боги индусского пантеона и души джайнов, только приблизившихся к *мокше*, но не достигших полного совершенства. Таким образом, наличие богов допускается, но они не считаются высшими существами, ибо приравнены к людям, не до конца праведным.

Основателем джайнизма считается Вардхамана — младший сын правителя небольшого княжества на территории современного Бихара. По преданию, Вардхамана родился в 599 и умер в 527 г. до н.э. В возрасте 28 лет он отрекается от богатства и славы и 12 лет подвергает себя суровым аскетическим испытаниям. На второй год отшельнической жизни в местности, населенной дикими

племенами, он отказывается от одежды и ходит совершенно обнаженным. Его проповеди находят все большее число сторонников. Он получает признание как *тиртханкар* («перевозчик через океан бытия») и получает титулы Джины и Махавиры («великого героя»). Под последним он более всего почитаем в настоящее время. В период между обретением высшей духовности и *мокшей* Махавира создает свою религиозно-этическую систему, ставящую его в ряд крупнейших мыслителей того времени. Махавира жил в эпоху Будды, Лао Цзы, Конфуция, Платона и Перикла. Этот период в истории человечества считается осевым, переломным. Хотя комплексно он изучен недостаточно, можно, вероятно, говорить о нем как о периоде энергичных философских поисков справедливого устройства общества и осознания места человека в мире.

Джайнская традиция утверждает, что эта вера существует вечно, а история развивается циклично по принципу вращающегося колеса. Каждый его оборот составляет *кальпу-калу* — космический цикл, разделяемый двенадцатью спицами на такое же число эпох. Когда колесо движется вниз, жизнь людей ухудшается. От периода золотого века совершенных и счастливых людей, получавших все необходимое для жизни от «древ исполнения желаний» (*кальпа-врикша*), движение космического колеса погружает людей в эпоху страданий, болезней, тяжелого труда, конфликтов и насилия. «Древа исполнения желаний» исчезают, и человек должен полагаться только на себя и на своих единоверцев. С точки зрения джайнов, сейчас мы живем именно в эту эпоху, называемую *душама* и со звучащую индусской *кали юге*.

В золотом веке мир был освещен сиянием «древ исполнения желаний». По мере их исчезновения мир погружался во мрак, и люди испугались, впервые увидев на небе солнце, луну и звезды. Только вмешательство *тиртханкара*, объяснившего происходящее, предотвратило всеобщую панику. Появление очередного *тиртханкара* означало поворот космического колеса вверх, в направлении нового золотого века. Джайнский канон утверждает, что до Махавиры в мир приходили 23 *тиртханкара*, срок жизни которых колебался от 8400 до одной тысячи лет. Особым почитанием у современных джайнов пользуется первый *тиртханкар* Ришабха и его сын Бахубали, или Гоматешвара. Последнему посвящено большинство изваяний характерного облика — обнаженный, с загадочной улыбкой, с непропорционально длинными руками, ибо, по поверьям

джайнов, чем длиннее у человека руки, тем счастливее складывается его судьба. Джайны установили в своих святых местах (их более 250) множество статуй Бахубали. Самая почитаемая из них находится в штате Карнатака. Эта статуя высотой в 18 м высечена древними скульпторами из каменного монолита, стоящего свободно, без опор, и считается одним из чудес света. Статуя олицетворяет Бахубали в состоянии *мокши* и символизирует не только мощь человеческого духа, но и его единение с природой: у ног Бахубали изваяны муравейники и змеи. Его ноги овивают лианы в соответствии с легендой о том, что перед достижением *мокши* он простоял два года неподвижно на одном месте и его ноги заросли побегами лиан.

В феврале 1981 г. джайны организовали пышное празднество освящения статуи по случаю тысячелетия ее установки. На праздник собралось около 400 тыс. паломников со всех концов Индии, а также множество джайнов, постоянно проживающих за границей. Джайнские монахи совершили омовение статуи водой из тысячи медных кувшинов. Затем на нее было вылита тысяча литров молока, 150 литров кокосового сока и настой шафрана. Наконец, она была осыпана рисовой пудрой и благовонными специями. Премьер-министр Индира Ганди с вертолета разбрасывала над статуей лепестки роз. Богатые джайны соревновались за право собственноручно вылить на голову статуи кувшин с молоком. Первые семь кувшинов были «проданы» за 100 тыс. рупий каждый. «Это был типично индийский праздник, — пишет очевидец, — смешение поп-арта, народной традиции, трайбалистской клановости, целомудренной благожелательности, духа искупления и очищения»⁵⁸. Через 12 лет, в 1993 г. ритуал был повторен, но с меньшим размахом.

Джайны обставляют свои праздники весьма пышно. В ноябре 1974 г. отмечалось 2500-летие со времени достижения *мокши* Махавирой. Для организации празднества был создан Национальный консультативный совет, в который вошли не только джайны, но и представители других общин, а также центрального правительства, выделившего на праздник 5 млн. рупий. Празднества завершились многоярусной процессией по улицам Дели. В ней приняли участие жрецы джайнских сект, монахи и монахини, босые и одетые в белые одежды или же нагие. Участники несли красочные транспа-

⁵⁸ The Hindustan Times. 01.03.1981.

ранты и воздушные шары с джайнскими изречениями. Со скромным видом монахов контрастировали пышно убранные слоны, верблюды и лошади с седоками в богатых одеждах и красочная толпа музыкантов. Символом нового времени были знаменосцы на мотороллерах⁵⁹. С тех пор годовщина отмечается ежегодно.

Не следует думать, что жизнь джайнов — это сплошной праздник. Относительно редкие торжества и церемонии принятия монашеского сана мирянами преследуют цель показать силу веры, финансовые и организационные возможности общины. Они используются для ее консолидации, ибо предоставляют случай для встреч различных сект, монахов и мирян в обстановке благочестия и религиозного экстаза, а для многих — способ снятия стрессов путем отвлечения от повседневных забот.

Праздники и постоянные передвижения монахов по стране используются для проповеди этического учения джайнизма, опирающегося на «три жемчужины»: совершенная вера, совершенное знание веры, совершенное поведение. Подобно индуизму, в вере джайнов центральное место отводится поведению человека. Но индуизм придает значение ритуала каждому действию индуса даже в обыденной жизни. Джайны на первый план выдвигают принципы **правильного поведения**. Среди них особое место занимают *ахимса* и *апариграха*.

Слово *ахимса* означает «ненасилие». Но для джайнов это гораздо более широкое понятие — нанесение вреда всему живому. Правила поведения монахов и многих мирян предписывают им строгое вегетарианство, исключающее из диеты не только мясо и рыбу, но также яйца, ряд продуктов животноводства и даже корнеплоды. Монахам разрешено употреблять в пищу только овощи, растущие над поверхностью земли. Джайнские монахи закрывают рот марлевой маской, дабы случайно не проглотить летающее насекомое. Во время странствий они специальным веником обмахивают перед собой землю, чтобы не раздавить ползающие существа. Им запрещено странствовать во время муссонных дождей, когда наружу выползает и вылетает множество тварей.

Упомянутые правила определяют также выбор джайнами рода занятий. В основном это предприниматели, в том числе главы крупнейших концернов, торговцы, ростовщики, ювелиры, предста-

⁵⁹ The Times of India. 15.02.1974.

вители свободных профессий, ученые. На юге Индии многие семьи джайнов являются землевладельцами, но сами они землю не обрабатывают, ибо это связано с уничтожением живых существ в земле и на растениях. В целом это зажиточная община, в которой нет бедняков и нищих. Джайны не признают каст, но останавливаются перед осуждением или отрицанием кастовой системы. В общине сохраняются рудименты кастовых различий, но они размыты.

Принцип *апариграхи* (нестяжательства) предписывает добровольный отказ от накопления богатства и материальных благ, превышающих минимальные потребности семьи. Богатство джайнов-мирян, по их представлениям, не вступает в противоречие с этим принципом, поскольку богатые считаются не владельцами своих богатств, а их попечителями и распорядителями в интересах всей общины. Такой взгляд подкрепляется широкой благотворительностью джайнов. Принцип *апариграхи*, дополненный заветами быть честными, не воровать, не прибегать к обману в делах, по мнению некоторых исследователей, сближает джайнизм с кальвинизмом и позволяет воспитывать у джайнов склонность к рациональному мышлению, к деловой хватке, необходимой в условиях рынка. Деловой этике в джайнских семьях учат с детства. Наблюдателей поражает умение джайнских мальчиков в уме вычислять сложные проценты — трудное занятие даже для взрослых.

Джайны делятся на два толка — *дигамбров* и *шветамбров*. *Дигамбры*, или «одетые в воздух», более ортодоксальны и аскетичны. По примеру Махавиры монахи-*дигамбры* не носят никакой одежды. Они не признают за женщинами возможности достижения *мокши* и не принимают их в монашеские ордена. По их понятиям, изначальный канон джайнов утрачен. Существует лишь позднейшее его изложение. Прямым путем достижения *мокши* они считают добровольное самоумерщвление посредством голодания. В октябре 1987 г. таким образом ушел из жизни глава толка *дигамбров* Бадри Прасад Махарадж. Сейчас подобные подвиги во имя веры редки.

Шветамбры, или «одетые в белое», более умеренны. Они носят простую белую одежду. Их воззрения допускают принятие женщин в монахини и признают их способными достигнуть *мокши*. Они считают священные тексты джайнов изначальным учением и в меньшей степени, чем *дигамбры*, изнуряют себя аскетизмом. При обряде посвящения в монахи *шветамбры* сбривают волосы с голо-

вы кандидата; *дигамбры* подвергают его мучительной процедуре выщипывания волос.

Последователи обоих толков делятся на секты. У *дигамбров* это *висапантхи*, *дравиды*, *каштха*, *нанди*, *сена* и *терапантхи*; у *шветамбров* — *анчала*, *кхаратара* и *тара*. Общеиндийскую известность приобрела секта *терапантхи*, глава которой Ачарья Тулси основал в 1949 г. движение *ануврат*, играющее заметную роль в общественной жизни страны. Целью движения является воспитание индивидуума в духе отказа от проявлений озлобленности, тщеславия, лжи и жадности. На этой основе впоследствии должно быть перестроено все индийское общество. В 1995 г. Ачарья Тулси передал руководство сектой преемнику, которого зовут Ачарья Махапараджна.

В целом мирные отношения между представителями двух толков джайнизма в последнее время подвергаются испытанию. Возник спор о принадлежности храмового комплекса Самет Шикхар в штате Бихар, который привлекает до полумиллиона паломников и приносит доход от 50 до 60 млн. рупий в год. Комплексом управляют *шветамбры*. Свои права они подтверждают *фирманом* (указом) императора Акбара от 1593 г., в котором право распоряжаться храмовым комплексом передавалось тогдашнему главе *шветамбров* Ачарье Хирсуришвару. *Дигамбры* требуют совместного управления святыней⁶⁰. Аналогичный спор возник и вокруг храма Макши в штате Мадхья Прадеш. Переговоры представителей обоих толков и властей продолжаются, но перспективы решения спора в обозримом будущем не видится. А пока он вносит разлад в жизнь общины джайнов.

«ЧУЖОЕ»?

Мусульмане Индии

Выступая на одном из предвыборных митингов, премьер-министр Индии Индира Ганди заявила: «Мы всегда признавали ислам как одну из наших религий, и ислам будет продолжать распро-

⁶⁰ Sunday. 22.05.1994; The Times of India. 30.05.1994.

страняться и процветать в Индии»⁶¹. Говоря о глубоких корнях, которые ислам пустил в Индии, публицист Саид Накви напомнил, что мечеть Черуман-Перумал на территории нынешнего штата Керала была построена еще при жизни Пророка Мухаммеда⁶². Можно привести немало высказываний о том, что мусульмане представляют собой неотъемлемую часть индийского общества. Существует, однако, и противоположная точка зрения.

Активный пропагандист идей индусского возрожденчества профессор Балрадж Мадхок утверждает: «Ислам есть ортодоксальная религия VII в., и он останется чужеродным явлением в Индии... В соответствии со строгим толкованием ислама Индия — это «страна войны», которую каждый мусульманин должен стремиться превратить в «страну ислама»»⁶³. А по мнению одного из видных идеологов межобщинной розни М.С. Голвалкара, «величайшую опасность для Индии представляют те, кто 1200 лет тому назад пришли как агрессоры (имеются в виду мусульманские завоеватели. — Б.К.), и те многие, кто живет среди нас до сих пор»⁶⁴. Сторонники смягчения конфронтации между индускими и мусульманскими общинными политиками с начала 90-х годов предлагают выход в виде терминологического ухищрения. Вместо понятия «индийские мусульмане» они предлагают называть членов этой общины «мусульманскими индийцами», но «никто не хочет называться просто индийцем»⁶⁵.

Действительно, ислам зародился не в Индии, а в далекой Аравии. Но сегодня Индию по праву можно считать одной из крупнейших мусульманских стран. Напомним, что мусульмане составляют 12,1% населения Индии, а их численность достигает 115–120 млн. человек. Покойный судья Верховного суда Индии М.С. Чагла не без оснований называл мусульман «вторым большинством Индии»⁶⁶. Приведенные факты не могут быть оспорены, но понятие «мусульманская община Индии» — это абстрактно-статистическая категория. Утверждения о том, что индийские мусульмане образуют единую и сплоченную общину, продиктованы

⁶¹ The Times of India. 15.02.1981.

⁶² The Times of India. 21.09.1988.

⁶³ См. The Hindustan Times. 19.02.1970.

⁶⁴ Цит. по: The Times of India. 19.12.1970.

⁶⁵ The Hindustan Times. 07.02.1993.

⁶⁶ The Hindustan Times. 09.01.1993.

политическими соображениями. В крайнем виде они выражены в так называемой теории «двух наций» — индусов и мусульман, которая послужила идеологическим обоснованием для раздела Индии в 1947 г. События 1971–1972 гг., приведшие к образованию государства Бангладеш на месте прежнего Восточного Пакистана, показали несостоятельность этой теории. Тем не менее такая точка зрения продолжает существовать и поныне. Любопытно, что тезис о «сплоченности и целостности мусульманской общины» отстаивают враждующие между собой представители индусских и мусульманских организаций, стоящие на позициях религиозной розни. Например, Сайед Шахабуддин — мусульманский лидер из числа крайних — утверждает: «Мусульмане образуют отдельную общину, и им присуще коллективное самосознание»⁶⁷.

Объективные исследователи отмечают прежде всего, что индийцы, исповедующие ислам, не распределены равномерно по территории страны и не сконцентрированы в какой-либо одной части этой территории. Разные по численности и удельному весу группы мусульман расположены вкраплениями в различных этнолингвистических и конфессиональных средах, что неизбежно накладывает на каждую из таких групп своеобразный отпечаток.

Почти половина мусульманского населения приходится на три штата — Уттар Прадеш (22,3%), Бихар и Западная Бенгалия (по 12,4%), но и здесь мусульмане остаются в меньшинстве, правда, их удельный вес несколько выше, чем в среднем по Индии, соответственно 15,5, 13,5 и 20,5%. И в этих штатах мусульманское население распределяется неравномерно. Например, в дистрикте Рампур мусульман 45,8%, а в дистрикте Джханси их менее 5% (Уттар Прадеш). Аналогичная картина наблюдается в Западной Бенгалии: в дистрикте Муршидабад мусульман 56,3%, а в Ранчи всего 7%. Сходное положение сложилось в Ассаме и Керале, где проживает 5,8 и 6,8% всего мусульманского населения Индии.

Есть в Индии и районы с мусульманским большинством. Это Лаккадивские и Миникойские острова (94,4%) и штат Джамму и Кашмир (65,8%), причем в дистриктах Кашмирской долины их удельный вес колеблется от 89 до 96%, тогда как в Джамму он снижается до 7,9%. Вместе с тем в этих двух регионах проживает всего 5% индийских мусульман. Можно говорить о том, что, за ис-

⁶⁷ Sunday. 23.09.1989.

ключением Кашмирской долины, в Индии нет более или менее крупного по площади и численности населения района, где мусульмане составляли бы компактное большинство. Следует добавить, что общение между различными группами мусульман на массовом уровне ограничено в силу низкой географической мобильности населения.

Географическая разобщенность и воздействие разной окружающей среды не позволяют говорить об общности мусульман в этом аспекте. «По языку, культуре, укладу жизни, а также по социально-экономическим показателям индийские мусульмане столь же различны, как и более многочисленные индусы. Между мусульманином из Уттар Прадеш и мопла из Кералы, или между мусульманином из Кашмира и Муршидабада (Западная Бенгалия) очень мало общего», — отмечает автор-мусульманин⁶⁸. Об этнических различиях среди мусульман писал Дж. Неру: «Бенгальский мусульманин гораздо ближе индусу из Бенгалии, чем мусульманину из Панджаба; то же имеет место и в других провинциях. Если индусы и мусульмане из Бенгалии встречаются где-либо в Индии или в других странах, они немедленно собираются вместе и сразу же находят общий язык. Панджабцы, будь то мусульмане, индусы или сикхи, ведут себя так же»⁶⁹. С момента написания этих строк в жизни индийских мусульман произошли существенные изменения, но отмеченные Неру сходства и различия остаются. Накануне празднования пятидесятой годовщины со дня достижения Индией независимости писатель и публицист Шаши Тхарур писал: «Тамил-индус ощущает, что у него гораздо больше общего с тамилом-христианином и тамилом-мусульманином, чем с джатом из Харьяны, хотя они формально принадлежат к одной вере»⁷⁰.

Каждая группа индийских мусульман складывалась при различных исторических обстоятельствах и существует в своем, отличном от других этнолингвистическом окружении. Наблюдается такая закономерность: чем дальше зашел процесс консолидации данной этнической общности, чем выше ее этническое самосознание, тем меньше проявляются в ней конфессиональные различия. Декан факультета исламских исследований Османского универси-

⁶⁸ The Hindustan Times. 01.09.1980.

⁶⁹ Неру Дж. Открытие Индии. С. 358–359.

⁷⁰ The Times of India. 13.08.1997.

тета (г. Хайдарабад, Андхра Прадеш) Анвар Моаззам считает, что «большая степень общинной гармонии на юге Индии определяется историческими обстоятельствами: мусульмане здесь занимаются в основном торговлей, что требует завоевания расположения всего общества, тогда как на севере мусульмане были правителями»⁷¹. Такая точка зрения, очевидно, дает упрощенную картину, не учитывающую, например, что и на юге были правители-мусульмане, скажем Типу Султан (1747–1799). В то же время и на севере большинство мусульман — это отнюдь не потомки правителей и их придворных, а преимущественно обращенцы в ислам из низших каст и неприкасаемых, т.е. коренного населения Индии. Более близкой к истине представляется точка зрения другого мусульманского исследователя: «На юге мусульмане имеют то преимущество, что они говорят на том же языке, носят ту же одежду и употребляют в пищу те же продукты, что и представители других вер. На севере всегда существовали различия между мусульманами и индусами, и это порождает недоброжелательство»⁷².

В приведенном замечании затронут вопрос о языке и отмечено, что на юге мусульмане пользуются местными, т.е. дравидскими языками. В то же время мусульманские политики и некоторые исследователи утверждают, что языком индийских мусульман является урду и что одной из главных проблем всей общины является защита языка урду и содействие его развитию⁷³. Но на юге проблема урду не звучит. Да и на севере отношение к ней имеет тенденцию к изменению. При всей эмоциональной привязанности здешних мусульман к урду молодое поколение предпочитает язык хинди, постепенно становящийся средством межнационального общения, а разговоры о защите урду все чаще рассматриваются в их среде как признак «психологии жителей гетто».

Кроме горизонтального в мусульманской общине наблюдается и вертикальное деление. Прежде всего мусульмане делятся на две неравные группы: меньшая (примерно 10%) — это *ашрафы* («благородные»), к которым причисляют сайедов, шейхов, моголов и патанов, считающихся отдаленными потомками Пророка Мухаммеда и его родственников, а также потомками арабов, особенно курейшитов; и большая — *аджлафы* («низкие»), главным образом

⁷¹ India Today. New Delhi. 01.09.1980.

⁷² Там же.

⁷³ Gani H.A. Muslim Political Issues and National Integration. New Delhi, 1978.

обращенцы из низших каст. Земельная аристократия, бывшие князья, духовенство, чиновники, часть предпринимателей и торговцев, люди свободных профессий обычно причисляют себя к *ашрафам*. *Адждафы* — это крестьяне, ремесленники, батраки. Такое деление в основе своей социально, хотя и прикрито флером религиозной традиции.

В каждом национальном районе социальное деление имеет свои особенности. Например, керальские мопла в глазах других мусульман предстают как единая община. Но среди мопла существует жесткое деление на эндогамные группы, по существу касты, членами которых становятся по рождению. Мопла-*тхангалы*, именующие себя сайедами и ведущие свое происхождение от дочери Пророка Фатимы, относятся к *ашрафам*. По ритуальному статусу они приравниваются к высшей в Керале индусской касте — брахманов-*намбудури*. За ними следуют *арабы*, также относимые к *ашрафам* и происходящие от смешанных браков местных женщин с арабскими купцами и моряками. Большинство мопла относятся к *малабарцам*, занимающим в иерархии среднее положение. *Адждафами* среди мопла считаются *насулары* (рыбаки) и *оссаны* (брадобреи). Различия в статусе соблюдаются не только в брачных отношениях и повседневном общении, но и в религиозной практике, поскольку эти группы имеют собственные мечети, организации, кладбища. Сохраняют они и языковые различия, особенно в формах обращения друг к другу⁷⁴.

В соседнем с Кералой штате Тамилнад община мусульман-торговцев также имеет кастовые признаки; *маракайары*, *раутхоры* и *лаббаи* по статусу считаются примерно равными, но браки между ними не заключаются, а торговцы-*кайлары* относятся к низшим кастам, поскольку они торгуют кожами и шкурами животных, а это, по понятиям как индусов, так и мусульман, относится к занятиям нечистым.

В Северной Индии группы мусульман по социальному признаку представляют собой как бы слепок с кастовой иерархии индусов. Зарина Бхатти приводит пример деревни с большинством мусульманского населения, расположенной неподалеку от Лакхнау (Уттар Прадеш). Здесь мусульмане-*адждафы* делятся на профес-

⁷⁴ The Gazetteer of India. Indian Union. Vol. I. Country and People. Faridabad, 1973. С. 505.

сиональные касты, расположенные в строгой иерархии по признаку «чистого» и «оскверняющего» труда. Наверху находятся *джулаха* (ткачи), *мираси* (музыканты) и *дарзи* (портные), поскольку они непосредственно обслуживают *ашрафов*. *Наты* (кожевники) и *дхоби* (прачки) замыкают иерархию. Кастовое деление среди мусульман воспринимается как должное самими мусульманами, а также индусами, причем и те и другие дают сходные оценки статуса каст в обеих общинах⁷⁵. Правда, среди мусульман каста обычно именуется не *джати*, а *бирадари* (братство) или *бияхдари* (эндогамная группа), но существо явления от этого не меняется.

Окружающее индусское общество неизбежно оказывает воздействие на мусульман. «Исламский постулат равенства членов общины соблюдается только во время молитвы в мечетях или паломничества в Мекку и Медину, — писал профессор Рашидуддин-хан. — В остальных случаях классовые различия между князем и нищим, помещиком и батраком, элитой и массами разрывают изнутри мусульман, как и любую другую общину»⁷⁶. Но и такое «равенство» часто бывает иллюзорным, поскольку различные кастовые группы мусульман имеют свои мечети и другие культовые объекты. У эгалитарного ислама в Индии есть и свои неприкасаемые — *халхоры*, *лалбеги*, *бедийа* и другие, которым запрещается входить в общие мечети⁷⁷. Очевидно, догматы веры и социальные статусы не имеют прямой корреляции.

Далее, среди индийских мусульман наблюдаются существенные, подчас весьма глубокие доктринальные различия, делящие их на толки, религиозно-правовые школы (*мазхабы*), суфийские братства, секты и реформаторские течения. Отношения между их представителями бывают напряженными, даже конфликтными.

Подавляющее большинство мусульман в северных и восточных штатах принадлежит к ортодоксальному суннитскому толку ханифитской школы. Но и в их среде существуют разногласия теологического характера, например между *улемами* (богословами) школ Барелви и Деобанда, которые «разделили всех религиозно мыслящих мусульман на два враждебных лагеря»⁷⁸. В конце XIX в.

⁷⁵ Imtiaz Ahmad (Ed.). Caste and Social Stratification among Muslims in India. New Delhi, 1978. С. 42–43.

⁷⁶ The Illustrated Weekly of India. Mumbai (Bombay). 14.05.1978.

⁷⁷ Punit A.E. Social System in Rural India. New Delhi, 1978. С. 44.

⁷⁸ The Gazetteer of India. Indian Union. Vol. I. С. 647.

к ним добавилась школа Лакхнау, основанная известным религиозным реформатором Сайедом Ахмад-ханом (1817–1898). Улемы школы Деобанда и их организация «Джамаатул-улама-е-Хинд» (Организация улемов Индии) стояли и стоят на наиболее последовательных фундаменталистских позициях в вопросах веры, тогда как деятелей школ Барелви и Лакхнау обычно относят к реформаторам. Однако в политике первые выступают практически со светских позиций, тогда как вторые активно поддерживают межобщинную рознь.

Основной водораздел в мусульманской общине проходит между суннитами и шиитами. В Северной Индии отчуждение между ними имеет тенденцию к возрастанию. В работе об индийских мусульманах, относящейся к 30-м годам XIX в., говорится: «В Верхней Индии отношения между суннитами и шиитами в целом отличаются если не дружелюбием, то по крайней мере взаимной терпимостью. Процессии шиитов во время мухаррама обычно не вызывают возражений со стороны суннитов, которые иногда принимают в них участие»⁷⁹. За прошедшие с того времени десятилетия конфронтация между суннитами и шиитами стала более жесткой. В первые десятилетия независимости траурные процессии шиитов в месяц мухаррам приводили к ожесточенным стычкам с суннитами, сопровождаясь человеческими жертвами и нанесением ущерба собственности. Историк Моин Шакир с горечью пишет: «Мусульманская община не такая сплоченная и единая, какой хотят представить нам ее лидеры. Это разделенная община. Во время внутриобщинных столкновений (между суннитами и шиитами. — Б. К.) грабят и сжигают дома. Совершаются нападения на культовые здания. Падают от ударов ножа муллы в мечетях... Нет ничего общего между членами сект ходжа, бохра и мемонов. Если говорить точно, то мусульманская община состоит из различных подобщин, которых разделяют вопросы теологии, сектантские ритуалы, обычаи и т. п.»⁸⁰. Еще в начале 70-х годов правительство Уттар Прадеш ввело запрет на процессии шиитов, который сохраняется до настоящего времени. В середине 80-х годов в г. Варанаси (Уттар Прадеш) власти с большим трудом урегулировали конфликт между

⁷⁹ Sharif J. Islam in India or Qanun-i-Islam. The Customs of the Musalmans in India. London, 1975. С. 15.

⁸⁰ Shakir M. Islam in Indian Politics. Delhi, 1983. С. 13–14.

суннитами и шиитами по вопросу о принадлежности общинного кладбища. Несмотря на формальную принадлежность к одной общине, представители двух толков стремятся обособиться друг от друга. В Варанаси «сунниты и шииты склонны к жилищной сегрегации. Шииты концентрируются в районах Сиркол и Далманди с преимущественно индусским населением»⁸¹. В последнее время обострились отношения между представителями этих толков в Кашмире.

Разногласия между представителями двух толков проецируются и на политику. Отмечены случаи соперничества на выборах кандидатов-шиитов с кандидатами-суннитами. «Различия между суннитами и шиитами, — отмечает американский исследователь Бергер, — могут играть весьма важную роль, особенно в дистриктах, расположенных вокруг Лакхнау. Например, в дистрикте Рае Барели шииты склонны поддерживать Нацконгресс, а сунниты склоняются в пользу партии Джана сангх»⁸², хотя эта партия выступает с позиций индусского возрожденчества.

Шииты составляют меньшинство общины. По некоторым оценкам, их удельный вес не превышает 7%. Кроме того, они делятся на ряд сект — *инашари*, *агахани (исмаилиты)*, *бохра*, *ходжа* и т. д.⁸³ и им присуще острое чувство противостояния по принципу «мы» — «они». В рецензии на книгу Ш.А. Хуссейна «Брачные обычаи среди мусульман Индии» Тахир Махмуд утверждал: «Постоянные ссылки в книге на “шиитскую религию” и “шиизм” свидетельствуют о твердой уверенности автора в том, что его вера есть отдельная религия, совершенно отличная от веры других последователей ислама. Книга, — сетует рецензент, — проповедует сектантство в то время, когда крайне необходимо отстаивать единство и целостность мусульман»⁸⁴. Сунниты, кстати, платят шиитам той же монетой. Во время конфликта вокруг мечети Бабура некоторые суннитские лидеры призывали отказаться от защиты этой мечети, поскольку, по их мнению, она шиитская⁸⁵.

⁸¹ Khan M.R. (Ed.). National Integration. Its Meaning and Relevance. Varanasi, 1970. С. 175.

⁸² Burger A.S. Opposition in a Dominant-Party System. Los Angeles, 1969. С. 200.

⁸³ Sunday. 10.08.1991.

⁸⁴ The Times of India. 16.01.1977.

⁸⁵ Sunday. 04.06.1989.

Однако и шииты не едины. Как уже отмечалось, они разделены на секты, а те, в свою очередь, на более мелкие подразделения. Например, секта *бохра* с числом членов в 1,2 млн. человек разделяется на подсекты — *дауди*, *сулеймани* и *алийя*, отличающиеся друг от друга внутренней организацией и обычаями⁸⁶.

Следует упомянуть о группах мусульман, которые можно назвать пограничными. Например, кашмирские *гуджары* (пастушеская этническая группа, насчитывающая полтора миллиона человек) считают себя мусульманами, но ведут свое происхождение от индуcского бога Кришны. Члены близкой *бохрам* общины *ходжа* в мечетях, в свадебных и похоронных обрядах следуют суннитским обычаям, но в своих молитвенных домах молятся по шиитскому канону и почитают зятя Пророка Мухаммеда Имама Али. Кроме Корана они признают священным писанием книгу «Дасаватар» — историю десяти *аватар* бога Вишну, написанную, по преданию, мусульманским святым-*пиром*, обратившим *ходжа* в ислам. По этой книге, десятым воплощением Вишну является Имам Али — для правоверного шиита идея богохульная.

Такие примеры не единичны. Близ Суратгарха (Раджастан) есть храм, посвященный индуcскому святому Гогхаджи, но службу в храме отправляют мусульманские священнослужители. Мусульмане из этнических групп *мео* и *минов* в дистриктах Альвар и Бхаратпур (Раджастан) отмечают индуcские праздники и носят индуcские имена, добавляя к ним слово «Хан». Мусульмане-*патели* в районе Индора (Мадхья Прадеш) также пользуются индуcскими именами, но отличаются от индуcов одеждой. Кроме Аллаха они поклоняются Бхавани и другим индуcским божествам. В деревнях дистрикта Пурнеа (Западная Бенгалия), как показали обследования, практически в каждом мусульманском доме есть алтарь популярной среди бенгальцев богини Кали. Хотя идолопоклонство считается в исламе тяжким грехом, у этого алтаря читаются молитвы, обращенные как к Аллаху, так и к Кали.

Социолог С.Мишра только в одном штате Гуджарат выявил 130 мусульманских общин, осознающих свою отдельность друг от друга. Одной из таких общин являются *дафары*, в колониальные времена отнесенные к категории «преступных племен». Считается, что они — потомки гуннов, вторгшихся в Индию с северо-запада, а

⁸⁶ Engineer A. A. The Bohras. New Delhi, 1980. С. 282–284.

и перекочевывавшие на территорию современного Гуджарата и принявшие ислам суннитского толка. И сейчас *дафары* занимаются в основном воровством, грабежами и торговлей краденым. Некоторые из них по найму охраняют деревни данного региона⁸⁷.

В районе Пушкар (Раджастан) проживает подкаста *датта*-брахманов, называемых также *хуссейни*-брахманами. По преданию, их предки в незапамятные времена эмигрировали в Ирак, где принимали участие в войне против йезидов на стороне Имама Хуссейна, считая его *аватарой* Вишну. В VIII в. они вернулись в Индию и с тех пор принимают активное участие в шиитском празднике мухаррам. В штате Гуджарат есть секта *гарасия* (200 тыс. человек), состоящая из потомков раджпутов, принявших ислам в XV в. Они сохранили индусские обычаи предков и используют индусские имена. Среди них браки заключаются по законам шариата, но гимны они поют в честь бога Кришны. Один из лидеров секты, Даулат-синхджи Рана, считает: «Мы представляем собой синтез ислама и индуизма. Мы полагаем, что эти веры прекрасно сочетаются... Однако индусские фундаменталисты считают нас мусульманами, а мусульмане не признают нас за своих». В сложной межобщинной обстановке в стране молодое поколение из числа *гарасия* склоняется к ортодоксальному исламу⁸⁸. Такая склонность наблюдается и среди других групп индийских мусульман.

Христиане Индии

В одном из выступлений в парламенте Дж. Неру подчеркнул: «Христианство в Индии столь же древнее, как и сама эта религия. В Индии христианство пустило корни до того, как оно достигло таких стран, как Англия, Португалия или Испания. Христианство такая же религия индийской земли, как и любая другая религия Индии»⁸⁹.

Представление о древности христианства в Индии связано с преданием о том, что в 52 г. н.э. на Малабарском побережье сегодняшней Кералы высадился один из учеников Иисуса Христа, апо-

⁸⁷ The Economic and Political Weekly. Mumbai (Bombay). 28.06.1997; India Today. 30.04.1997.

⁸⁸ India Today. 31.12.1990.

⁸⁹ Цит. по: Smith D.E. India as a Secular State. Princeton, 1963. С. 274.

стол Фома. Начав проповедовать евангельское учение среди местных жителей, он основал семь храмов на побережье. Для верующих деятельность Фомы — неоспоримый факт. В 1953 г. по случаю 1900-летней годовщины его прибытия в Индию была построена Апостольская святыня Фомы — храм, где помещаются мощи той руки апостола, которой он касался ран Христа. Легенда гласит, что Фома был убит во время молитвы придворным местного царя Махадевана в церкви Девы Марии, расположенной на холме близ Мадраса (сейчас этот город переименован в Ченнаи).

Имеет хождение предание о том, что с 14 до 29 лет, о которых ничего не говорится в Евангелиях, Иисус путешествовал по Индии и вел религиозные диспуты с брахманами. Христос якобы рассорился с брахманами, отвергнув их учение о кастах, и отправился в Тибет, где, изучив каноны буддизма, достиг просветления и вернулся в Палестину. По другой легенде, Христос не умер на кресте, а снят с него живым, вылечен и укрыт от римских властей. Затем с матерью и апостолом Фомой отправился в Индию: Фома — на юг, а Христос — в Кашмир. Он поселился в Сринагаре, обзавелся семьей и умер в возрасте 120 лет. Желаящим в Сринагаре показывают гробницу Христа, именуемую Розабаль⁹⁰. Данная легенда вызывает протесты верующих христиан, поскольку она подрывает догматы религии, ибо апостолом Павлом сказано: «А если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера наша»⁹¹.

Переходя от легенд к реальностям, следует сказать, что по переписи 1991 г. в Индии насчитывалось более 19 млн. христиан, составляющих 2,4% населения страны. Распространение христианства в Индии обусловлено двумя волнами западной колонизации — португальской и английской. Об этом говорит и география их расселения по территории Индии. Более 63% христиан проживают в южных штатах — Керале, Тамилнаде, Андхре и Карнатаке. Если к ним добавить христианское население Гоа и Махараштры, то этот показатель превысит 70%. Христианство в южной части Индии насаждалось миссионерами португальцами и французами, а на северо-западе — англичанами. Исключение составляют возникшие самостоятельно Малабарская сирийская церковь святого Фомы и ее от-

⁹⁰ Митрохин Л.В. Иисус Христос в Индии: Легенды и сказания // Индия: религия в политике и общественном сознании. М., 1991.

⁹¹ Библия. Новый завет. Первое послание к коринфянам. 15:14.

ствления — Малабарская независимая сирийская церковь и Маланкарская якобитская сирийская церковь. Последняя основана в IV в. выходцами из Сирии и Персии и до наших дней сохраняет древний ритуал на близком арамейскому сирийском языке.

Около 14% индийских христиан населяют северо-восточные штаты, где их удельный вес среди местного населения весьма высок. Если 7 млн. керальских христиан составляют 20,4% населения штата, то полмиллиона христиан Мизорама образуют 82% населения. В Нагаленде их 75%, а в Манипуре — 30%. Процесс обращения в христианство малых этносов этого региона продолжается. В начале 50-х годов в штате Аруначал Прадеш было 5 тыс. христиан. К концу 80-х годов их число превысило 60 тыс. человек из 850 тыс. человек населения штата⁹².

Индийские христиане разделяются на множество деноминаций. Католический священник Джозеф Путенпура пессимистически констатировал: «Каждая существующая в мире христианская деноминация рано или поздно находит себе место в Индии. Вопреки распространенному мнению, эти деноминации привлекают обращенцев не из других религий, а из других направлений христианства. Определенную часть индийских христиан следует называть "плавающими христианами", поскольку они меняют принадлежность к той или иной церкви по малейшему поводу»⁹³.

Три четверти христиан Индии (14 млн.) — это католики. В 1944 г. у них было 48 епархий, сейчас — 102. Индийские католики — это четвертая по численности католическая церковь мира (после Италии, Бразилии и США). У них 3 кардинала и 18 архиепископов, играющих заметную роль в делах Ватикана. К римским католикам сравнительно недавно присоединилась Сиромалабарская церковь (3 млн. верующих, 21 епархия), основанная в V в. выходцами из Сирии, которых сейчас называют «халдеи». Для служителей этой церкви характерен острый конфликт между ортодоксами (латинянами) и сторонниками индианизации⁹⁴. В 1930 г. к католикам присоединилась Сиро-маланкарская церковь (около 400 тыс. верующих, 3 епархии)⁹⁵. В католической общине наблюдаются разногласия по вопросам литургии и языка молитв. Одним

⁹² India Today. 31.07.1988.

⁹³ The Statesman. 27.02.1984.

⁹⁴ The Indian Express. 20.09.1992.

⁹⁵ The Times of India. 26.02.1994.

из участников противостояния является группа индийских иезуитов, насчитывающая 3 тыс. человек и являющаяся второй по величине в мире после США, поскольку к ней добавляются 2 тыс. индийских иезуитов, работающих в других странах, как правило африканских⁹⁶. Визиты папы Иоанна Павла II в Индию в 1986 и 1999 гг. преследовали, в частности, цель сплочения католических церквей. Верующие встречали папу с большим энтузиазмом, но к единству церквей его визит не привел.

Среди протестантских деноминаций на северо-востоке представлены Американская баптистская церковь, Шотландская пресвитерианская церковь, Адвентисты седьмого дня, пятидесятники, свидетели Иеговы, Ирландские христианские братья, менониты и т. д. На национальной конвенции индийских христиан в 1978 г. в Дели было представлено 100 церквей⁹⁷.

Особняком стоит община англоиндийцев — потомков смешанных браков европейцев с индийскими женщинами. Примерно 100 тыс. англоиндийцев сосредоточены в крупных городах и на горных курортах. Большинство их работает на почте, телеграфе, другие являются адвокатами, врачами, преподавателями, офицерами технических родов войск. В Конституции Индии (Статья 365, пункт 2) записано: «Англоиндиец означает лицо, чей отец или любой другой предок по мужской линии является или являлся выходцем из Европы, но домиций которого находится на территории Индии и которое родилось на этой территории от родителей, обычно здесь проживающих, а не поселившихся здесь лишь временно ради каких-либо целей». В соответствии с Конституцией англоиндийцы представлены в парламенте и законодательных собраниях некоторых штатов (например, в Керале) не избираемыми, а назначаемыми депутатами.

В законодательных актах говорится о выходцах из Европы без указания конкретной страны, однако руководящие деятели Всеиндийской ассоциации англоиндийцев не признают равными себе потомков от браков с португальцами, французами и голландцами. Членами общины считаются только потомки англичан. Остальные именуются «евразийцы». Евразийцев причисляют к другой общине также и потому, что они говорят не на английском, а на местных

⁹⁶ The Times of India. 30.04.1991.

⁹⁷ The Statesman. 06.04.1978.

языках и занимаются «низкими» видами труда. Иными словами, многим англоиндийцам присущи расовые предрассудки. «По цвету кожи, — писал известный автор Нирад Чаудхури, — евразийцы ... разнятся от чисто белого до темно-коричневого, хотя общину в целом отличает светлый цвет кожи. Светлокожие евразийцы свысока смотрят на темнокожих и не считают их равными себе... Различия в цвете кожи есть источник внутренней напряженности в общине»⁹⁸. В настоящее время некогда влиятельная община англоиндийцев утратила былые позиции.

Деятельность христианских миссионеров, особенно среди малых и отсталых в социально-экономическом отношении этносов, приводит к существенным переменам в их жизненном укладе. «К сожалению, — писал известный этнограф Верриер Элвин, — миссионеры проводили политику разрушения культуры нагов, лишив их многого из того, что придавало энергию жизни этому племени»⁹⁹. В Нагаленде действуют миссионеры разных протестантских церквей, и они нередко осложняют межклановые отношения среди нагов, обостряют традиционную вражду между ними, поскольку они по-разному воспринимают наборы ритуалов и праздников. Аналогичные явления отмечены и в равнинных районах. Антрополог Л.П. Видьярathi, описывая жизнь двух соседних деревень в дистрикте Ранчи (Бихар), отмечает, что в деревне Силпхари большинство составляют католики, а в деревне Джади — лютеране. Хотя обе деревни населены этническими *ораонами* (малый этнос, причисляемый к категории «племен»), у жителей каждой из них сложились разные обычаи, ритуалы и праздники, привитые конкурирующими церквями. Миссионеры позаботились об укреплении своих позиций путем вытеснения прежних общих племенных традиций и обычаев¹⁰⁰.

Нередко обращение в христианство бывает поверхностным. В районе Аджмера (Раджастан) есть община католиков-*раватов*, происходящих из касты раджпутов, принявших христианство в 1904 г. Они молятся как католики, но живут как индусы. Один из лидеров общины говорил: «Религия — это личное. Мы следуем католической религии, но остаемся в своей касте. Посещение церкви

⁹⁸ Chaudhuri N.C. The Continent of Circe. Being an Essay on the Peoples of India. Bombay, 1966. С. 309.

⁹⁹ Elvin V. Nagaland. Shillong, 1961. С. 62.

¹⁰⁰ Vidyarthi L.P. Cultural Contours of Tribal Bihar. Calcutta, 1964. С. 169–172.

не затрагивает наших отношений с индусами моей касты»¹⁰¹. Католики-*раваты* с одинаковым энтузиазмом празднуют Рождество и Дивали, Пасху и Холи.

В целом же христианство пустило глубокие корни в Индии. Священники воздействуют не только на религиозную жизнь своей паствы. Кроме чисто религиозных учреждений церкви содержат сотни школ и больниц, общежитий и домов для престарелых, а также десятки центров сельскохозяйственного и ремесленного развития. С ними в районах сосредоточения христиан вынуждены считаться власти и светские политические партии. Например, в Керале католическое духовенство играет видную роль в политической жизни штата¹⁰².

Христианские священники, работающие среди беднейших слоев населения, добиваются улучшения материального положения своих подопечных, повышения их образовательного уровня и социального статуса. Обследование, проведенное в районе Багича (Мадхья Прадеш), показало, что обращенные в христианство *ораоны* «более образованны, у них более высокий уровень жизни и они претендуют на более высокий социальный статус по сравнению со своими нехристианскими соплеменниками. Колледж в Джашпуре полон христиан из этого племени. Они также занимают многие низшие посты в государственных учреждениях». Но христиане-*ораоны* попадают в зависимость от своих религиозных наставников. Они, например, «голосуют блоком за кандидата, рекомендованного епископом». Аналогичную картину наблюдал в Бихаре американский исследователь М. Вайнер¹⁰³.

Распространение христианства среди отсталых народностей наряду с другими последствиями способствует ускоренному разрушению привычного уклада жизни и подрыву традиционных позиций вождей кланов и деревенских старейшин. «Образованные обращенцы часто усваивают философию успеха в ущерб традиционным ценностям и благосостоянию общины в целом. Образованный *лушеи* (*мизо*), добившийся должности клерка в государственном учреждении, склонен пренебрежительно относиться к власти дере-

¹⁰¹ The Indian Express. 20.09.1992.

¹⁰² Панкратова В.А. Христиане Кералы. Роль в социально-политической жизни штата. М., 1982.

¹⁰³ Pandhe M.K. (Ed.). Social Life in Rural India. Calcutta, 1977. С. 118; Weiner M. Sons of the Soil. Migration and Ethic Conflict in India. Delhi, 1978. С. 187.

венского старейшины и к традиционным ценностям общины»¹⁰⁴. В Аруначал Прадеш вожди племен «выразили беспокойство в связи с тем, что обращенная в христианство молодежь критически относится к своему культурному наследию, а это вызывает напряженность в семейных и общественных отношениях»¹⁰⁵. Обращенцев пытаются вернуть к вере предков не только уговорами, но и социальным бойкотом, физическим воздействием, разрушением молельных домов в деревнях. Возникает ситуация затяжного конфликта.

Распространение христианства в северо-восточных штатах оказало отрицательное воздействие на экологию этого региона. Исконные анимистические верования местных этносов служили надежной защитой лесов, многие из которых почитались как «священные рощи», где обитают божества и духи предков. Строжайшие табу запрещали не только рубку деревьев, но и сбор растений и плодов в этих рощах. Принявшие христианство племена отказываются от традиционных запретов. В результате леса, где много деревьев ценных пород, вырубаются, и древесина продается подрядчикам на вывоз¹⁰⁶. Эта практика приносит единовременный доход старейшинам и жрецам, которые считаются хозяевами лесов, но наносит непоправимый ущерб экологии, поскольку вместе с уничтожением деревьев гибнут многие виды редких растений, встречающихся только в этих местах, иссушаются водные источники, происходит эрозия почв, ускоряемая до сих пор применяемым здесь подсеčno-огневым земледелием *джхум*. Аналогичный процесс наблюдается в гористых районах Мадхья Прадеш. Справедливости ради следует оговориться, что экологический баланс нарушается не только обращением жителей этих мест в христианство, но и из-за распространения рыночных отношений с их духом наживы.

В колониальный период индийские националисты относились к христианству враждебно, как к идеологическому орудью колонизаторов. Основатель «Арья самадж» Свами Дайянанда Сарасвати (1824–1883) считал христианство наравне с исламом «грозны-

¹⁰⁴ A Common Perspective for North-East India. Calcutta, 1967. С. 232–233.

¹⁰⁵ The Statesman. 30.05.1975.

¹⁰⁶ The Hindustan Times. 22.06.1997.

ми врагами индуизма»¹⁰⁷. В аналогичном ключе высказывался и Свами Вивекананда¹⁰⁸.

В независимой Индии отношение к христианству неоднозначно. Сторонники модернизации индийского общества вполне терпимо воспринимают эту религию и общину индийских христиан. Индусские общинные политики занимают по отношению к индийским христианам непримиримую позицию. Идеолог индусского возрожденчества М.С. Голвалкар писал по этому поводу: «Роль христианских джентельменов, проживающих в нашей стране, состоит в том, чтобы не только разрушить религиозную и социальную структуру нашей жизни, но и установить свое политическое господство в различных районах, а по возможности, во всей нашей стране. До тех пор пока христиане в Индии отказываются заявить о полной лояльности своей родной земле и вести себя как истинные ее сыновья — наследники культуры своих предков, они будут оставаться нашими врагами и с ними будут обращаться как с таковыми»¹⁰⁹. Секретарь делейской организации Хинду махасабха высказался в том же духе: «Сотни тысяч индусов приняли христианство. И это погубит Индию. Единственный путь к спасению Индии — это принятие ими единой религии и единой культуры, т.е. индусской религии и культуры»¹¹⁰.

Известные основания для таких оценок давала деятельность некоторых иностранных миссионеров, которая содействовала росту сепаратистских настроений в ряде районов Индии. Например, в 50-х годах, отмечал Верриер Элвин, в период подъема движения сепаратистов-нагов ряд миссионеров поддерживали их борьбу против «индусского империализма». В церквях этого региона появились плакаты с призывом «Нагаленд для Христа!»¹¹¹. Этот призыв имеет хождение и сейчас среди так называемых «подпольных нагов», пытающихся расширить круг своих сторонников, взывая к их христианской вере¹¹². Высылка индийскими властями иностранных миссионеров, замеченных в предосудительной деятельности, разрядила

¹⁰⁷ *Rai L. A History of the Arya Samaj* [История общины ...]. Calcutta, 1967. С. 106.

¹⁰⁸ *Selections from Swami Vivekananda*. Calcutta, 1975. С. 15, 107.

¹⁰⁹ *Golwalkar M.S. Bunch of Thoughts*. Mangalore, 1966. С. 185–186.

¹¹⁰ *The Patriot*. New Delhi. 04.09.1968.

¹¹¹ *Elwin V. Nagaland*. С. 63.

¹¹² *The Times of India*. 26.04.1988.

обстановку, поскольку священники из местного населения не поддерживают сепаратистов.

С точки зрения индусских политиков, заслуживает осуждения и отпора прозелитизм христианского духовенства. В 1978 г., во время пребывания у власти правительства партии Джаната, в парламенте был внесен приватный законопроект «О свободе религии», который запретил бы обращение индусов в христианство и ислам. Закон не был принят парламентом, но прошел в законодательных собраниях некоторых штатов. Его сторонники опирались на вердикт Верховного суда Индии от 1977 г., в котором говорилось, что «Конституция гарантирует свободу совести каждому гражданину, но в этом основополагающем законе не предусмотрено право обращаться другое лицо в свою веру»¹¹³.

Эти решения наряду с другими обстоятельствами (утрата покровительства колониальных властей, активность индусских общинных политиков, социальные сдвиги в индийском обществе) подталкивают духовенство различных деноминаций к поискам путей консолидации христианской общины на основе экуменизма. В 1947 г. образована Церковь Южной Индии, в которую вошли все протестантские течения, кроме лютеран и методистов. В 1970 г. создается Церковь Северной Индии. Функционирует Национальный христианский совет, объединяющий 24 деноминации, 14 региональных советов и 10 организаций (Библейское общество, Ассоциация молодых христиан и т.п.). В ноябре 1978 г. в калькуттском соборе Святого Павла церкви Северной и Южной Индии, а также Малабарская церковь Святого Фомы впервые провели совместную службу. Такая практика находит все большее число сторонников. Законопроект «О свободе религии» послужил дополнительным толчком к объединению христиан Индии. Этот шаг «объединил общину в компактную массу, озабоченную своей судьбой и интересующуюся новостями из жизни общины в различных уголках Индии... Христиане отодвинули на задний план разногласия между деноминациями по вопросам доктрины и литургии и выступили с протестами как единая община»¹¹⁴. В 1980 г. правительство Индиры Ганди сняло законопроект с обсуждения парламента.

Масса рядовых христиан Индии слабо разбираются в тонкостях, отличающих одну церковь от другой. Для вовлечения их в

¹¹³ The Hindustan Times. 18.01.1997.

¹¹⁴ The Patriot. 29.11.1979.

экуменистическое движение духовенство выступило с идеей «индианизации» церкви (у католиков она называется «инкультуризацией»). Духовенство меняет служебные одежды, принимая облачения шафранового цвета, напоминающие наряд индусских *садху* и буддийских монахов; в министратиях вместо традиционной чаши вина и просфор употребляются кокосовое молоко и лепешки-*чапати*; церковные мелодии перелаживаются на индийский лад и исполняются под аккомпанемент индийских музыкальных инструментов; христианское причастие сопровождается индусским обрядом *чандам* (нанесение на лоб верующего знака пастой из сандалового дерева); в иконописи предпочтение отдается традиционным индийским мотивам¹¹⁵. В этой сфере экспериментирует в основном католическая церковь, которая ранее строго придерживалась латинского чина.

Более существенными представляются попытки сделать церковь индийской, даже индусской по литургии, но христианской по вере и догматам. На Всеиндийском семинаре христиан, организованном католической церковью, один из участников заявил: «Не следует дальше отыскивать индусов и мусульман для веры Христовой, давайте открывать спрятанного Христа в индуизме и исламе»¹¹⁶. Отец Т.Ч. Джозеф утверждал даже, что «сейчас христианство в Индии представляется как осуществление моральных устремлений *вед*. Оно идентифицируется с богом, упомянутым в молитве *упанишад*: “Веди нас, о Боже, от неправды к правде, от тьмы к свету, от смерти к бессмертию”»¹¹⁷. Такая постановка вопроса знаменательна хотя бы потому, что с ортодоксальной точки зрения подобные заявления могут быть истолкованы как ересь, как отход от заветов отцов церкви и как подрыв христианской заповеди «Аз есмь Господь твой, да не будет тебе Бози инии». Кроме поисков «спрятанного Христа» переосмысливается и его образ. В колониальный период он был символом «торжествующей церкви», церкви колониальных властей с их империей, над которой не заходило солнце. Сейчас «нищий и угнетенный Христос, всегда остающийся среди бедных, скромный сын плотника и человек из народа, более приемлем в качестве символа духовного освобождения, а церковь — в

¹¹⁵ Митрохин Л.В. Мадурайский эксперимент иезуитов // Религия и атеизм в Индии. М., 1973. С. 25.

¹¹⁶ The Illustrated Weekly of India. 21.12.1980.

¹¹⁷ The Statesman. 30.12.1984.

качестве силы, сострадающей и сочувствующей бедным и угнетенным»¹¹⁸.

Переосмысление образа Христа мыслится полезным и потому, что, подобно другим общинам, индийские христиане сохраняют кастовое деление, подчас столь же строгое, как и у индусов. В Махараштре обращенцы делятся на христиан—конканских брахманов, христиан-брахманов-*сарасватов*, а также христиан-*махаров*. «Они жестко следуют всем табу в брачных отношениях и порядке принятия пищи друг от друга»¹¹⁹. Одна из самых первых групп обращенцев из высших каст — католики Мангалора (Карнатака) полагают себя христианской аристократией.

Основная линия социального водораздела проходит между обращенцами из кастовых индусов, с одной стороны, и далитами — с другой. Считается, что до 60% индийских христиан происходят из неприкасаемых. Подобно необуддистам, христиане-далиты, принимая новую веру, надеялись вырваться из жестких рамок социальной дискриминации, улучшить материальное положение. Но неприкасаемые остаются неприкасаемыми и в лоне христианской церкви. Сегрегация сохраняется и в брачных отношениях, и в ритуальной практике. В церквях далитам предписывается либо оставаться у входа, либо занимать специально отведенные места. Во многих деноминациях для далитов построены специальные храмы и отведены кладбища, а на общих кладбищах могилы христиан из высших каст отделяются стеной от могил христиан-неприкасаемых. Христиане из далитов жалуются также на дискриминацию при приеме в семинарии и назначении на различные посты в иерархии.

Принявшие христианство далиты несут и материальные потери. В соответствии с указом президента Индии от 1950 г. о «списочных кастах» далиты в случае перехода из индуизма в христианство теряют право на получение предусмотренных законом льгот. В октябре 1985 г. Верховный суд Индии подтвердил законность указа президента. С целью борьбы за восстановление льгот создано «Движение за освобождение христиан-далитов». Определенные сдвиги в этом вопросе уже наметились. Правительства Тамилнада, а затем Кералы восстановили льготы христианам-далитам¹²⁰. Высшее

¹¹⁸ The Illustrated Weekly of India. 21.12.1980.

¹¹⁹ The Seminar. [Выпуск] № 70. Bombay, 1965, April.

¹²⁰ The Statesman. 30.12.1985; The Patriot. 18.03.1989.

духовенство, опасаясь утраты влияния на паству, объявило 90-е годы «десятилетием христиан-далитов».

Требования христиан-далитов вызвали к жизни и иные формы борьбы. В Бихаре, например, сформировалась группа радикально настроенных молодых католических священников, которые заявляют, что благотворительная деятельность церкви ставит эту категорию верующих в зависимость от духовенства и его подачек, мешая им встать на ноги. Радикалы поставили целью достижение фундаментальных сдвигов в положении далитов мирными средствами, без насилия. Они начали работу по ликвидации неграмотности среди далитов, разъяснению им гражданских прав и законов, проведению демонстраций и забастовок. Первые робкие шаги радикалов на этом пути встретили сопротивление землевладельцев, по преимуществу кастовых индусов, причем с применением насилия: разрушались миссионерские школы, поджигались миссии. Несколько священников было убито¹²¹. Спорадические столкновения такого рода происходят и в других регионах страны.

Новым импульсом в развитии радикальных взглядов среди христианских священнослужителей послужило движение христианской общины керальских рыбаков (800 тыс. человек). Они выступили против конкуренции со стороны механизированного тралового рыболовства. Вопреки указаниям высшего духовенства штата, движение рыбаков возглавили радикалы, находящиеся под воздействием идей «теологии освобождения» их коллег из Латинской Америки. Индийские сторонники «теологии освобождения» обосновывают свою позицию ссылками на Библию, в частности на предание об избавлении евреев из египетского плена. Кроме того, «самое большое значение имеет представление Христа в новом образе, в образе освободителя»¹²².

Радикальные тенденции в индийской христианской общине не стали доминирующими. Но они показательны в том смысле, что в современной Индии фундаментализм — это отнюдь не единственное направление развития той или иной конфессии. Обращение к фундаментализму любого типа усиливает религиозную рознь, ибо он по определению противопоставляется другим верам. Радикализация типа «теологии освобождения», наоборот, усиливает позиции

¹²¹ The Times of India. 16.06.1980.

¹²² The Telegraph. Calcutta. 30.01.1986; The Statesman. 21–22.07.1987.

тех, кто противостоит розни, ибо главным в своей деятельности они считают решение проблем, общих для различных общин.

«РАЗНОЕ»

Парсы

Общину парсов в Индии составляют потомки эмигрантов из иранской провинции Фарс. Спасаясь от преследований мусульманских правителей, эти люди, исповедующие зороастризм — религию огнепоклонников, покинули родину в VIII в. и после множества приключений высадились на побережье современного Гуджарата. Постепенно они переселились в соседнюю Махараштру и в большинстве своем осели в Бомбее. Данные о численности парсов в современной Индии требуют пояснений. По переписи 1971 г. парсов было 91 226 человек. К 1981 г. их численность сократилась до 71 630, а к 1991 г. — до 60 тыс. человек. Однако по неофициальным подсчетам только в Бомбее их более 100 тыс.¹²³ Расхождения в данных, вероятно, объясняются тем, что в официальном обиходе понятие «парс» считается синонимом понятия «зороастриец». У самих парсов идентификация идет по другому признаку. Они считают, что не всякий парс — поклонник огня и не всякий поклонник огня — парс.

Видный представитель этой общины Соли Дж. Сорабджи отмечал: «Понятие “парс” приобрело расовый или этнический смысл. С течением времени такое понимание стало преобладать над первоначальным и простым понятием общей религии и начало означать общее этническое происхождение»¹²⁴. «“Зороастриец” — это религиозный ярлык, — добавляет другой автор, — тогда как “парс” — это признак расы»¹²⁵. Иными словами, в Индии к парсам нередко относят потомков переселенцев из Ирана, принявших ислам или христианство. Отсюда расхождения в данных о численности парсов.

Члены общины по рождению делятся на *атхорнанов* — священнослужителей и *бехдинов* — мирян. Община парсов состоит

¹²³ The Patriot. 27.06.1989.

¹²⁴ The Times of India. 17.06.1984.

¹²⁵ The Times of India. 17.10.1993.

из обеспеченных людей — предпринимателей, ученых, политиков, деятелей образования, военных. Из среды парсов вышли видные деятели освободительного движения (Дадабхаи Наороджи), владельцы крупнейших торгово-промышленных концернов (Тата, Модии, Дастури). Парсом был выдающийся физик-ядерщик Хоми Бхабха. Среди парсов нет нищих, бездомных, проституток. Нет среди них и неприкасаемых. Правда, в Бомбее живут 13 семей отверженных — *кхандияров*, которые отправляют похоронные ритуалы и переносят трупы парсов в «башни молчания». Эта маленькая группа обречена на вымирание. «Люди, — говорит один из *кхандияров*, — боятся даже прикоснуться к нам, поскольку наш взгляд считается оскверняющим. Никто не принимает нас за своих, и никто не жонит на наших детях»¹²⁶.

В каждом месте компактного проживания парсы объединяются в *анджуманы*, которые занимаются благотворительной деятельностью, устройством дел членов общины и служат местом социального и культурного общения. В Бомбее находится головная организация парсов Бомбейский панчаят, пользующийся большим авторитетом и регулярно, раз в пять лет, созывающий международный съезд парсов. В *анджуманах* 31 марта отмечается новый год парсов — *джамшеди навроз* (в 2002 г. по летоисчислению парсов идет 1344 год) и отправляется *джашан* (ритуал благодарения)¹²⁷. Парсы содержат множество учебных заведений, больниц и культовых зданий — «башни молчания» в Бомбее, храмы огня — *агиары*. Самым почитаемым считается храм Ираншо (*Аташ бехрам*) в городе Удваде (Гуджарат), основанный в 1742 г. и называемый «Меккой парсов». По преданию, огонь в этот храм был принесен из Ирана и с тех пор не угасает. Правительство Индии объявило Удваду одним из девяти главных мест паломничества индийцев вне зависимости от их религии.

Парсов с полным основанием называют «общиной с самыми современными взглядами из всех индийских общин»¹²⁸. В стране они пользуются уважением. У них практически нет врагов. Но их существованию угрожают весьма консервативные взгляды на происхождение, превращающие парсов в замкнутую общину, ограни-

¹²⁶ India Today. 30.11.1996.

¹²⁷ Подробнее см.: *Бойс Мэри*. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., 1988.

¹²⁸ The Times of India. 17.06.1984.

ценную жесткими рамками. У них не было и нет практики приема чужаков в свою среду. Ортодоксальные священнослужители, кроме того, утверждают, что дети, рожденные от смешанных браков, не могут считаться парсами и не имеют права на обряд инициации — *навджот*. Более того, по мнению ортодоксов, «парсы, вступающие в брак с представителями других общин, живут в грехе»¹²⁹. Среди парсов приняты поздние браки, нередко между дальними родственниками. В результате община быстро стареет и сокращается численно. Процесс ускоряется эмиграцией молодежи на Запад. Высказываются опасения, что в обозримом будущем община индийских парсов может вовсе исчезнуть.

Евреи

Изначально еврейская община в Индии сложилась из потомков трех волн эмиграции. В 175 г. до н.э. эмигранты из Галилеи обосновались в районе нынешнего Бомбея. Они называли себя *бене израиль*, или «белыми евреями», поскольку полагали, что сохранили чистоту крови. В 72 г. до н.э., после разрушения иерусалимского храма римским императором Титом, на Малабарском побережье Кералы высадились еще одна группа еврейских беженцев. Они обосновались в городе Кочин, где до сих пор сохранился еврейский квартал и где расположено несколько синагог, многие из которых ныне не действуют. Эта группа смешивалась с местным населением и называлась *кочини* по месту жительства или «черными евреями» по происхождению. Сами себя они считают прямыми потомками Авраама. Здесь осталось всего 46 семей — в основном представителей старшего поколения. В Калькутте проживают 175 семей евреев-*багдади*, которые считают себя высшими по статусу и свысока относятся к другим группам евреев. *Багдади* переселились в Индию из Ирака в XVIII в.

К концу 40-х годов численность еврейской общины в Индии превышала 40 тыс. человек. Перепись 1991 г. зафиксировала всего 5618 евреев. Резкое сокращение их численности есть следствие массовой эмиграции в Израиль после установления дипломатических отношений Индии с этой страной (ранее отношения между двумя

¹²⁹ Sunday. 13.05.1995.

странами поддерживались на уровне консульств). Однако в эти же годы на далеком северо-востоке Индии появились две новые группы евреев. В 1972 г. этническая группа из числа мейтхеев численностью в 4300 человек, живущая на стыке границ Манипура и Мизорама, объявила, что они являются потомками одного из 10 колен Израилевых, потерянных два тысячелетия назад, и обратилась к правительству Индии и Индийскому еврейскому совету с просьбой признать их таковыми¹³⁰. Затем евреями объявили себя около двух миллионов человек из племени *чинкуки*, проживающих в штатах Мегхалай и Мизорам. В столице Мизорама городе Айджал даже появилась Сионская улица¹³¹. У этой группы есть свои раввины, построены синагоги, изучается Тора. В пищу они употребляют кошерное мясо. *Чинкуки* считают себя потомками еврейского пророка по имени Манмаси, или Манаши (видимо, имеется в виду старший сын Иосифа Манассия¹³²). Правда, по внешнему виду и укладу жизни они ничем не отличаются от окружающего населения монголоидной расы. Правительство Израиля не признает эти группы евреями и не выдает им разрешений на переезд в Израиль, хотя несколько представителей этих «утраченных колен Израилевых» были приглашены в страну предков для изучения Торы и знакомства с жизнью израильтян. Общение с этими племенами затрудняется тем, что они живут в районах, для посещения которых необходимо получить специальное разрешение индийских властей, поскольку здесь действуют вооруженные сепаратистские группы и часто случаются террористические акты.

Анимисты

Поклонение предкам и духам — добрым и злым — распространено среди значительной части малых народностей, населяющих периферийные, труднодоступные районы с горным рельефом и непроходимыми лесами. Каких-либо обобщенных данных о верованиях этих групп населения до сих пор не собрано. Материалы переписей могут служить лишь подсобным материалом, поскольку в

¹³⁰ The Indian Express. 27.11.1972.

¹³¹ India Today. 15.09.1986.

¹³² Библия. Ветхий завет. Первая книга Моисеева. Бытие. 48:13,19.

разделах «Разное» томов, посвященных религиям, фиксируются лишь названия верований, которые часто совпадают с названиями племен и кланов или диалектов, на которых они говорят. По мере вовлечения этих племен в процессы, происходящие в развитых районах Индии, появляются данные об увлекательных сценариях перемен и в данных регионах.

Штат Аруначал Прадеш (ранее Северо-восточное пограничное агентство) населяют 26 племен, разделенных на множество кланов и говорящих на сотне диалектов. До середины 70-х годов население этого региона было отделено от остальной Индии Законом о внутренних линиях, принятым еще при англичанах и ограничивавшим въезд на эту территорию индийцев из других районов. Кроме других последствий открытие границ штата привлекло сюда христианских миссионеров-индийцев (баптистов и католиков), которые начали активную прозелитскую деятельность среди местных племен. Индуизм проповедуют активисты Миссии Рамакришны, штаб-квартира которой находится в столице штата г. Итанагар. Миссия открыла 18 средних школ, где ученикам преподаются каноны индуизма. По утрам и перед едой ученики читают наизусть выдержки из «Ригведы» и *упанишад*. Санскрит в этих школах является третьим обязательным языком после английского (официальный язык штата) и местного диалекта¹³³. Миссия Рамакришны опирается на финансовую поддержку центрального правительства. Представители «Кальян ашрама», созданного индульской общинной организацией Раштрия сваямसेвак сангх (Союз добровольных служителей нации, или РСС), поступают проще. Они объявляют вождям племен и жрецам местных культов, что их боги включаются в пантеон индуизма, а они сами — в индускую общину.

Местные политики считают, что христианство и индуизм привлекают «молодых членов племен как способ кратчайшим путем войти в большой мир Индии»¹³⁴. Они высказывают опасения, что обращение в эти религии уничтожит самобытность населяющих штат народов, и принимают соответствующие меры. В 1978 г. Законодательное собрание штата приняло закон, запрещающий обращение местных жителей в другие религии. Особенно активно преследуются христианские миссионеры, вынужденные действовать тайно с территориями соседних штатов. Сторонники самобытности

¹³³ Sunday. 17.06.1989.

¹³⁴ The Times of India. 20.04.1994.

стремятся вернуть обращенцев в исконную веру как с помощью физического воздействия, так и пропагандой примитивного, но эффективного приема: Христос объявляется «злым духом», поскольку он умер насильственной смертью. Против миссионеров действует мощная традиционная сила — жрецы-*дандаи*. «Племена, продолжающие придерживаться взглядов предков на устройство мира, верят, что их жизнями управляют добрые и злые духи. Хотя формы общения с духами разнятся от племени к племени, местный житель Аруначал Прадеш не мыслит себе жизнь без жрецов-*дандаи* — так велико их влияние»¹³⁵.

Кроме духов местные племена поклоняются верховному божеству Солнца и Луны *Доньи-Поло*, который считается также олицетворением Истины. Клятва, принесенная его именем, считается нерушимой. В их пантеон входит также богиня изобилия *Кине-Нане*. Талом Рукхбо, секретарь Общества культуры племени *ади*, заявляет: «Если будет уничтожена наша вера, погибнет и наша самобытность, и мы сами»¹³⁶. Сторонники самобытности племен Аруначал Прадеш предпринимают шаги по кодификации веры, по введению единообразия в ритуалы и молитвы. Опубликован своеобразный катехизис под названием «Доньиполоизм в вопросах и ответах». Раньше сам жрец-*дандаи* выбирал место для общения с духами. В 1978 г. был построен первый храм, посвященный *Доньи-Поло*. Сейчас таких храмов десятки. Борьба между сторонниками самобытности и миссионерами приняла политический оттенок, поскольку все они ищут поддержку у соперничающих политических партий.

Более выпукло политическое содержание соперничества сторонников различных вер проявилось в штате Манипур (ранее княжество того же названия). Три четверти его населения составляют мейтхеи — народ тибето-бирманского происхождения. В XVII в. правитель княжества Памхолба и его придворные были обращены в индуизм вишнуитского толка последователями бенгальского проповедника идей *бхакти* Чайтаньи (1485–1533). С тех пор индуизм стал господствующей религией, хотя он и не проник глубоко в ткань манипурского общества. В 70-е годы в штате активизировались сепаратисты, выступающие против «колонизаторской

¹³⁵ India Today. 30.11.1988.

¹³⁶ Sunday. 17.06.1989.

политики Дели»¹³⁷. Разделяющие их взгляды местные националисты начали кампанию против индуизма, подчеркивая, в частности, что для бедного населения штата индусские ритуалы слишком дорогостоящи. Призывая к возврату к «старым добрым временам», они занялись поисками древних хроник в храмах-*майчу*, хотя значительная часть этих документов была сожжена проповедниками вишнуизма. Свою древнюю религию националисты называют *саннамахи* — верой в духов. В настоящее время пропаганда идей *саннамахи* отошла на задний план перед столкновениями между племенами куков и нагов, антимусульманскими выступлениями и вооруженными действиями сепаратистов в этом штате.

Упомянутые процессы имеют локальный характер и не взаимодействуют сколько-нибудь заметно на общеиндийскую межобщинную обстановку, но общеиндийские события оказывают глубокое влияние на локальные ситуации.



Даже краткий анализ структуры религиозных общин Индии показывает, что им присущи внутренняя разобщенность, наличие противоречий и разногласий между их частями. Это обстоятельство не должно рассматриваться с позиций этических оценок «хорошо — плохо». Речь идет об объективных фактах, важных как для характеристики элементов («зерен») системы, так и для лучшего понимания заключительной части триады системного анализа — взаимоотношений между общинами. В предварительном порядке можно говорить о том, что внутренняя разобщенность каждой из общин обостряет межобщинные отношения. Это не парадокс. Политические деятели, выступающие от имени той или иной религиозной общины, для укрепления своих позиций нуждаются в массовой поддержке единомышленников. Они заинтересованы в консолидации своей общины. Один из проверенных практикой способов достижения этой цели — поиск внешнего врага в лице иноверцев. Другими словами, религиозно-общинные политики стремятся свести к минимуму противостояние по принципу «мы» — «они» внутри своей об-

¹³⁷ The Indian Express. 06.03.1980.

щины путем максимального обострения такого противостояния с другими общинами. Следовательно, чем острее противоречия внутри общины, тем настойчивей создается образ врага.

Следует оговориться, что по необходимости беглое описание религиозных общин современной Индии представляет их внутреннюю структуру в несколько упрощенном виде. Любая община или ее часть могут быть описаны намного подробнее. Однако, как представляется, достигнутый уровень приближения к реальности необходим и достаточен для перехода на следующую ступень системного анализа.

Глава II

ПОЛВЕКА ПЕРЕМЕН (свойства)

«Индия представляет собой географическое и экономическое целое, культурное единство в многообразии, груды противоречий, связанных воедино крепкими невидимыми нитями».

Джавахарлал Неру

Единство в разнообразии

«Единство в разнообразии» — это широко распространенная формула в индийском политическом обиходе в тех случаях, когда требуется дать стране краткую и в то же время емкую характеристику. Ее авторство приписывается Рабиндранату Тагору. Разнообразие бросается в глаза. Оно видно невооруженным глазом в самых различных плоскостях. Дж. Неру писал о географическом целом Индии, имея в виду естественные внешние границы: Гималаи на севере и моря на западе, юге и востоке. Но внутри Индия разделена на множество географических зон — высочайшие в мире горы, альпийская зона, влажные леса предгималайских тераев, пустыни Раджастхана, плодородная долина Ганга-Джамны, засушливое деканское плоскогорье, прибрежные тропики Южной Индии.

Географическое разнообразие воздействует и на хозяйственные уклады: от современного индустриального в городах-мегаполисах (Бомбей, переименованный в Мумбаи, Калькутта (Калката), Дели, Бангалор, Мадрас, ныне именуемый Ченнаи) до примитивного в горных и лесистых районах, населенных этносами, значительно отставшими в социально-экономическом отношении от окружающего населения и называемыми в Индии «племенами» или «адиваси» (аборигены). Многие из этих этносов остались на уровне

собирательства или подсечно-огневого земледелия (*джхум*). Между этими полюсами обнаруживается множество переходных форм.

Следует упомянуть и об этническом разнообразии. В переписи 1961 г. зафиксированы 1652 формы речи, классифицированные как «родные языки». К переписи 1991 г. все эти формы были сгруппированы в категорию «96 живых индийских языков». Из них 18 внесены в Приложение VIII Конституции, озаглавленное «Языки Индии». На 51 языке ведется преподавание в начальных школах. Остальные отнесены к категории языков, не имеющих письменной литературы.

О разнообразии свидетельствует обзор религиозных общин, верований, объектов поклонения, толков, сект и орденов, содержащийся в предыдущей главе. К этому следует добавить сотни каст и подкаст (*джати*). Напомним также, что Антропологическая служба Индии по признаку самоидентификации выделила 4635 общин, из которых состоит современное индийское общество.

Если разнообразие очевидно и многопланово, то Дж. Неру недаром писал о «**невидимых** нитях», связывающих индийское общество. Как представляется, обнаружить эти нити поможет метод перевода формулы «единство в разнообразии» в социологические понятия. Общество следует рассматривать как некую систему дискретного характера, т.е. состоящую из своеобразных «зерен» и, следовательно, прерывистую — «зерна»-общины представляют собой отдельные элементы. Эти элементы относительно самостоятельны внутри системы и определяют ее специфическую структуру. «Зерна»-элементы выполняют определенные функции в системе. Любое жизнеспособное общество не может быть статичным. Оно развивается. Его элементы находятся в постоянном взаимодействии. Следовательно, общество одновременно является и дискретным, и непрерывным. Непрерывность обеспечивает устойчивость системы, тогда как прерывистость во взаимодействии элементов ведет к переходу к новому состоянию.

Следующий шаг на этом пути — введение понятий двух подсистем: охранительной и поисковой. Охранительная система по определению консервативна. Она складывается из традиций, кажущихся незыблемыми устоев, привычного уклада жизни и способов общения членов или групп общества между собой. Консервативность охранительной системы не является абсолютной. Она обеспечивает преемственность поколений, снижая до безопасного для об-

щества уровня социальную цену неизбежных перемен. Традиция в Индии имеет свою специфику, о которой хорошо написал Гюнтер Зонтхмайер: «В отличие от Запада, где традиция рассматривается как пережиток прошлого, индийцы воспринимают традицию как постоянно текущий поток народной культуры. Таким образом, в Индии народная культура — это не экзотический объект исследования, а живое явление, из которого начинаются все социокультурные движения и которое придает им силу»¹.

Дж.Неру и его сподвижники с уважением относились к народной культуре и традициям, считая необходимым поддерживать те из них, которые не утратили своей ценности. В то же время они понимали необходимость отказа от пережиточных взглядов и явлений с целью открыть дорогу новому и прогрессивному. «Для того чтобы выжить, нам нужна революция в умах и взглядах. С алтаря прошлого мы должны взять пылающий огонь, а не мертвый пепел. Давайте помнить прошлое, ясно понимать настоящее и творить будущее с мужеством в сердце и верой в себя», — писал в 1959 г. философ и бывший президент Индии Сарвапалли Радхакришнан².

Эти слова не потеряли значения до настоящего времени, поскольку в охранительной подсистеме современного индийского общества сохранилось много «пепла» в виде остатков антигуманных традиций, санкционированных либо религиозной практикой прошлого, либо записанных в священных книгах. Так, вопреки противодействию властей во многих районах страны продолжают заключаться детские браки. По данным МВД, только в Раджастанхоне в 1983 г. было заключено 30 тыс. детских браков, а в следующем — 25 тыс.³. За 20 лет (1977–1997) пресса сообщила о 17 человеческих жертвоприношениях, совершенных ради того, чтобы умиловить богов. Варварский обычай самосожжения вдов был запрещен английскими властями еще в 1829 г. Тем не менее *сати* тайно осуществлялись время от времени и в независимой Индии. Всеобщее внимание привлек этот обряд, совершенный в местечке Деорала (Раджастанхон) в 1987 г. молодой вдовой (18 лет) Руп Канвар, поскольку событие произошло публично, при большом скоплении народа. Правительство штата опубликовало постановление о том, что

¹ The Economic and Political Weekly. Mumbai (Bombay). 03.09.1988.

² Цит. по: Мюрдаль Г. Современные проблемы «третьего мира». М., 1972. С. 132.

³ The Telegraph. Calcutta. 27.04.1983.

инициаторы *сати* подлежат смертной казни, и арестовало их. Поразительно, что эта акция властей вызвала возмущение местных жителей, и в первую очередь женщин, которые провели в столице штата Джайпуре массовый митинг с требованием отменить постановление, поскольку оно ущемляет их религиозную свободу!⁴ На месте сожжения вдовы установлена стела, ставшая объектом почитания у раджпутских женщин, а поблизости сооружен помпезный храм *Сати стхал*. Один из четырех наиболее авторитетных жрецов индуизма, настоятель храмового комплекса в Пури (Орисса) публично выступил в защиту *сати* и подал в суд иск с требованием отменить постановление правительства Раджастанха как незаконное⁵. Непонятная современному человеку реакция женщин на обряд *сати*, вероятно, объясняется тем, что во многих индусских семьях положение вдов крайне унижительно: их держат взаперти, поскольку встреча с вдовой считается дурным предзнаменованием; они лишены нормальных жизненных благ и радостей.

В то же время некоторые традиции меняются при жизни одного поколения. В древних «учебниках жизни» — *шастрах* — содержатся подробные описания одежды благочестивого индуса. Она должна не иметь швов и состоять из двух частей — нижней (набедренная повязка для мужчин и сари для женщин) и верхней: шарфа или *шали*⁶. Более поздняя традиция привела к разнообразию одежды и придала ей знаковое значение. Для различных каст и общин предписывалась одежда, по которой можно было определить место человека в иерархии и отличить своего от чужого. Мусульмане обычно носили длиннополый халат *ачкан*, белые обтягивающие *патлун* и головной убор — особым способом завязанный тюрбан или меховую шапочку типа «пирожок».

Автору довелось присутствовать на двух собраниях представителей деловых кругов, которых в прессе называют «капитанами индийской индустрии» (эти собрания состоялись с разрывом в тридцать с лишним лет). Собрание, относящееся к середине 50-х годов, напоминало этнографический музей. Участники отличались живописными одеждами из разных материалов и экзотического покроя. Одежда и головные уборы были традиционными. По ним уз-

⁴ The Patriot. New Delhi. 01.10.1987; The Telegraph. 10.10.1987.

⁵ The Hindustan Times. Delhi. 26.04.1988.

⁶ Chaudhuri N.C. Culture in Vanity Bag. Bombay, 1976. С. 22.

навали этническую, кастовую и религиозную принадлежность, а также вес того или иного участника в деловом мире. В начале 90-х годов на собрании практически тех же лиц все они были в европейских костюмах и без головных уборов. Традиция сменилась модой или мотивацией «сейчас так принято»⁷.

В индийских городах, а также в развитых сельских районах молодежь и люди среднего поколения по одежде все меньше отличаются от своих западных сверстников. У представителей элиты и средних классов европейская одежда от известных фирм становится показателем благосостояния и престижа. Процесс унификации одежды проникает и в глубинку. На ежегодной ярмарке в пустынном районе штата Раджастан в местечке Пушкар собирается до 300 тыс. крестьян, главным образом продавцов и покупателей верблюдов. Один из участников ярмарки жаловался журналисту: «Желтые тюрбаны обычно носили гуджары, а красные — мины. Но, бабуджи, сегодня каждый носит то, что хочет, поэтому нельзя сразу узнать, кто по-настоящему свой»⁸.

Конечно, многие индийцы продолжают носить традиционную одежду, а политики делают это сознательно. Сложился даже стереотип такой одежды, изготовленной обычно из дмотканого материала *кхади*. Им это нужно для того, чтобы при общении с избирателями, особенно в сельских районах, их принимали как своих, как соседа из ближайшей деревни. Казалось бы, это мелочь, но люди действительно внимательно приглядываются к политикам. Покойный премьер-министр Раджив Ганди по профессии был летчиком гражданской авиации и привык к европейскому платью. Занявшись политикой, он на публике носил традиционную одежду *курта-пайджамы*. Но окружающие сразу же заметили, что обувь у него от известной итальянской фирмы Гуччи, а не привычные шлепанцы. Об этом много говорили и писали в печати. Традиционную одежду продолжают носить, конечно, служители культа. У буддистов это своего рода тога шафранового цвета. У индусов одежду шафранового цвета носят *сидху*. Показательно, что некоторые политики для повышения своего, как сейчас говорят, рейтинга наряжаются в одежды священнослужителей.

⁷ Подробнее о внешнем облике и манерах представителей различных групп деловых кругов см.: Рейснер Л.И., Широков Г.К. Современная индийская буржуазия. М., 1966.

⁸ The Hindustan Times. 22.11.1970.

Возможно, читатели расценят приведенные примеры как тривиальные. Но вспомним, что в петровской России иноземное платье и бритье бороды были признаком не просто перемен, а жесткой ломки социальных отношений, перехода от охранительной к поисковой подсистеме. Внешний вид, одежда и манера поведения определенных групп населения являются своеобразной знаковой системой, хранящей и передающей информацию, которая интересует прежде всего этнографа, но в своей изменчивости она ценна и для социолога, если он может ее правильно истолковать. В Индии дело не в быстром переодевании. Процесс, идущий несколько десятилетий независимого развития, во-первых, не завершен, а во-вторых, он связан с более глубокими переменами.

Для индийцев был характерен **дробный спрос** на одежду и предметы домашнего обихода. Дробность диктовалась традицией и удовлетворялась ремесленным и мелким производством, работавшим на узкий местный рынок. К примеру, торговец-*банья* из материкового Гуджарата заказывал себе платье, отличное от одеяния такого же торговца из соседней Саураштры. Крупные индийские предприниматели занимались не только богоугодными делами, например строительством храмов, гурдвар и мечетей. Они строили оснащенные современным оборудованием текстильные фабрики и заводы по производству искусственного волокна. Эти предприятия производят массовую продукцию, ориентированную на массовый спрос и всеиндийский рынок.

Показательно, что многие рекламные материалы в прессе имеют вид контура Индии, пересеченного линиями, по которым движется рекламируемый товар или капитал (видимые нити). Делийский Торговый банк, объявляя об открытии нового отделения, предпосылает объявлению такой текст: «Я — индиец, и не потому, что я индус, мусульманин, сикх, христианин, парс или еврей, и не потому что я исповедую какую-либо религию. Я — индиец, ибо если я не являюсь таковым, то кто же я?»⁹. Все это признаки действия поисковой подсистемы, которую в индийском обиходе называют «модернизацией» или «вестернизацией». Первый термин представляется более адекватным.

Известно, что индийцам чужд привычный российский синдром «до основания, а затем...». Движение от традиции к модерни-

⁹ The Times of India. New Delhi. 21.12.1984.

зации происходит не столько путем уничтожения старого и создания на его месте нового, сколько путем постепенного вытеснения старого новым. Речь, конечно, не идет о модернизации экономики Индии, подробно описанной российскими (советскими) индологами. В этой сфере неизбежно устранение старого оборудования и замена его современным или строительство новых предприятий, дорог, линий электропередач и оросительных каналов на древней земле. Строительство плотин ведет к затоплению многих деревень, а создание военных полигонов — к переселению жителей испокон веку существовавших поселений. На фоне этого видимого процесса труднее выявить изменения в отношениях между людьми из различных социальных групп, сдвиги в их положении в обществе и в ментальности, т.е. в мотивациях их поведения. В этих важных областях жизни старое либо в течение длительного времени сосуществует с новым, либо столь же неторопливо замещается им, в том числе путем переосмысления традиций, включая религиозные.

Этот процесс может проявляться в самых неожиданных формах, на которые часто не обращают внимания. Любопытны, например, высказывания известной танцовщицы и хореографа Шованы Нараян¹⁰. В независимой Индии усилиями любителей старины восстановлены и стали популярными древние стили храмовых танцев-пантомим — *бхаратнатьям*, *катхакали*, *одисси*, *манипури*. Танцоры и танцовщицы показывают сцены на темы, взятые из мифологии. По мнению Шованы Нараян, этим сценам вполне можно придать современное звучание. В эпизоде из «Махабхараты» наследник из рода пандавов Духшасана пытается унижить проигранную в кости героиню эпоса Драупади, приказав сорвать с нее сари, чтобы она предстала на людях обнаженной. Однако боги сделали сари Драупади бесконечным, и злодею не удалось осуществить свой замысел. С помощью хореографии этот эпизод может дать понять зрителю опасность экологической катастрофы из-за того, что поверхность Земли «обнажается» путем вырубki лесов и загрязнения природы. В данном понимании бессмысленно надеяться на защиту богов, ибо достаточно того, что бог Шива выпил страшный яд *калакута*, который мог бы погубить всю Вселенную. От этого яда у Шивы посинела шея, откуда его прозвище *Нилакантха* (Синяя шея). Бог Кришна уничтожил ядовитого змея *Калию*, жившего в

¹⁰ The Times of India. 14.06.1997.

реке Джамна, показав людям необходимость очистки рек от отходов. С 90-х годов активисты экологического движения в Индии для пропаганды своих идей активно используют Кришну в образе защитника окружающей среды, а Ганешу — как покровителя лесов и животных. Перечисленные мотивы имеют всеиндийское звучание и показывают одну из «невидимых нитей», о которых говорил Дж. Неру.

В годы освободительного движения английские политики и администраторы утверждали, что независимая Индия не устоит перед напором разобщающих ее общество сил. «Мы неизбежно (!!) приходим к заключению, — пишет Фрейзер-Тайтлер, проработавший в индийском колониальном аппарате 30 лет, — что в самой Индии есть нечто такое, что оказывает дезинтегрирующее влияние на народы и расы, населяющие в течение многих поколений великие равнины субконтинента... Мы можем сказать об индийском обществе, что у него нет тех внутренних связей, при помощи которых можно было бы сопротивляться давлению извне, и что оно находится или находилось бы на стадии дезинтеграции, если бы оно не было скреплено стальным обручем иностранного господства»¹¹. Другой администратор, написавший книгу под псевдонимом Алан Картхиль, придерживается аналогичного мнения: «Пусть империя пала, — писал он в 1924 г.(!), — но позвольте от имени английского гражданина задать несколько вопросов. Во-первых, есть ли какая-нибудь гарантия того, что при исчезновении британской власти Индия сможет остаться единым государством, подчиненным единой власти?.. Искусственное политическое целое, которое известно под названием Индия, при отсутствии сильной сдерживающей власти извне должно перестать существовать»¹². Английский колониализм, насильственно объединив Индию в границах своей империи, внутренне разделил и разобщил страну так глубоко и так умело, как это не удавалось сделать никакой другой силе в истории субконтинента. К тому же «стальной обруч» английской власти не способствовал сохранению единства Индии, а содействовал ее разделу в 1947 г. по религиозно-общинному признаку.

¹¹ *Frazer-Tytler W.K. Afghanistan. A Study of Political Development in Central and Southern Asia. London, 1962. С. 288, 293.*

¹² *Картхиль А. Потерянная империя. Почему англичане потеряли Индию. Л., 1925. С. 130–131.*

После достижения независимости индийские руководители не пошли на слом государственной машины, созданной колонизаторами. В отношении таких элементов «стального обруча имперской власти», как армия и государственный аппарат, предпочтение было отдано реформаторскому пути. Офицерский корпус армии, состоявший в большинстве своем из англичан, был постепенно заменен офицерами-индийцами. Если раньше офицерский чин можно было получить только после прохождения курса обучения в Сандхерсте (Англия), то теперь правительство создало в г. Дехрадун Индийскую военную академию, и сейчас армейский корпус составляют офицеры, получившие образование в этой академии, а также в ряде технических колледжей.

После Сипайского (народного) восстания 1857–1859 гг. англичане разделили всех индийцев на так называемые «воинские» и «невоинские расы»^{*}. К первым относились представители тех полков англо-индийской армии, которые во время восстания остались лояльными англичанам. В дальнейшем набор в пехотные полки производился только из этих «рас». Независимой Индии досталась армия, сформированная по религиозно-общинному (мусульманские части перешли к Пакистану), кастовому или этническому признаку: полки сикхский, махарский, нагов, гуркхов, догров, джатов, а также панджабский, бихарский и мадрасский (по существу, южноиндийский). Каждый из таких полков имеет свое традиционное знамя, никак не соотносящееся с цветами национального флага, свой собственный боевой клич и воинские традиции.

В 1967 г. правительство Индии приняло решение постепенно отказаться от принятого при англичанах способа формирования пехотных подразделений, составляющих 40% личного состава воо-

^{*} Речь идет здесь об одном из исторически наиболее значимых эпизодов национально-освободительного движения индийского народа против английских колонизаторов — народном восстании, инициированном массовыми вооруженными выступлениями солдат англо-индийской армии — сипаев в 1857 г. Последние составляли и главную боеспособную силу восставших. (Отсюда и распространенное название этого события — Сипайское восстание.) Восстание, охватившее многие районы, главным образом Северной и Северо-Восточной Индии, к 1859 г. было жестоко подавлено. Вопрос о народном восстании 1857–1859 гг. в Индии был достаточно широко освещен в российской индологии. См.: Народное восстание в Индии 1857–1859 гг. Сборник статей к столетию восстания. М.: ИВЛ, 1957. С. 1–328; Новая история Индии. М.: ИВЛ, 1961. Гл. X [Осипов А.М. Великое народное восстание 1857–1859 гг.]. (Прим. ред.)

руженных сил, и перейти к набору солдат и сержантов на общегражданской основе, исходя из физического состояния и уровня образования безотносительно к религии, касте или этнической принадлежности рекрутов. Однако этот переход далек от завершения и после полувека независимости, поскольку в военных кругах все еще силен принцип «традиция — это душа полка». Именно поэтому ко многим подразделениям прикомандированы одновременно индуистские жрецы, сикхские священнослужители, мусульманские муллы и христианские капелланы. В 1985 г. в г. Пуна основан военный Институт национальной интеграции, в котором наряду с офицерами обучаются в соответствующем духе армейские священнослужители различных конфессий¹³. Усвоение принципов национальной интеграции весьма важно для индийских военных, поскольку армия не только участвовала в трех вооруженных конфликтах с Пакистаном, но проводила операции против сепаратистов и террористов, потеряв за полвека 15 487 солдат и офицеров¹⁴. Армейские подразделения все чаще привлекаются для восстановления закона и порядка, особенно во время религиозно-общинных столкновений. В 1983 г. таких случаев было 82, а в 1990 г. уже 273¹⁵. Чтобы быть эффективной в таких случаях, армия должна выступать как беспристрастная, не вовлеченная в конфликт сила. До настоящего времени она таковой и остается. Можно согласиться с теми, кто считает, что, несмотря на пестрый состав, индийская армия остается интегрирующей силой в индийском обществе.

Символом иностранного господства была элитарная верхушка бюрократии — Индийская гражданская служба. Руководители независимой Индии не только переименовали ее в Индийскую административную службу (ИАС), но постепенно вытеснили английских чиновников, заменив их индийцами. Были созданы также Индийская полицейская служба (ИПС) и Индийская иностранная служба (ИИС). Для подготовки кадров этих служб в г. Симла (Химачал Прадеш) создана Академия административного управления, где прошедшие по строгому конкурсу новички обучаются азам профессии, а после нескольких лет службы проходят курс повышения квалификации. О численности этих элитных групп дают пред-

¹³ The Times of India. 01.03.1985.

¹⁴ The Times of India. 25.10.1996.

¹⁵ India Today. New Delhi. 15.05.1985; Sunday. Delhi. 17.04.1991.

ставление следующие цифры. В 1996 г. число чиновников I и II классов (или *Gazetted Officers*) в ИАС составляло 5066, в ИПС — 3347 и в ИИС — 2699 человек¹⁶. Число государственных служащих довольно быстро увеличивается. За 40 лет (1955–1995) численность служащих центрального аппарата увеличилась с 1 618 000 до 4 013 000 человек, из которых только служащие железных дорог насчитывают 1 718 000 человек. На содержание этого аппарата ежегодно из бюджета тратится 1200 млрд. рупий¹⁷. В известной мере рост бюрократии обусловлен расширением функций независимого государства. Если английские колониальные чиновники заботились о поддержании закона и порядка и сборе налогов, то в независимой Индии представители административного аппарата занимаются проблемами планирования экономического развития, управлением государственными предприятиями, проведением мероприятий в рамках различных государственных программ (например, Программа общинного развития в деревне), а также многочисленными социальными и культурными вопросами. Обычно критически настроенная по отношению к бюрократии газета «Экономик таймс» признает: «Трудно спорить с тем, что ИАС сыграла историческую роль в управлении страной»¹⁸.

За годы независимости социальный состав государственной службы претерпел изменения. Представители первых двух классов по-прежнему происходят из элитарных слоев общества: только 9,56% этих чиновников выходцы из сельских районов, 72,33% — это дети государственных служащих и представители высшего слоя городского среднего класса. Об остальных «можно сказать, что средний служащий сегодня ближе к земле по сравнению с прошлым. Но это имеет и отрицательную сторону, поскольку он более ориентирован на религиозную общину или касту и более консервативен»¹⁹. Ориентация на общину и касту среднего чиновничества обусловлена не только их происхождением. По мере роста региональных элит и политических партий их лидеры оказывают возрастающее воздействие на чиновничество, вовлекая его в локальные проблемы в ущерб общегосударственному подходу.

¹⁶ The Times of India. 19.09.1996.

¹⁷ The Times of India. 02.08.1966; The Economic Times. Mumbai (Bombay). 20.09.1995; Sunday. 11.02.1995.

¹⁸ The Economic Times. 08.11.0995.

¹⁹ The Times of India. 25.08.1994; 09.08.1994.

Одновременно чиновничество становится более податливым коррупции и кумовству. По закону до половины высших чиновников ИАС должны служить не в своем, а в «чужом» штате для того, чтобы они избегали местных влияний. Делаются попытки распространить эту практику на всех государственных служащих. А пока что нередки высказывания типа «стальной обруч нашей государственной службы несколько проржавел и деформировался»²⁰.

Проблемы национальной интеграции

В 1956 г. под давлением национальных движений правительство Индии осуществило реформу административно-политического деления страны по этнолингвистическому принципу по формуле «один штат — один язык». Эта реформа назрела, поскольку оставшееся от колониальных времен административное деление создавало препятствия на пути социально-экономических преобразований. Однако реформа была непоследовательной, и после нее в ряде районов продолжались движения за создание новых лингвистических штатов. И создание таких штатов, и борьба за них ускорили формирование местных элит, которые все активнее выступали в защиту интересов своего штата. Такие элиты далеко не всегда тяготели к правящей партии — Индийскому национальному конгрессу (ИНК). Скорее наоборот. Они форсировали создание местных, так называемых региональных партий, а конгрессиистские организации в штатах добивались большей самостоятельности от Центра. Мало кто мог предположить, что межэтнические отношения примут столь напряженный характер, и причину этого многие индийцы усматривали в самом принципе лингвистических штатов.

В сентябре 1960 г. Дж. Неру с горечью говорил в Народной палате индийского парламента: «Мы живем в замкнутом обществе, и не в одном замкнутом обществе, а в многочисленных замкнутых обществах. Существуют бенгальское замкнутое общество, маратхское замкнутое общество, малаяльское замкнутое общество и так далее»²¹. Тревожила Дж. Неру и его сподвижников перспектива утраты ИНК монопольного положения в Центре и штатах. Возмож-

²⁰ The Hindustan Times. 13.06.1997.

²¹ Nehru's Speeches, 1957–1963. Vol. 4. New Delhi, 1964. С. 7.

ность такого поворота событий обнаружилась в начале 60-х годов, т.е. до первых серьезных поражений ИНК на выборах и расколов в его руководстве. «С уходом англичан, — говорилось в работе того времени, — исчез связующий элемент индийского национализма (т.е. общий враг. — Б.К.). Поэтому Национальному конгрессу становится все труднее сохранять контроль над массами с помощью средств, которые были эффективны в период освободительной борьбы. Появление новых политических деятелей местнической или региональной ориентации углубило напряженность переходного периода»²². К этому следует добавить и обострение религиозно-общинной ситуации в виде участвовавших и ожесточившихся столкновений между представителями различных общин.

Осуществляя социально-экономические, политические и административные преобразования, направленные в долгосрочном плане на укрепление единства страны, Дж. Неру стремился вовлечь в этот процесс широкие слои индийской общественности. Первым шагом в этом направлении был созыв по его инициативе Конференции по национальной интеграции в сентябре—октябре 1961 г. в Дели. Участники приняли решение создать на постоянной основе неформальный консультативный Совет национальной интеграции для обсуждения острых вопросов и выработки рекомендаций для правительства. Председателем Совета *ex officio* является премьер-министр. Постоянного членства он не имеет. На его заседания приглашаются главные министры штатов, чиновники высших рангов, политические лидеры, деятели просвещения, ученые.

Первое заседание Совета состоялось в июле 1962 г. В его повестке дня стояли такие вопросы, как регионализм, «лингвизм» и межобщинная рознь. Участники обсудили меры, призванные противодействовать этим явлениям. В частности, были приняты рекомендации о разработке «кодекса поведения» политических партий и прессы с целью ограничить использование этих институтов в узких интересах сторонников розни и вражды. Высказывались также соображения о направлениях пропаганды идей национальной интеграции в учебных заведениях, и был утвержден проект из шести пунктов социально-экономического развития отсталых районов²³.

²² Aiyar S.P., Srinivasan A. (Eds.). Studies in Indian Democracy. Bombay. 1965. С. 443.

²³ The Hindu. Chennai (Madras). 03.06.1962; The Hindustan Times. 03.06.1962.

На последующих заседаниях Совет национальной интеграции принял ряд резолюций и деклараций по проблемам единства страны. Он организовывал семинары, выставки, проводил мероприятия по культурному обмену между различными штатами.

После смерти Дж. Неру деятельность Совета на некоторое время приостановилась. Однако премьер-министр Индира Ганди, реорганизовав Совет, провела в 1968 г. его заседание в тогдашней «горячей точке» — в столице штата Джамму и Кашмир г. Сринагар. Действия Индиры Ганди положили начало своеобразной традиции — практически каждый новый премьер-министр реорганизовывал Совет и созывал его в момент обострения ситуации в том или ином районе страны. Раджив Ганди в 1986 г. поставил на обсуждение Совета проблему терроризма и сепаратизма в Панджабе²⁴. В 1993 г. премьер-министр Вишванатх Пратап Сингх созвал Совет для обсуждения мер по прекращению межкастовых столкновений, возникших по причине введения правительством льгот для так называемых «других отсталых каст». При премьер-министре Нарасимха Рао Совет обсуждал положение в Кашмире в связи с разгулом терроризма в Кашмирской долине. С приходом к власти в Центре в 90-х годах религиозно-общинной партии Бхаратия джаната парти Совет национальной интеграции фактически перестал существовать.

В индийской публицистике нередко высказывались критические замечания в адрес Совета национальной интеграции и отмечалась малая эффективность его рекомендаций, которые часто оставались на бумаге. В частности, говорилось, что, хотя Совет выдвинул идею выработки «кодекса поведения» политических партий в 1962 г., ровно через 20 лет, в июне 1982 г., это предложение было повторено. В качестве положительной стороны подчеркивается факт привлечения внимания общественности к опасным тенденциям. Следует учитывать также, что по статусу Совет является неким «идеологическим предприятием государственного сектора», не входящим в структуру исполнительной власти. Во всяком случае, вопреки многочисленным предсказаниям о возможности «балканизации» Индии, страна сохранила территориальную целостность. Была освобождена португальская колония Гоа, и на правах штата присоединился ранее полунезависимый Сикким. Махатма Ганди со свойственной ему проницательностью писал: «Центростремительные

²⁴ The Hindu. 21.04.1986.

силы, несомненно, существуют, но они проявляются без шума; они никогда не бывают крикливыми, в то время как центробежные силы в силу своей природы производят наибольший шум, привлекая всеобщее внимание»²⁵.

Индийцы оценивают ситуацию по-разному. Осенью 1987 г. служба общественного мнения газеты «Таймс оф Индия» провела опрос в 37 городах страны. 25,7% участников опроса посчитали, что Индия более интегрирована, чем раньше; 67,3% настаивали, что индийское общество менее интегрировано, и 7% ответили «не знаю»²⁶. Приведенные данные нуждаются в пояснении. Опрос проводился среди горожан, более или менее регулярно читающих газеты на английском языке. Такие читатели относятся к верхнему слою городского среднего класса и, вероятно, больше других подвержены воздействию средств массовой информации и пропаганде политических партий. У представителей этого слоя сложился определенный идеал интеграции — стабильное однопартийное правительство, сильный, даже авторитарный центр, доминирующий над штатами и делающий упор на общеиндийские ценности и проблемы. Поэтому переход к многопартийным коалициям в Центре, которые не отличаются стабильностью, выход на политическую арену «выскочек» из низших слоев, требования сформировавшихся элит в штатах о предоставлении им большей автономии и децентрализации власти, движения за создание новых штатов и сепаратистские выступления в ряде районов страны воспринимаются как признаки дезинтеграции. К этому следует добавить, что понятие «интеграция» четко не сформулировано, а решения Совета в отличие от законов не имеют прямого действия. Принципы интеграции, кроме того, реализуются или отсутствуют в настроениях, ощущениях, взглядах, т.е. в формах, наиболее подверженных влиянию событий сегодняшнего дня. Правительственные кризисы 1977, 1991 и 1997 гг., например, вызвали поток комментариев с утверждениями о «крахе» индийской демократической системы и угрозе распада страны. Потом те же комментаторы писали о надежности этой системы, в рамках которой кризисы преодолевались без социальных или политических потрясений.

Следовательно, национальную интеграцию нужно рассматривать как долговременный процесс, в который по мере социально-

²⁵ *Gandhi M.K. Thoughts on National Language. Ahmadabad, 1958. С. 11.*

²⁶ *The Times of India. 09.09.1987.*

экономического и политического развития включаются все новые факторы, причем часть их поначалу представляется как удар по интеграции, хотя на деле происходит лишь усложнение процесса.

Сарвапалли Радхакришнан писал в 1961 г.: «Национальная интеграция не может быть создана с помощью извести и кирпичей или с применением зубила и молотка; она должна создаваться молча в умах и сердцах людей с помощью процесса их воспитания»²⁷. Опрос общественного мнения, проведенный по случаю пятидесятилетия независимости Индии, показал, что процесс воспитания пока что дает неоднозначный результат. На вопрос «Считаете ли вы, что в течение следующих 50 лет Индия останется единой или распадется на несколько независимых государств?» 47% респондентов ответили, что Индия останется единой, а 38% посчитали, что произойдет распад единого государства (23% уклонились от ответа на этот вопрос). В то же время на вопрос «Если вам придется снова появиться на свет, хотели бы вы снова родиться в Индии?» 88% опрошенных ответили утвердительно²⁸. Иными словами, подавляющее большинство индийцев стремятся сохранить единство страны, но значительная часть их видит угрозу этому единству.

Для целей данного исследования более важен другой аспект общественного мнения. Газета «Хиндустан таймс» задалась вопросом: какой из факторов является наиболее дезинтегрирующим? Подавляющее большинство из 2870 участников опроса ответили, что «религиозная рознь гораздо более серьезная опасность для государственного единства Индии, чем кастеизм или регионализм»²⁹.

Понимание религиозно-общинной розни как главной угрозы единству страны подтолкнуло многих индийцев к переоценке их отношения к проблеме «религия и политика» и к требованиям о «разведении» этих факторов в жизни общества. Показательно в этой связи радикальное изменение позиции Гирилала Джайна — «блестящего журналиста, мыслителя и патриота», как это написано в его некрологе. В 1969 г. он утверждал: «Светски мыслящие индийцы должны преодолеть предрассудки, возникшие после раздела Индии, и признать очевидную историческую истину, состоящую в том, что любое успешное усилие по созданию нации концентрировалось

²⁷ The Hindu. 21.04.1986.

²⁸ India Today. 18.08.1997.

²⁹ The Hindustan Times. 10.11.1985.

вокруг доминирующей общины или племени — пруссаки в Германии, англичане в Объединенном королевстве, великороссы в Советском Союзе, англосаксы в США и ханьцы в Китае. В Индии такую роль смогут сыграть только индусы»³⁰. Через 18 лет в серии статей под общим заголовком «Конфликты внутри индусской общины» он приходит к противоположному выводу: «Ясно, что индусская община не может составлять главного течения в обществе и ожидать, что к ней присоединятся другие. Ясно, что индусы не могут установить нормы, которые можно было бы навязать другим. Ясно, что индусская община не может послужить ядром, вокруг которого, пусть даже болезненно, но все же успешно, сложилась бы нация». Причину он объясняет следующим образом: «Индусское общество с мирными отношениями внутри него — это миф, созданный апологетами индуизма в XIX в. Миф держался довольно долго. Он развеялся под напором событий... В этой перспективе конфликты внутри индусской общины не столь кровопролитны, но столь же фундаментальны, как и конфликты между индусами и мусульманами»³¹. В письмах-откликах на эти статьи практически никто не оспаривал выводов Гирилала Джайна. К этому времени лозунги индусского возрожденчества рассматривались многими как угроза национальной интеграции.

«Курс Неру» и средний класс

После достижения независимости перед индийскими руководителями встала сложнейшая задача преодоления колониального наследия и обеспечения развития страны по самостоятельному пути. По инициативе Дж. Неру близкие ему по взглядам экономисты, администраторы и политики разработали комплексную долгосрочную модель социально-экономического развития страны. В отличие от российских реформ в ней были четко определены цели — индустриализация (создание промышленной инфраструктуры, импорт-замещение, наращивание экспортного потенциала, опора на собственные силы), преодоление стагнации сельского хозяйства и обеспечение населения продовольствием, чтобы предотвратить часто случавшиеся в колониальный период голодные годы и отказаться от

³⁰ The Times of India. 22.10.1969.

³¹ The Times of India. 17.06.1987.

импорта продовольственного зерна в широких масштабах, а также для обеспечения промышленности сельскохозяйственным сырьем (аграрные реформы, программа общинного развития, субсидирование капиталовложений в сельское хозяйство, налаживание кредита производителям в сельских районах, наконец, «зеленая революция», т.е. переход к современному товарному производству в деревне, вытеснение посредников между производителем и рынком). Были определены средства для достижения поставленных целей и введен принцип планирования. Еще в 1939 г. по рекомендации владельца крупнейшего торгово-промышленного концерна Дж.Д. Бирлы при руководстве Нацконгресса был создан Комитет по планированию, преобразованный в независимой Индии во влиятельный государственный орган — Плановую комиссию под председательством премьер-министра. Однако планирование в Индии коренным образом отличается от советской системы в том смысле, что оно является не директивным, а лишь намечающим основные показатели и направления развития и определяющим курс политики правительства в области экономики и финансов³².

Модель предусматривала развитие страны в рамках смешанной экономики, в которой определялись сферы государственно-го сектора и частного предпринимательства. Особое внимание обращалось на помощь ремесленному производству и мелкому предпринимательству, которые создают наибольшее число рабочих мест. Это было важно в условиях аграрного перенаселения и безработицы. Государство взяло на себя также обязанность защищать национальную промышленность от иностранной конкуренции с помощью таможенных пошлин, ограничения импорта и других мер.

В пропагандистском плане такой путь развития определялся как строительство «общества социалистического образца». Социализм в понимании Дж. Неру и его соратников коренным образом отличался от социализма советского типа. При обращениях к массе избирателей индийский социализм определялся кратко и доходчиво — каждый индиец должен получить *роти-капра-макан* (хлеб, одежду и жилье). Даже в такой весьма умеренной форме модель, вошедшая в историю под названием «курс Неру», вызывала критику и противодействие. В 60-х годах была создана партия Сватантра (Свобода), выступившая с резкими нападками на «курс Неру» и вы-

³² См.: Рейснер Л. И., Широков Г. К. Планирование в Индии. М., 1969.

двинувшая программу развития Индии по пути свободного от государственного контроля частного предпринимательства. Эта партия быстро исчезла с политической арены Индии, поскольку ее установки в тот период не были созвучны настроениям общества и не нашли поддержки массового избирателя.

В целом успешное осуществление «курса Неру» и поражение его противников справа подтвердили три закона социологии. Во-первых, общество может двигаться вперед только в том случае, если оно ставит перед собой идеал более высокого плана, чем существующая реальность. Во-вторых, система становится эффективной, лишь будучи поддержанной соответствующим ей образом мышления значительной части общества, т.е. идеал должен быть понятен и приемлем для общества, должен опираться, как теперь говорят, на социальный консенсус. В-третьих, система становится устойчивой только без сдерживающих ее жестких рамок. Колебания ее отдельных элементов в определенных пределах обеспечивают ей возможность лавирования и приспособления к изменяющимся условиям. С этих позиций «курс Неру» есть воплощение поисковой подсистемы, действовавшей плодотворно в течение четырех десятилетий, но, естественно, не лишенной ошибок и издержек. Например, непомерно высокие ставки подоходного налога, доходившие до 97% в 50–60-е годы, привели к появлению огромных сумм так называемых «черных денег» (в России это называется «черный нал»), скрытых от налогообложения и породивших коррупцию в широких масштабах (сейчас высшая ставка подоходного налога 40%). В том же направлении действовали усилия правительства по детальному регулированию всех форм и сфер экономической деятельности путем ограничений, лицензий, квот и разрешений, а также усиления влияния бюрократии.

В оппозиции «курсу Неру» находились движения типа *бхудан* («дарение земли»), хотя они и представлялись как дополнение к правительственным программам. Движение было начато соратником и последователем Махатмы Ганди Винобой Бхаве (1895–1982) в 1951 г. как противовес возглавленной коммунистами вооруженной борьбе крестьян за землю в районе Теленгана (Андхра Прадеш). Виноба Бхаве следующим образом объяснял свои цели и способы их достижения. «Обществу, которое мы пытаемся построить, я дал название *самъяйога*. Это слово я нашел в “Бхагавад-Гите”, и оно означает “поступай с другими так, как ты хочешь, чтобы с то-

бой поступали другие"... Самая главная черта социальной структуры *самъяйоги* выражается в том, что вся земля, вся собственность и все богатства должны принадлежать обществу. Только Вишну может быть хозяином Лакшми (богиня, олицетворяющая богатство. — Б.К.)... Сегодня мы настолько высокомерны, что ее хозяевами мы почитаем себя. Это несправедливо. Это отрицание религии... Поскольку никто не претендует на владение воздухом, водой или солнечным светом, постольку никто не может претендовать на владение землей. Это идет вразрез с религией. Движению я дал название *дхарма правартхан* — "моральная революция". Я хочу уничтожить несправедливые идеи и создать новое общество на основе религиозных идеалов»³³.

По разумению Винобы Бхаве, в тот период в Индии насчитывалось пятьдесят миллионов безземельных, для которых нужно было изыскать 50 млн. акров земли, т.е. площадь, равную одной шестой части всей площади обрабатываемых земель Индии. Предполагалось, что эта земельная площадь, полученная благодаря добровольным пожертвованиям земли ее владельцами, будет сосредоточена в фонде *бхудан* и потом распределена в собственность деревенской общины (*грамдан*), а не индивидуального крестьянина. Но участок размером в акр (0,4 гектара) даже при самых благоприятных условиях может обеспечить лишь полуголодное существование одного человека. За полтора десятилетия деятельности активистов *бхудан* в фонд движения было передано лишь 4,2 млн. акров земли, а распределено среди безземельных только около 1,1 млн. акров, или почти в четыре раза меньше. Но и эта земля была либо каменистая, либо безводная, либо вообще непригодная для обработки, а в иных случаях принадлежность участка являлась спорной. Если использовать религиозную формулу, то «дарение» земли проводилось по принципу «на тебе, Боже, что нам негоже». В одной из оценок деятельности Бхаве после его смерти говорилось: «Его полный благих намерений подход был насыщен благочестием, но он не принес ощутимых результатов»³⁴.

После смерти основателя кампания *бхудан* сходит на нет, но появляются движения такого же типа. В Гуджарате и Махараш-

³³ Bhave A.V. Bhoodan Yagna // Desai A.R. (Ed.). Rural Sociology of India. Bombay, 1961. С. 568–570.

³⁴ India. A Reference Annual 1966. Delhi, 1966. С. 248; The Statesman. Calcutta. 16.11.1982.

тре набирает силу кампания *свадхья* («самопомощь»). Ее инициатор П.Ш.Атхавале стремится объединить представителей низших каст для совместной обработки земли и рыбной ловли. Урожай и улов считаются подношением богу. Из него (урожая или улова) часть берется для покрытия минимальных личных потребностей, а остальное идет в общий фонд для закупки удобрений, сетей и других орудий труда³⁵. Это движение допустимо считать своеобразной кооперацией, прикрытой религиозным флером, именно такая форма кооперации является привычной для данной категории населения.

Движения такого рода, как показывает опыт, не могут решить ни земельную проблему, ни проблему бедности или безработицы хотя бы потому, что они не имеют массового характера и не вписываются в систему рыночной экономики, построенной на принципе частной собственности и разделения «Богу богово — кесарю кесарево». Попытка заменить рыночные отношения по поводу земли и продукта труда отношением к богу, не решая проблем, лишь подпитывает религиозные настроения. Движения типа *бхудан* или *свадхья* относятся не к поисковой, а к охранительной подсистеме, поскольку они не выходят за рамки традиции.

В наследство от колониальных времен независимой Индии досталась полярная структура общества. На одном полюсе небольшая группа богатых и очень богатых людей. На другом — безбрежное море бедности и нищеты. Средние слои были немногочисленны и вряд ли могли считаться ядром общества. Такая структура грозила социальными потрясениями, особенно если учитывать надежды и ожидания населения, порожденные самим фактом достижения независимости, и их неосуществимость в короткий срок жизни одного поколения. Одним из самых важных следствий осуществления «курса Неру» было формирование нового городского среднего класса и фермерской верхушки в развитых сельских районах. В индийской публицистике и науке эти группы населения называются новыми, поскольку по экономическим интересам, ценностным установкам, политическому поведению и формам социального общения они отличаются от сходных групп, существовавших накануне и в первые годы после достижения независимости. Эти группы еще недостаточно изучены. Вокруг них ведутся споры и высказываются самые разные оценки их роли и значения в индийском обществе.

³⁵ The Times of India. 18.06.1997.

Кроме того, когда тот или иной термин становится модным и сфера его употребления значительно расширяется, его содержание обычно становится все более неопределенным.

Прежде всего нет согласия по вопросу о критериях определения численности этих групп. Есть подход к этому вопросу с позиций процесса урбанизации, который в независимой Индии развивается довольно быстро. Так, если в 1951 г. городское население составляло 18,1%, то в 1991 г. оно выросло до 27,4%³⁶. По оценкам на 1997 г., процент горожан в Индии превысил 30. Сейчас каждый третий индеец живет в городе. Особенно быстро растут города — мегаполисы. В 1951 г. население Дели составляло полтора миллиона человек. Сейчас регион национальной столицы, как теперь именуется район Дели, населяет более 10 млн. человек. Меняется и облик городского населения. «Как центр занятости Дели давно перестал быть городом *бабу* (чиновников). Частный сектор, пресса, «индустрия гостеприимства» (гостиницы, предприятия общественного питания), строительство, банки и другие финансовые учреждения привлекают лучшие таланты, которые Индия может предложить»³⁷. Город Бангалор (Карнатака) ранее был прибежищем пенсионеров, отставных военных и ушедших на покой бизнесменов. Сейчас это крупный промышленный город, центр электронной и военной промышленности, точной механики и космических исследований. С 1951 г. его население выросло с 779 тыс. до 5 млн. человек.

Это красноречивые показатели, но приравнивать городское население к среднему классу нельзя. Быстрый процесс урбанизации породил такое явление, как обширные городские трущобы, населенные по преимуществу люмпенами. Их удельный вес в городском населении вырос с 7,6 до более чем 20%³⁸. Часть этой прослойки не утратила тесных связей с деревней и не приобрела облика горожанина. К тому же она является резервом не столько среднего класса, сколько преступных элементов и экстремистских организаций.

Другой подход опирается на разделение населения по уровню доходов. Он, вероятно, дает более объективную картину. По этому признаку население выстраивается в виде пирамиды, разделенной на секции, каждой из которых присваивается название и да-

³⁶ The Economic and Political Weekly. 14.01.1991.

³⁷ The Times of India. 25.05.1997.

³⁸ The Economic and Political Weekly. 06.11.1993.

ется сжатая качественная характеристика. К верхнему слою, или индустриализированной элите, относятся семьи с доходом свыше 78 тыс. рупий в год. Таких насчитывается 12 млн. семей, или 65 млн. человек. За ним идет верхний средний, или «потребляющий класс», доходы которого определены в рамках от 56 до 78 тыс. рупий, численностью в 35 млн. семей, или 180 млн. человек. Следующий слой называют собственно средним или «поднимающимся вверх классом». К нему относят 50 млн. семей, или 275 млн. человек, с доходом от 36 до 56 тыс. рупий. Под ним располагается нижний или «стремящийся вверх класс» (доход от 18 до 36 тыс. рупий, 20 млн. семей, или 150 млн. человек). Основание пирамиды составляют бедные с доходом ниже 18 тыс. рупий и численностью 40 млн. семей, или 200 млн. человек³⁹. Пик пирамиды — элиту новым образованием назвать нельзя. Как один из полюсов индийского общества она сложилась до достижения независимости, и переход в нее снизу — явление нечастое. Поэтому к среднему классу с различными оговорками можно отнести два следующих за элитой слоя без разделения на городские и сельские группы, ибо проводить четкую границу между ними становится все труднее. Прежде всего, часть молодых людей из обеспеченных фермерских семей уходят в город, получают высшее образование и становятся горожанами в первом поколении. Исследования показали, что фермерские отпрыски, получив образование, не хотят возвращаться в деревню даже в тех случаях, когда они не могут найти в городе отвечающую их запросам работу. Именно эта часть молодежи наряду с люмпенами становится питательной средой религиозно-общинных организаций крайнего толка, левого экстремизма и терроризма под сепаратистскими лозунгами.

По уровню и структуре потребления и, соответственно, доходов зажиточные фермерские семьи не уступают семьям городского среднего класса, а иногда и превосходят их. Исследования Национального совета прикладных исследований выявили, что с начала 90-х годов в деревне наблюдается настоящий бум приобретения товаров длительного пользования. Например, велосипедов на 1000 семей приходилось в деревне 496, а в городе — 492. В 1994 г. в деревне было продано 4 млн. мотоциклов. В 1985–1994 гг. на сельский рынок приходилось 53,5% продаж магнитофонов, 47%

³⁹ India Today. 15.04.1995.

телевизоров, более 20% холодильников. Отмечен также рост сбыта в сельских районах кондиционеров и автомашин. Резкий скачок среди семей с более низкими доходами отмечен в спросе на велосипеды, наручные часы, вентиляторы, скороварки, фирменную посуду и другие потребительские товары⁴⁰.

Спрос рождает предложение в виде быстрого роста производства потребительских товаров на индийских предприятиях. С 1975 по 1990 г. производство холодильников увеличилось с 150 до 900 тыс. в год, такого популярного средства передвижения, как мотороллеры, с 172 тыс. до 2 млн., телевизоров — со 100 тыс. до 4 млн.⁴¹. За десять лет (1981–1991) выпуск легковых автомашин вырос с 30 до 170 тыс. единиц в год⁴². Только за год (с 1995 по 1996 г.) прирост производства товаров длительного пользования составил 23%. Наличие радиоприемников, телевизоров и разносторонние связи с городом в значительной мере расширили воздействие средств массовой информации на сельское население. Об этом говорят и данные о развитии периодической печати. За 15 лет (1977–1992 гг.) тиражи ежедневных газет выросли в три раза — с 9,3 до 28,1 млн. экземпляров, а их доступность увеличилась вдвое — с 15 до 32 экземпляров на тысячу человек⁴³. Важно, что рост произошел за счет изданий на местных индийских языках, что расширило круг читателей, для которых ранее пресса была недоступна.

«Родился новый сельский средний класс... Подъем рао, редди, воккалига, лингятов и других земледельческих каст есть не что иное, как подъем среднего крестьянства, выступающего с классовых позиций, но в кастовом облике... Самым главным фактором этой революции в устремлениях крестьянства является распространение электронных средств массовой информации»⁴⁴. «Всего за шесть лет один технологический прибор — телевизор расшатал и превратил в насмешку деревенский образ жизни»⁴⁵. Другой обозреватель подтверждает первую часть приведенного высказывания: «Вертикальная социальная мобильность в демократической Индии

⁴⁰ The Times of India. 23.10.1995; 11.03.1997.

⁴¹ India Today. 31.12.1990.

⁴² The Hindustan Times. 04.05.1991.

⁴³ The Hindustan Times. 01.06.1997.

⁴⁴ The Economic Times. 23.04.1996.

⁴⁵ India Today. 07.07.1997.

расширила и изменила кастовую структуру среднего класса»⁴⁶. Уместно добавить к этому высказывание видного социолога Индии М.Н. Сриниваса: «Я вижу, что члены доминирующих землевладельческих каст легче входят в ряды среднего класса благодаря своим доходам и политическому влиянию, а также потому, что многие из них относятся к категории “другие отсталые касты” и, таким образом, имеют права на льготы»⁴⁷.

Экономическое развитие независимой Индии существенно расширило возможности вертикальной мобильности, вызвав к жизни значительные по численности группы населения, которые так и называются — «поднимающиеся вверх» и «стремящиеся наверх». Представляется, что важнейшим социально-психологическим следствием вертикальной мобильности является перестройка мотивации поведения включенных в этот процесс слоев индийского общества. Для традиционного сословно-кастового общества характерен **предписательный** тип поведения. Община или каста заранее определяют род занятий, правила поведения, круг общения и потолок устремлений человека. Особенно жестко этот тип поведения присутствовал и присутствует в кастовом обществе, где возможности человека предопределены его принадлежностью к той или иной касте. Это определение закрепляется одним из основных постулатов индуизма — законом кармы. Если человек родился неприкасаемым-*бханги*, значит, такова его карма (см. прим.* на с. 23) и изменить ее можно только строжайшим следованием всем кастовым предписаниям, но не энергией, талантом или удачей в нынешней жизни. Показательно, что обследования, проводившиеся среди неприкасаемых и низших каст в 50-е и 60-е годы, свидетельствовали, что большинство членов этих каст мирились со своим положением, ссылаясь на карму. В социологии такой феномен называется «выученной беспомощностью». Человек, находящийся в неподконтрольной ему ситуации, привыкает к невозможности изменить своими действиями установленный кем-то и когда-то порядок, к тому же переданный ему в наследство старшим поколением и усвоенный с детства.

Ситуация начала меняться с появлением возможностей повышения уровня жизни и смены рода занятий в условиях рыночной экономики, по мере развития системы образования и освоения ме-

⁴⁶ The Times of India. 07.03.1995.

⁴⁷ The Times of India. 28.02.1993.

ханизмов демократической системы. Вертикальная мобильность невозможна без перехода к совершенно другому типу поведения — поведению **достижительному**, ориентированному на успех, на материальное благополучие и движение вверх по социальной лестнице. Очевидно, что **достижительное** поведение содействует укреплению не групповой, а индивидуальной психологии, хотя часто говорят о мобильности той или иной группы.

Социологи отметили тенденцию к распаду традиционной неразделенной семьи, в которой совместно проживают представители не менее трех поколений. Как в городе, так и в деревне все чаще создаются нуклеарные семьи — молодые родители и их несовершеннолетние дети. Ослабление семейных уз и отражает, и питает настроения индивидуализма. Когда описываются социальные сдвиги в индийском обществе за полвека независимости, часто оперируют понятиями больших групп. Например, для подтверждения вертикальной мобильности деревенского населения приводятся данные об их представительстве в законодательных органах и на государственной службе. Например, в Народной палате первого созыва (1952 г.) выходцы из сельских районов составляли 22,5% депутатов, а грамотные среди них — 32%. В Народной палате, избранной в 1989 г., таких представителей было уже 40,4%, а грамотных — 74,2%. Одновременно происходило резкое снижение представительства юристов: половина депутатов в 1952 г. и только 15,6% в 1989 г.⁴⁸ Приведенные данные относятся к 785 депутатам двух палат центрального парламента. Среди депутатов законодательных собраний штатов (4072 человека) удельный вес представителей низших слоев еще больше. Они же составляют подавляющее большинство среди 3 млн. избираемых членов деревенских, районных и окружных *панчаятов* (советов)⁴⁹.

Излюбленными показателем вертикальной мобильности среди публицистов являются индивидуальные биографии. Избранный в июле 1997 г. президентом Индии Кочерил Раман Нараян происходит из семьи неприкасаемых. До избрания президентом, первым из этой группы населения, он прошел трудный путь человека, «сделавшего самого себя». Он знаток английской литературы, жур-

⁴⁸ The Times of India. 15.09.1990.

⁴⁹ The Times of India. 17.05.1997.

налист, карьерный дипломат, занимавший пост посла в таких странах, как Китай и США.

Представительница неприкасаемых, дважды главный министр «самого брахманского штата» Уттар Прадеш Маявати, главные министры ряда штатов, происходящие из «других отсталых каст», например Лалу Прасад Ядав, бывший премьер-министр Деве Гоуда, называющий себя «скромным фермером», лидер Социалистической партии Муляам Сингх Ядав и другие избежали трудного пути наверх. На высокие посты их вынесла политика. Из подсобных работниц на угольной шахте в Бихаре стала депутатом Народной палаты Бхагвати Деви. Головокружительную карьеру сделала бывшая предводительница шайки разбойников в штате Уттар Прадеш, жертва надругательства со стороны группы насильников из высших каст, Пхулан Деви. После явки с повинной и девяти лет тюрьмы она добилась избрания в Народную палату парламента.

Между этими «новыми индийцами» и элитой не замечено взаимных симпатий. Представители элитарных групп посмеиваются над грубым диалектом таких людей, их деревенскими повадками и непредсказуемыми поступками, а также над их неумной страстью к стяжательству. Характерной чертой нового среднего класса индийские социологи считают изменение отношения к богатству. «В настоящее время, — говорится в одном из социологических обзоров, — эгалитаризм и скромность совершенно вышли из моды. Модным стало похваться богатством и процветанием, выставлять напоказ высокий уровень жизни и бросающееся в глаза потребление. При этом масса пытается подражать элите»⁵⁰. Среди представителей нового среднего класса бросается в глаза соревнование в роскоши обрядов с приглашением известных и высокооплачиваемых священнослужителей, в фирменной одежде, дорогих марках автомашин. Соревнуются даже в богатстве и оригинальности убранства алтарей домашних богов и предметов ритуала, в демонстрации религиозности вообще. Ключевыми в обиходе нового среднего класса становятся слова «статус» и «престиж». Судьбы 40% индийцев, живущих ниже уровня бедности, все меньше волнуют «стремящихся наверх». Забота о них считается обязанностью правительства и властей. Обозреватель Гурчаран Дас констатирует: «Важная черта нового среднего класса состоит в том, что он пре-

⁵⁰ The Telegraph. 07.07.1989.

одолеел сдерживающие предрассудки старой буржуазии. Новый класс не увлекается идеологией; он прагматичен и ориентирован на результат»⁵¹.

Еще одна характеристика нового среднего класса, особенно молодежи, отражена в смене приоритетов в выборе рода занятий и карьеры. Фонд исследований организации и образования провел широкое обследование настроений среди представителей этого класса в возрасте 14–25 лет. Оно показало, что в середине 80-х годов на первом месте у этих людей стояла государственная служба, на втором — работа на государственных предприятиях. К середине 90-х годов на первые места вышла работа в индийских филиалах транснациональных корпораций и в частном секторе. Государственная служба и работа на государственных предприятиях передвинулись на 4-е и 5-е места. Ранее престижная служба в армии и полиции заняла последнее место⁵². Очевидно, самые престижные карьеры связаны с индивидуализмом и достижительным поведением, характерным для поисковой подсистемы, которая меняет и другие традиционные установки. Важно понимать, что эти перемены происходят постепенно, без разрушения устоев общества.

От базара к фондовой бирже

Развитие рыночных отношений и перемены в поведенческих стереотипах индийцев, вовлеченных в эти отношения, ведут к изменениям форм накопления. Традиционной для индийских семей формой запаса на «черный день» были золото и украшения из него. Средства, ушедшие на эти цели, фактически становились замороженными, ибо они на долгий срок изымались из обращения. К тому же, хотя по мере роста цен на драгоценные металлы на внутреннем рынке стоимость запаса как будто возрастала, этот рост «съедался» инфляцией. Теперь золотые украшения все больше становятся не гарантией будущего, а показателем престижа и нынешнего благосостояния. Накопления осуществляются преимущественно в другой форме — путем покупки акций и игры на фондовой бирже.

⁵¹ The Times of India. 01.02.1985.

⁵² The Times of India. 28.03.1995.

Этот процесс отражен в красноречивых цифрах. В 1997 г. в Индии действовали 23 фондовые биржи. Две из них имеют статус национальных, обладающих правом открывать свои центры в различных регионах страны. Открыто уже 104 таких центра. Только на бомбейской фондовой бирже действуют 1400 брокеров, оперирующих акциями 8 тыс. компаний⁵³. Показательна динамика развития региональных фондовых бирж, отражающая экономический подъем соответствующего региона. В ранее отсталом, а ныне быстро развивающемся штате Раджастан, успешно преодолевшем былую репутацию «заповедника феодальных князей», фондовая биржа была основана в 1989/90 фин.г. К 1997 г. число компаний, акции которых котируются на этой бирже, выросло с 40 до 1008. Ежегодный оборот биржи превысил 15 млрд. рупий⁵⁴. По числу фондовых бирж и обороту акционерного капитала Индия претендует на второе место в мире после США. В 1980 г. держателей акций насчитывалось 2 млн. человек. К 1990 г. их число возросло до 10 млн.⁵⁵. Число акционеров быстро растущего концерна Д.Х. Амбани «Релаянс» с 1977 по 1998 г. увеличилось с 58 тыс. до 2,6 млн.⁵⁶. Более 10 млн. человек являются подписчиками Государственного акционерного консолидированного траста. Обозреватели отмечают, что «сейчас биржа стала надежным средством мобилизации массовых накоплений»⁵⁷. Растущий спрос на акции породил целую армию посредников между покупателем и биржевым брокером. Для покупателей акций издаются четыре ежедневные специализированные газеты и два еженедельника, содержащие анализ курсов акций, оценки перспектив различных фирм, сведения об их владельцах, советы и подсказки держателям акций и перспективным покупателям.

Судьбы партий и политиков все больше зависят от состояния дел на биржах. «Сейчас любая партия, ставящая собственные частные интересы выше более значимых для общества экономических интересов, фактически сама роет себе могилу»⁵⁸. Когда после парламентских выборов 1996 г. президент поручил формирование правительства самой крупной фракции в Народной палате — рели-

⁵³ The Economic Times. 19.03.1997.

⁵⁴ The Economic Times. 25.09.1997.

⁵⁵ India Today. 15.01.1990.

⁵⁶ The Times of India. 21.06.1998.

⁵⁷ The Hindustan Times. 24.05.1992.

⁵⁸ The Economic Times. 07.04.1997.

гиозно-общинной Бхаратия джаната парти (БДП), курсы акций резко пошли вниз. В предвыборных выступлениях лидеры и кандидаты БДП подвергали резкой критике экономические реформы, проводимые с 1991 г. под лозунгами либерализации, приватизации и глобализации. Кроме того, правительство БДП в Махараштре сорвало крупную сделку с американской фирмой, предусматривавшую строительство в штате мощной электростанции. Правительство БДП просуществовало рекордно короткий срок — 13 дней. На смену ему пришло правительство Объединенного фронта, экономическая программа которого не имела драматических отклонений от курса реформ. Это правительство приняло на 1997/98 фин.г. «самый дружественный рынку бюджет за всю историю нашей страны»⁵⁹. Биржа отреагировала соответствующим образом. Она же в значительной мере не позволила развиваться правительственному кризису в апреле—мае 1997 г., спровоцированному руководством Индийского национального конгресса. Лидеры БДП учли эти обстоятельства. Во время правительственного кризиса 1999 г. лидер партии А.Б. Ваджапайи обратился к держателям акций с призывом поддерживать БДП, обещая, что его правительство обеспечит политическую стабильность и, соответственно, высокие курсы акций.

Знатоки внутренних механизмов индийской политики говорят о том, что в прежние годы судьбы многих кандидатов и партий на выборах предreshались в чайных и лавках городских и сельских базаров, где, собственно, и вырабатывалось мнение о том или ином кандидате. Теперь эту роль все более уверенно берут на себя фондовые биржи и, естественно, миллионы держателей акций. При традиционных формах общения в рамках базара оценки политиков и партий сильно персонифицированы и ограничены локальными соображениями и интересами. Устойчивое включение в процесс накопления посредством открытия счетов в банках и покупки акций неизбежно меняет уровень оценок. Все более значимыми становятся программные установки и практическая деятельность партий и политиков в области экономики. Фигуральное выражение «от базара к фондовой бирже» вряд ли можно истолковать как констатацию завершеного качественного скачка в общественном сознании. Скорее, это устойчиво развивающаяся тенденция, которую необходимо учитывать при рассмотрении связки «религия—политика».

⁵⁹ The Economic Times. 07.04.1997.

Следует упомянуть также и о том, что фондовые биржи вырабатывают новые **видимые** нити, интегрирующие индийское общество.

Вестернизация и санскритизация

Говорят, что Бернард Шоу любил повторять один из своих афоризмов: демократия не может подняться выше того материала, из которого сделаны избиратели. Задача, следовательно, в правильной оценке этого материала. Для иллюстрации можно привести такой пример. Незадолго до парламентских выборов 1989 г. правительство Раджива Ганди добилось изменения Закона о выборах в сторону снижения возрастного ценза избирателей с 21 до 18 лет в надежде на то, что новая группа молодых избирателей проголосует за светскую правящую партию молодого премьер-министра с его программой «прыжка в XXI век». Результаты голосования озадачили псефологов (специалистов по оценке результатов выборов. — *Прим. ред.*). По их наблюдениям, впервые пришедшие к избирательным урнам люди, в большинстве своем представители среднего класса, отдали голоса консервативной религиозно-общинной Бхаратия джаната парти с ее руководством почтенного возраста. Свойство одного из «зерен» системы было оценено неверно.

Ошибка в оценке объяснялась разными причинами. В частности, обращалось внимание на окружение Раджива Ганди, состоявшего из близких ему по духу и воспитанию сравнительно молодых людей, одноклассников по привилегированной школе в Дехрадуна, получивших затем высшее образование на Западе. В прессе и разговорах в кофейнях их называли «компьютерными мальчиками». Именно они разрабатывали амбициозную программу перехода Индии в XXI век. Эта программа выглядела привлекательной для элиты, но она, как стало очевидным позже, не учитывала настроений массы среднего класса, или мелкой буржуазии, и силу традиций в индийском обществе. Эта программа оказалась явным забеганием вперед — «материал» не был готов к ее восприятию. В 1985 г., когда широко отмечалось столетие Индийского национального конгресса, Раджив Ганди говорил в своем докладе на торжественном заседании в Бомбее о «прыжке в XXI век». Сидевший на сцене среди других лидеров партии многоопытный и осторожный Нарасимха Рао, занимавший тогда пост министра трудовых ресурсов, вслух

заметил, что прыгать нужно так, чтобы не поломать ноги. Став премьер-министром, Нарасимха Рао начал экономические реформы не рывком или прыжком, а обдуманно и осторожно, с учетом, даже с оглядкой на общественное мнение. Показательно, что сменившая у власти правительство ИНК во главе с Н.Рао коалиция Объединенного фронта, части которого были ближе к «земле», продолжила курс реформ без существенных изменений.

Другим фактором, не позволившим точно соотнести настроения общества с широтой и быстротой предлагавшихся «компьютерными мальчиками» перемен, вероятно, был не учтенный при анализе процесс вестернизации и санскритизации, концепция которого была выдвинута в начале 50-х годов М.Н. Сринивасом и оживленно обсуждалась индийскими учеными и политиками. Контуры концепции были намечены в книге «Религия и общество кургов Южной Индии», изданной в Бомбее в 1952 г. В последующих работах ученый уточнил и детализировал концепцию, а также сделал специальный доклад, после которого коллеги высказали свое мнение по существу поставленных проблем. Под вестернизацией М.Н.Сринивас и другие ученые имеют в виду начавшийся еще при англичанах процесс восприятия индийцами западных идей, манер, привычек, одежды и, конечно, английского языка. Сам термин «вестернизация» вошел в употребление задолго до работ М.Н.Сриниваса. Начало этому процессу было положено в первой половине XIX в. после принятия руководством Ост-Индской компании рекомендаций Томаса Б. Маколей (1800–1859), советника Верховного суда компании. Предлагая учредить в Индии систему образования по английскому образцу, Т.Б.Маколей писал: «В настоящее время мы должны сделать все для того, чтобы создать класс, который был бы посредником между нами и управляемыми нами миллионами, класс лиц — индийцев по крови и цвету кожи, но англичан по вкусам, мнениям, морали и образу мыслей»⁶⁰. В Индии таких людей называли «коричневыми сахибами». Однако вестернизация создала не только «посредников» между колониальной властью и ее подданными, но и активных участников освободительного движения против колониального господства. После достижения независимости из этого «класса» вышли государственные деятели Индии, политики, администраторы, интеллигенция, пред-

⁶⁰ Цит. по: *Wadia A.R. The Future of English in India. Bombay, 1954. С. 12.*

приниматели. Таким образом, вестернизация создала не только слуг колониальной администрации, но и тех, кто добивался освобождения Индии от этой администрации и кто взял на себя ответственность за управление независимым государством.

М.Н. Сринивас включает в понятие «вестернизация» такие современные институты, как пресса, книгопечатание, кино, христианские миссии. Но это не элементы процесса, а его орудия, причем в независимой Индии это орудия двойного назначения. С их помощью пропагандируются светские, демократические и гуманные идеи, но они же служат и для нагнетания религиозно-общинной розни. «В политической и культурной сферах вестернизация породила не только национализм (освободительное движение. — Б. К.), но также религиозное возрожденчество, рознь, “кастеизм”, обострило этнолингвистическое самосознание и регионализм. Ситуация стала еще более запутанной, поскольку религиозно-возрожденческие движения используют для пропаганды своих идей школы и колледжи западного типа, книги, журналы и листовки»⁶¹. Иными словами, вестернизацию нельзя понимать однозначно как процесс изживания устаревших традиций и секуляризацию общества, т.е. вытеснение из сакральной сферы ранее входивших в нее элементов. Даже вовлеченные в процесс вестернизации люди, отделив культ от общественной жизни и политики, склонны придавать религиозной практике в частном обиходе более высокую ценность, как бы компенсируя разрыв между двумя сторонами жизни.

М.Н.Сринивас настаивал, что нельзя ставить знак равенства между вестернизацией и урбанизацией. «Даже в такой стране, как Индия, в сельских районах можно встретить группы более вестернизированные, судя по образу жизни, нежели многие городские слои. Первые можно найти в районах плантационных хозяйств, в регионах, производящих технические культуры или поставляющих рекрутов в индийскую армию»⁶². Сейчас к ним следует добавить сельские районы, где осуществлена «зеленая революция», а также районы, поставляющие рабочую силу в страны Персидского залива.

Проводится также различие в содержании терминов «вестернизация» и «модернизация». Последний термин эмоционально нейтрален, поскольку он относится к сфере производства, технологии, науки, управления производством. Импульсы модернизации,

⁶¹ Srinivas M.N. Social Change in Modern India. New Delhi, 1966. С. 55–56.

⁶² Там же. С. 48.

кроме того, могут исходить не только с Запада, но и из Японии, Китая, «азиатских тигров». Термин «вестернизация», наоборот, либо эмоционально притягателен, либо несет в себе отрицательный заряд с точки зрения хранителей традиции и самобытности. Последние, отвергая вестернизацию, принимают модернизацию как необходимость для современной Индии.

Концепция М.Н. Сриниваса состоит в соотнесении вестернизации верхних слоев индийского общества с вертикальной мобильностью низших или, по индийской терминологии, «других отсталых классов», а также неприкасаемых. Он назвал этот процесс санскритизацией. Его суть в том, что упомянутые низшие слои общества под влиянием экономических факторов и по мере освоения демократических институтов начинают воспринимать нормы более высоких в ритуальной иерархии каст. Они исключают из своей диеты мясо, особенно говядину, становясь вегетарианцами, прекращают употреблять привычные спиртные напитки — пальмовую водку *тодди*, *арак* и т. п. Вместо традиционных локальных божеств, относимых к «малой традиции» индуизма, они начинают поклоняться богам пантеона «большой традиции», усваивают соответствующие ритуалы и отмечают праздники, ранее присущие высшим кастам, копируют их одежду и манеры. Отказываются они и от уничижительных языковых форм обращения к высшим, нарушают традиционные запреты пользоваться деревенскими колодцами, храмовыми прудами, ездить по деревне на велосипеде. Такие группы претендуют на более высокий ритуальный и социальный статус. Это вызывает сопротивление более высоких каст и создает конфликтные ситуации.

Когда цель считается достигнутой, запреты нарушаются демонстративно. После выборов в Законодательное собрание Уттар Прадеша у представительницы неприкасаемых по имени Маявати появился шанс занять пост главного министра штата. На обложке иллюстрированного еженедельника «Санди» была напечатана ее фотография. Обращало на себя внимание отсутствие у нее каких-либо украшений: от века неприкасаемым запрещалось носить изделия из золота. Когда Маявати заняла желанный пост, тот же еженедельник снова напечатал ее портрет, на этот раз со множеством золотых украшений, как на невесте из высшей касты.

Многие исследователи соглашались к концепцией М.Н. Сриниваса, но есть и ее критики. Филолог проф. В. Рагхаван

считает термин «санскритизация» лингвистическим, а не социологическим. К тому же в целях вертикальной мобилизации многие группы использовали не санскрит и религиозные книги на этом языке, а местные языки и диалекты⁶³. Доктор Н. Датта-Маджумдар, со своей стороны, предложил термин «индуизация», поскольку движущаяся вверх группа приближается к индуизму «большой традиции»⁶⁴. Профессор антропологии С.Ч. Дубе, отметив привлекательность термина «санскритизация», все же предложил заменить его понятием «движение к классической модели»⁶⁵.

Легко заметить, что приведенные критические замечания трагивают не суть, а название процесса, который развивается объективно и доступен наблюдению социологов. Этот процесс происходит и в мусульманской общине, где его называли «ашрафизацией». Этот термин можно перевести как «подражание *ашрафам* (благородным)». Социолог А.Р. Момин обследовал мусульманскую общину в пригороде Бомбея Бхиванди, составляющую 40% населения этого района. Мусульмане занимаются в основном ткачеством на мелких предприятиях и как домашним ремеслом. Община разделена на две группы — мусульмане-*кокни*, причисляющие себя к *ашрафам* на основе предания об их происхождении от арабских моряков и торговцев, осевших на побережье в VIII–IX вв.; и *аджлафы-момины* — потомки ткачей из Уттар Прадеша и Бихара, переселившиеся в этот регион после Сипайского восстания 1857–1859 гг. «Ашрафизация, — пишет А.Р. Момин, — это процесс социальной мобильности, в ходе которого низшие в иерархии группы (*момины*) стремятся подражать высшим группам в образе жизни, обычаях, поведении с тем, чтобы сравняться с ними». *Момины* восприняли от *кокни* обычай затворничества женщин, ранее работавших на людях наравне с мужчинами⁶⁶. Процесс ашрафизации сопровождается отказом от так называемых неисламских обычаев и ростом влияния консервативных священнослужителей.

Что касается термина «санскритизация», то сам М.Н. Сринивас называл его «уродливым», но более предпочтитель-

⁶³ Aiyappan A., Ratnam L.K.B. (Eds.). Society in India. Bombay, 1956. С. 97–98.

⁶⁴ Datta-Majumdar N. The Santal. A Study in Culture Change. Delhi. 1956. С. 103–104.

⁶⁵ Dube S.C. The Study of Complex Cultures // Unnithan T.K.N., Deva Indra, Yogendra S. (Eds.) Towards a Sociology of Culture in India. New Delhi, 1965. С. 422.

⁶⁶ Momin A.R. Muslim Caste in an Industrial Township of Maharashtra // Imtiaz A. (Ed.). Caste and Social Stratification among Muslim in India. New Delhi, 1978. С. 121.

ным, нежели термин «брахманизация». Дело в том, что вертикально мобильная каста далеко не всегда принимает брахманов в качестве референтной группы. Здесь М.Н. Сринивас использует понятие «доминирующая каста»: это, как правило, средняя по статусу земледельческая и землевладельческая каста, пользующаяся преимущественным экономическим и политическим влиянием в данном регионе. Таким образом, существуют разные модели — брахманская, кшатрийская и вайшья (торговая). Например, в Уттар Прадеше и Бихаре низкие по статусу ядавы и джатавы подражали не брахманам, а раджпутам и бхумихарам — представителям варны кшатриев.

М.Н. Сринивас был далек от абсолютизации своей концепции. К началу 90-х годов он признал: «Санскритизация перестала быть столь же важным явлением, какой она была до достижения Индией независимости»⁶⁷. В данный момент по аналогии выдвигается другая концепция, связанная с отмеченным выше явлением смещения приоритетов в выборе профессии и с возможностями социальной мобильности в демократическом обществе. Обозреватель Гурчаран Дас отметил любопытное следствие развития рыночных отношений и экономической реформы в Индии: растущие как грибы коммерческие колледжи не успевают за ростом числа желающих получить соответствующее образование, чтобы начать свое дело или найти хорошо оплачиваемую работу управляющего в престижных фирмах. Он назвал этот процесс столь же уродливым термином — «вайшьезацией» или «баньяизацией» среднего класса. Вайшьи (или банья) занимают третью ступень в традиционной иерархии после брахманов и кшатриев и пользуются дурной славой среди последних (сравнимо с отношением аристократа к купцу). Стремление детей из семей первых двух каст к ранее презираемой профессии бизнесмена говорит о смещении понятия престижа — от статуса к богатству. Престижным становится делать деньги. «Баньяизация индийского общества, — пишет Г. Дас, — не означает стремления к традиционным нормам, как в процессе санскритизации М.Н.Сриниваса. Она отражает перемены в ценностях и новый дух нашей эпохи»⁶⁸.

⁶⁷ The Times of India. 12.12.1993.

⁶⁸ См.: The Times of India. 12.07.1997.

Социальные сдвиги иначе воздействуют на структуру общества. В процессе санскритизации происходит движение **внутри кастовой системы без подрыва позиций верхних слоев**. Сейчас имеет место замещение вертикально мобильными группами **позиций высоких каст**, создание ими собственных экономических и политических ниш, чему способствует не только развитие рыночных отношений, но и осознание возможностей политической мобилизации на основе электората большой численности в демократическом процессе. Это подтверждает сказанное выше о природе нового среднего класса и привлекает внимание к специфическому социально-психологическому состоянию его представителей.

Между дискотеккой и храмом

Санскритизация с полным основанием рассматривалась как предпосылка движения к вестернизации. Ускоренное формирование нового среднего класса как бы совместило два эти процесса, что привело к возникновению феномена раздвоения личности, в значительной степени обусловленного механизмом «выхода» в ряды среднего класса. Санскритизация предполагает групповое движение, групповое усилие. В традиционной структуре попытка отдельно взятого индивидуума в одиночку повысить свой личный статус воспринималась как нарушение устоев и подавлялась нередко с помощью насилия. Возникала трагедия личности, неоднократно описанная в индийской литературе. Для нового среднего класса, наоборот, характерны индивидуализм, личные усилия и личные достижения. В одном из обзоров говорится: «Традиционно большинство индийцев считали себя маленькими звеньями в большой цепи; сейчас получившие западное образование индийцы предпочитают полагать себя самостоятельными личностями»⁶⁹.

Феномен раздвоения личности хорошо описал английский исследователь Ричард Ланной: «Индус может работать в офисе, носить западный деловой костюм, воспринять конкурентный подход в бизнесе и в рабочие часы свободно общаться с представителями различных каст. После работы он возвращается домой, переодевается в традиционную индусскую одежду, поклоняется множеству

⁶⁹ Sunday. 12.04.1997.

богов в храме и приглашает к обеденному столу только представителей своей касты (в нынешних условиях более свободных правил совместной трапезы гость, возможно, будет принадлежать к “своему кругу” или клубу более или менее эксклюзивного характера)»⁷⁰. Клубов становится все больше. Если членами основанных еще при англичанах *джимхана*-клубов закрытого типа состоят преимущественно представители элиты старшего поколения, то новые яхт-клубы, гольф-клубы и другие клубы по интересам предназначены для молодежи, и членство в них определяется не происхождением и статусом, а способностью платить. Возникают и более специализированные клубы. «На деловом горизонте мелькает все больше молодых лиц. Наследники солидных состояний и владельцы крупных фирм в возрасте от 20 до 35 лет создали “Клуб будущих президентов” для содействия лучшему взаимопониманию и повышению качества менеджмента»⁷¹.

Описания феномена раздвоения личности встречаются довольно часто в силу его широкого распространения. «Общество переходного типа имеет свой тип личности, — отмечает А.А. Куценков. — Это личность, которая живет одновременно в разных социокультурных мирах, которая придерживается несовместимых ценностей, которая играет роли противоположного свойства. Будучи уже членом многих групп современного типа (класс, производственный коллектив, профсоюз, политическая партия), она продолжает оставаться в составе традиционных общностей (большая семья, каста, община и т.д.)»⁷². Выработался даже стереотип — молодой человек в джинсах и модной рубашке, но со знаком касты на лбу, — и формула: «Представители нового среднего класса живут между двух миров — современным и традиционным — и не принадлежат полностью ни к одному из них». Явление амбивалентности поведения установлено не с помощью теоретических выкладок социологов, а в ходе эмпирических наблюдений и обследований форм общения и их изменения.

Для традиционного общества с сильными феодальными пережитками характерны личностные и соседские формы общения на

⁷⁰ Lannoy R. The Speaking Tree. A Study of Indian Culture and Society. New York, 1974. С. 88.

⁷¹ The Times of India. 11.05.1997.

⁷² Куценков А.А. Политическая функция индийской касты // Народы Азии и Африки. М., 1974. № 1. С. 23.

основе родовых, семейных, кастовых, племенных и земляческих связей, а также на основе исторически сложившихся связей помещика — заминдара и арендатора, торговца-посредника и ремесленника, а в более широком плане — общение в рамках разделения труда и взаимных услуг в системе *джаджмани*. Такое общение было прерывистым: власть — помещик — сборщик налогов — староста — арендатор и/или крестьянин-земельный собственник — обслуживающие касты. Сходная цепочка выстраивалась в городе, служившем по преимуществу государевым станом или резиденцией наместника центральной власти, а в социальном плане — продолжением деревни. Личность традиционного общества была замкнута в узких рамках деревенской и городской общины, члены которой в качестве средства общения пользовались местным диалектом или говором, который одновременно служил знаком принадлежности к определенному кругу.

Развитие рыночных отношений, неизбежно связанное с ростом географической и социальной мобильности, порождает новые формы общения, преобразуя его из личностного и соседского в «вещное», т.е. в общение в процессе производства и обмена в условиях свободного движения труда и капитала. При внедрении демократических институтов, развитии образования и средств массовой информации общение становится универсальным и непрерывным. Многие ранее существовавшие барьеры в общении рушатся.

Расширяются, если можно так сказать, материальные возможности общения, отдыха и развлечений. В 60-х годах в Новом Дели была по существу одна популярная кофейня, где завсегдатаи обсуждали все — от походов кинозвезд до политики. Сейчас открыты сотни закусочных, чайных, кофеен, а также невиданных ранее пивных баров, просто баров, видеосалонов и дискотек, собирающих по вечерам множество молодых людей. За 1987–1997 гг. число таких заведений возросло вдвое, а число дискотек увеличивается на 30% в год⁷³. Процветают рестораны, предлагающие кухню разных стран и разных регионов Индии по ценам, доступным людям среднего класса. Модными стали пригородные рестораны и мотели. Косвенным, но показательным в этой связи является рост потребления спиртных напитков, ранее осуждавшегося религией и традицией. Потребление алкоголя в Индии растет на 15% в год.

⁷³ The Times of India. 25.05.1997.

«Сейчас совокупные расходы на алкоголь (750 млрд. рупий) вдвое превышают ежегодные плановые ассигнования на развитие»⁷⁴. Отсюда делается вывод: «Появился великий индийский средний класс, готовый утолить великую индийскую жажду»⁷⁵. По оценкам социологов, в целом представители среднего класса могут позволить себе тратить до 10–15% дохода на развлечения и неформальные контакты. Общение в баре и в толкучке дискотек отличается немыслимой ранее свободой, при которой кастовые и общинные ограничения теряют смысл. Это одна сторона картины.

Другая выглядит более сурово. Вертикальная мобильность в рыночной системе сопряжена с социальными издержками, возрастающими в условиях повышенной активности поисковой подсистемы, что, в свою очередь, вызвано потребностями ускоренного развития системы в целом. Несбалансированность элементов и практическая непредсказуемость результатов их взаимодействия создают напряженность в системе. Ее признаки описаны индийскими исследователями, изучающими феномен раздвоения личности у представителей среднего класса. «Дихотомия между тяготением к традиционной культуре и потребностями материального существования в данной социальной структуре и в контексте современного мира ведет к конфликтам в сегодняшней Индии», — пишет доктор Г.Ч. Рой⁷⁶. Конфликты обусловлены тем, что человек, ориентирующийся на достижительное поведение, требующее индивидуальных решений, выбора, поступков, действует в условиях жесткой и непривычной конкуренции. Число выпускников средней школы превышает число мест в университетах и колледжах. К тому же льготные условия приема в школы и университеты, предусмотренные законом для представителей отсталых слоев общества, ведут к увеличению отсева во время выпускных экзаменов. Молодые люди прошли курс средней школы. Они обрели новое качество — более широкий взгляд на мир, ранее ограниченный рамками деревни или провинциального города, чувство причастности к событиям в стране и мире, критическую оценку установок, усвоенных в семье. Не получив ни соответствующего документа, ни достойного занятия, они не могут двигаться дальше и не хотят возвращаться в прежнюю

⁷⁴ The Times of India. 21.04.1997.

⁷⁵ The Indian Express. New Delhi. 10.04.1994.

⁷⁶ Roy G.Ch. Indian Culture. The Tradition of Non-violence and Social Change in India. Delhi, 1976. С. 46.

среду. «Зажиточные крестьяне посылают своих детей в закрытые школы-интернаты, расположенные далеко от родной деревни. Когда дети возвращаются, они не хотят заниматься земледелием, поскольку они больше не отождествляют себя с деревенской жизнью», — говорит фермер с достатком ниже среднего⁷⁷. Эти молодые люди как бы висят на грани сползания к маргинальным слоям с их склонностью к насилию и экстремизму, часто под религиозно-общинными лозунгами.

За полвека независимого существования, пожалуй, быстрее всего развивалась система высшего образования, причем до 70-х годов рост шел скачкообразно. Об этом говорят следующие цифры. В 1947 г. в Индии насчитывалось 20 университетов и 600 колледжей. К началу 90-х годов число университетов выросло до 144, а колледжей — до 7 тыс. В то же время преподавательский корпус в высших учебных заведениях увеличился с 4 до 255 тыс. человек. С 1947 г. за четверть века число студентов выросло в 12 раз — с 256 тыс. до 3 млн.! В дальнейшем рост замедлился: к 1992 г. студентов было 4 млн. человек⁷⁸. Численность этой подвижной и активной части населения стабилизировалась, но все же число лиц, получающих высшее образование, превышает спрос на них в государственном аппарате, промышленности, сфере обслуживания. Борьба за место обостряется растущей безработицей. Хорошая работа, успех еще не означают обладания «неразменным рублем». В стихии рыночных отношений человек часто оказывается в положении велосипедиста, едущего в гору. Чтобы не сойти с дистанции, ему нужно все быстрее крутить педали. Проще говоря, жизнь в среде вертикально мобильных слоев общества порождает чувство неуверенности в будущем, стрессы, депрессию и, как говорят психологи, фрустрацию. Постепенное отмирание таких традиционных институтов, как большая семья, каста и общинная взаимопомощь, создает потребность в каких-то других социальных амортизаторах, и они появляются на привычной почве в виде волны новой религиозности.

«В результате ожесточенной и недобросовестной конкуренции стало модным обращаться к разным нетрадиционным формам утешения и комфорта... Внезапно начали активно обсуждаться ве-

⁷⁷ The Telegraph. 14.05.1997.

⁷⁸ The Hindustan Times. 06.12.1992.

щи, которые бабушки и дедушки воспринимали как данность»⁷⁹. От этого высказывания, очевидно, можно отталкиваться при обсуждении вопроса о новой религиозности, наметить ее контуры и отличия от религиозности «старой». Процессы санскритизации и ашрафизации, несомненно, содействовали возрастанию роли религии в жизни, особенно в ее внешней, ритуальной сфере. Но это возрастание ограничивается привычными традиционными рамками. Происходит лишь внутрисистемная перегруппировка носителей традиции. «Сегодня, — пишет М.Н. Сринивас, — основа индуизма не брахманы. Обязанность поддерживать индуизм взяли на себя доминирующие небрахманские касты... Часть средних классов также стала больше ценить ритуалы одновременно со склонностью к потребительству»⁸⁰. Санскритизированная община расценивает свои воззрения и ритуалы как более «чистую» форму индуизма, как его освобождение от низких черт. Как следствие, происходит постепенная перестройка противопоставления «мы» — «они». «Мы» — это индусы, «они» — люди других общин, в первую очередь мусульманской. Недаром выдвигалось предложение заменить термин «санскритизация» термином «индуизация».

Зеркально этот процесс отражен в ашрафизации. Стремление подражать высшим сопровождается не только копированием внешних признаков *ашрафов*, но и своеобразным «очищением» жизненного уклада от неисламских черт. В результате сливаются два процесса — ашрафизация и исламизация. Исламизация означает «процесс постепенного идеологического доминирования улемов (богословов), становящийся более ярко выраженным вследствие развития средств массовой информации и привилегированного положения улемов как ученой части мусульманской общины и носителей морального авторитета»⁸¹. Как и в индусской общине, ашрафизация вкупе с исламизацией обращается вовне общины по тому же принципу противостояния «мы» — «они». Отличие лишь в том, что ашрафизация началась позже санскритизации и до сих пор не утрачивает значения. Таким образом, санскритизация и ашрафизация «подогревают» религиозные настроения, которые религиозно-

⁷⁹ Sunday. 12.04.1997.

⁸⁰ The Times of India. 12.12.1993.

⁸¹ The Economic and Political Weekly. 28.06.1997.

общинная политика доводит до точки кипения. В индийской публицистике это явление часто называют «волна новой религиозности».

Когда речь идет о новой религиозности, то это явление относится главным образом к той части среднего класса, которой в большей степени присуще раздвоение личности. И новое в том, что религиозные ориентации этой части общества обнаруживаются в сходной с настроениями старшего поколения точке, но на новом витке спирали, где образование, прогресс, рыночные отношения разделяют мирское и сакральное гораздо четче, хотя и не абсолютно. Граница между ними может быть весьма зыбкой, но она существует. Ранее среди индийских социологов, особенно левого толка, бытовало мнение о том, что индустриализация, образование и ликвидация неграмотности приведут к формированию так называемой «индустриальной», или «экономической», личности, гармоничной в том отношении, что она займет последовательно светскую позицию в политике. Если это случилось, то в ограниченных масштабах, и вектор развития пока что не обращен в сторону секуляризации общества.

Большие надежды возлагались на организованный рабочий класс как авангард этого процесса. Но в 80–90-х годах произошла не предвиденная исследователями и политиками перегруппировка сил в профсоюзном движении. В первые десятилетия независимости преобладающие позиции в рабочем движении занимал конгрессистский Индийский национальный конгресс профсоюзов (ИНКП). За ним вплотную шел руководимый коммунистами Всеиндийский конгресс профсоюзов (ВКП). В настоящее время самым крупным по численности и влиянию стал профсоюзный центр Хинд маздур сангх (Союз рабочих Индии) (ХМС), находящийся под контролем индуэской религиозно-общинной организации крайнего толка — Раштрия сваямсевак сангх (Союз служителей нации). ИНКП и ВКП оттеснены на задний план. Лидеры ХМС представляют работодателей как кормильцев рабочих, как попечителей находящихся в их распоряжении производительных сил. Из этой посылки делается вывод о необходимости гармоничных отношений и классового мира, поскольку главная задача и предпринимателей, и рабочих — это укрепление единства индуэского общества, существованию которого якобы угрожает «агрессивность» религиозных меньшинств. Сознание рабочих при этом отравляется религиозно-общинной пропагандой.

Возвращаясь к проблеме новой религиозности, следует подчеркнуть, что ее сфера отделяется от сферы мирской. «Обычно между религией и повседневной жизнью нет прямой связи. Торговец припрятывает товар, беззастенчиво завышает цены и действует на “черном рынке”. Это не связано с его благочестивыми выходами в храмы, мечети и гурдвары... До Второй мировой войны уважалась ученость. Сегодня уважают деньги. Учителя ставят ниже дельца “черного рынка”», — писал обозреватель Р.М. Лала⁸². Экономист Н.Р. Шетх формулирует ту же мысль по-своему: «Индусский ритуализм вряд ли смешивается с индустриальным рационализмом, поскольку предприниматели легко разводят по отдельным отсекам свое социальное поведение дома и в конторе. Отправление традиционных ритуалов дома не воздействует сколько-нибудь существенно на деятельность в офисе или на фабрике... Подобно предпринимателям, рабочие также научились разделять поведение дома и на работе без какого-либо конфликта между двумя типами поведения»⁸³.

Конфликтно, как мы видели, поведение в миру, в условиях существенных перемен в жизни одного-двух поколений. И эта конфликтность нарушает баланс между мирским и сакральным. Последнее в виде традиционных форм религии перестает быть достаточным компенсатором первого. Возникла потребность в более сильных средствах. Уместно снова обратиться к проницательному М.Н. Сринивасу: «При отсутствии достойной упоминания системы социальной защиты и в условиях конкуренции и устремленности к успеху неизбежно появляются люди, обращающиеся к астрологам и «богочеловекам», заменяющим у нас психоаналитиков»⁸⁴.

Астрологи пользуются необычайной популярностью у государственных деятелей и политиков разного ранга — от премьер-министров до членов деревенского панчаята, у представителей разных вер и ориентаций — от новой волны политиков «от сохи» до искушенных деятелей с университетскими дипломами и учеными степенями. К астрологам обращаются по самым разным поводам: выставлять ли свою кандидатуру на выборах и принимать ли предложенный пост; определить благоприятный день и час для принесе-

⁸² The Indian Express. 03.09.1978.

⁸³ The Economic and Political Weekly. 24.11.1979.

⁸⁴ The Times of India. 12.12.1993.

ния присяги и узнать «счастливое» число министров в правительстве, а также дату вынесения на голосование законопроекта или вето; заключать ли соглашение о политическом союзе и с кем или действовать самостоятельно. Один из премьер-министров перед тем, как переселиться в казенную резиденцию, по совету астрологов распорядился перепланировать особняк и перенести дверные проемы так, чтобы они были ориентированы по странам света в точном соответствии с древним «Трактатом по архитектуре» («Вастушастра»). Подсказывают астрологи и важные политические решения.

Действия астрологов описываются в прессе часто в юмористических тонах: «Наша демократия в безопасности до тех пор, пока политическая борьба продолжает зависеть от звезд», — иронизирует автор передовой статьи в «Хиндустан таймс»⁸⁵. Если говорить серьезно, то спрос на астрологов возрастает по мере ужесточения политической борьбы, по мере замены традиционной склонности к компромиссу конфликтным противостоянием, пробой сил, а также по мере усложнения политической жизни и необходимости взвешивания растущего числа противоречивых факторов и просчета множества вариантов. Советы астрологов создают иллюзию облегчения жизни политиков, внушают им уверенность, но вызывают раздражение публики. Тем не менее спрос на предсказателей превратил рынок астрологов в рынок продавца. «Сегодня в условиях неустойчивости положения партий и политиков спрос на астрологов достиг нового пика. Создается впечатление, что рано или поздно политическая жизнь Индии будет определяться не столько избранными народом представителями, сколько звездочетами»⁸⁶. Многим деятелям, обладающим немалой властью и влиянием, приходится терпеливо дожидаться приема у модных астрологов по предварительной записи. Эти популярные звездочеты избегают политической ангажированности, обслуживая политиков разной ориентации. «Астрологи нынче пользуются таким спросом, что они выделяют определенные дни для различных политических партий: понедельник зарезервированы для членов БДП, вторник — для конгрессистов, среды — для деятелей партии Самаджвади (Социалистической) и т. д.»⁸⁷. Как показывает пример пресловутого «богочеловека» (в ин-

⁸⁵ The Hindustan Times. 08.08.1991.

⁸⁶ The Hindustan Times. 02.02.1992.

⁸⁷ The Times of India. 18.05.1997.

дийском обиходе это слово употребляется без кавычек) Чандрасвами или покойного Дхирендры Брахмачари, замыкание на одну партию при смене власти может грозить неприятностями — арестом, судебным преследованием, тюремным сроком. Услуги астрологов дороги и не каждому доступны. Рынок создал возможности и для массового потребителя в виде коммерческих компаний по изготовлению компьютерных гороскопов по принципу моментального фото.

Более убедительным признаком новой религиозности являются множасьиеся культы так называемых неогуру, или «богочеловеков», работающих на массовую аудиторию. Институт гуру (учителей, наставников) сложился в Индии в далекой древности. О них говорится в *упанишадах*, «Законах Ману», трактатах о йоге. В классическом варианте существуют два типа гуру. Во-первых, это семейный наставник, обучающий подростков на стадии *брахмачари* (ученичества). Гуру знакомит подрастающее поколение с основными положениями веры, священными текстами, мифами и преданиями. Он обучает правилам поведения и отношений в семье, а также ритуалам. Должность такого гуру, как правило, наследственная. Между ним и членами обслуживаемых им семей возникают тесные и устойчивые связи. И в зрелые годы бывший ученик (*шишья*) часто обращается к гуру за советом.

Во-вторых, гуру — настоятели *ашрамов* (обителей), расположенных обычно в уединенных горных или лесистых местностях. Такие гуру тщательно подбирают учеников, принимая в *ашрам* далеко не каждого желающего. Ученики такого гуру порывают связи с мирской суетой, принимают новое имя и посвящают все свое время медитации, молитвам и изучению, скорее заучиванию, священных текстов. Из их числа гуру назначает своего преемника. Гуру этих типов почитаются и пользуются уважением как хранители веры и традиций, как моральные авторитеты, как некий идеал благочестивой жизни.

«Богочеловеки» — порождение рыночных отношений. По происхождению это весьма пестрая публика: бывшие клерки, чиновники средней руки, преподаватели, недоучившиеся студенты, полицейские, отставные военные. Часто привлекавший внимание прессы йогическими свершениями Пайлот Баба — бывший военный летчик. Умалчивающий о своем происхождении Балти Баба (в миру Джагдиш Мишра) приобрел известность «чудесами», совер-

шаемыми с помощью кожаного ведра (*балти*), и даже некоторое время занимал пост председателя Продовольственной корпорации Уттар Прадеша, хотя ранее был уволен с государственной службы за растрату казенных денег. Журналисты шутили по этому поводу: теперь населению штата нечего бояться неурожая — Баба накормит всех из своего ведра⁸⁸.

Далеко не все неогуру довольствуются званием «богочеловека». Некоторые провозглашают себя богами. Покойный секс-гуру Раджниш называл себя не иначе, как *Бхагван* (Бог), и требовал, чтобы к нему обращались только так. Некий В.Виджаякумар, родившийся в 1949 г. в небогатой крестьянской семье в Андхре и после окончания колледжа служивший в Государственной компании страхования жизни, в возрасте 48 лет объявил себя десятой *аватарой* (воплощением) Вишну под именем Калки, явившимся, чтобы избавить мир от зла и положить конец эре *калиюги*, т.е. железного века зла и несчастий. Во время одного из явлений перед поклонниками он заявил: «В мире нет ничего и никого больше меня или хотя бы равного мне». Он создал процветающий культ, число последователей которого, как утверждают, превышает 5 млн. человек⁸⁹. Гуджаратская целительница Нирмала Деви приняла имя Матаджи и заявила корреспондентам: «Да. Я богиня. Я могу возвысить любого до такого уровня, что человек может воскреснуть. Я есть воплощение *ади-шакти* (изначальной энергии)». Матаджи утверждает, что ее явление миру предсказал Иоанн Креститель, который называл пропагандируемую ею *сахаджа-йогу* «порывом Святого Духа». Есть, конечно, и более скромные неогуру. Один из них, Свами Садачари, обвиненный в финансовых махинациях, говорил: «Я знаю, что я не бог. Я только его посланец. Я появляюсь там и тогда, где и когда мир переполняется злом и коррупцией»⁹⁰.

«Богочеловеков» объединяет притязание на статус *дживан-мукти*, т.е. личности, достигшей озарения или просветления, вырвавшейся из кармического цикла смертей и рождений — *сансары* — и ставшей обладательницей сверхчеловеческих способностей. Подобные притязания не вызывают ни удивления, ни возражений.

⁸⁸ The Hindustan Times. 27.08.1982.

⁸⁹ The Hindustan Times. 08.06.1997; India Today. 30.06.1997; The Frontline. Chennai (Madras). 25.07.1997.

⁹⁰ См.: The Illustrated Weekly of India. Mumbai (Bombay). 25.03.1979; India Today. 30.09.1984.

Индийцу с детства внушается высочайшее уважение к гуру. Об их высоком статусе говорится в священных книгах. «Гуру — это Брахман; гуру — это Вишну... Во всех трех мирах нет никого, кто был бы выше гуру. Он должен быть окружен почетом, ибо обладает божественной мудростью; он духовный вождь; он высший Бог», — говорится в трактате «Шикхопанишад»⁹¹. Следуя этим установлениям, ученик, обращаясь к учителю, должен называть его «гуру-дев», т.е. «гуру-бог». Принцип почитания гуру отстаивают и современные светочи индуизма. Основатель «Общества божественной жизни» Свами Шивананда (1887–1963) писал: «Гуру есть олицетворенный Бог, призванный направлять усилия ищущего. Божья благодать принимает форму гуру. Видеть гуру — значит лицезреть Бога. Гуру и Бог едины»⁹². Внушаемое с детства почитание гуру легко превращается в поклонение «богочеловекам», особенно у эмоциональных, экзальтированных или переживающих стресс людей. «Богочеловеки» хорошо осознают этот комплекс и сознательно усиливают его для привлечения к своему культу возможно большего числа последователей. Анализируя феномен неогуру, известный психиатр профессор Б.Д. Карвасарский писал в «Литературной газете»: «У тех, кто часто обращается к психотерапевту, возникает психологическая зависимость от него. А у самого психотерапевта появляется соблазн стать для своих подопечных, чьи проблемы он хорошо знает, чем-то вроде пророка. Это опаснейший соблазн власти над человеком. Причем усилий-то никаких не нужно»⁹³. «Богочеловеки» в Индии не просто поддаются соблазну, но и осознают, что определенная часть нового среднего класса ощущает потребность в их услугах. Кроме разрядки в дискотеке или пивном баре эти люди нуждаются в духовном утешении.

Упомянутая потребность доказывается и от противного. Попытки «богочеловеков» публично продемонстрировать свои сверхчеловеческие способности неизменно заканчивались фиаско. Один из таких *дживанмукти* решил показать свою способность ходить по воде аки посуху. В Бомбее был построен специальный бассейн. Собралась многочисленная публика, заплатившая за вход небольшие деньги. После различных ритуальных действий йог сделал

⁹¹ Цит. по: Shouri A. Hinduism. Essence and Consequence. Delhi, 1979. С. 256–257.

⁹² Swami Shivananda. Bliss Divine. Shivanandagar, 1974. С. 202.

⁹³ Литературная газета. М. 21.05.1986.

первый шаг в бассейне и сразу же пошел ко дну. В возникшей суматохе беднягу с трудом откачали — он не умел плавать и сразу захлебнулся. Летом 1979 г. мир был обеспокоен судьбой американской космической станции «Скайлэб», которая потеряла управление и должна была упасть на землю. Некий Рама Кант Мишра объявил, что с помощью своей космической энергии он предотвратит падение станции и поднимет ее на безопасную для Земли орбиту. «Это будет испытание нашей духовной силы, противостоящей материалистической науке», — заявил Мишра. Окруженный распеваящими гимны брахманами, он «концентрировал» свою духовную силу в течение десяти дней. Однако, в соответствии с предсказаниями ученых, обломки «Скайлэба» упали на землю⁹⁴. Известный проповедник практики «трансцендентальной медитации», создатель международной организации ведийской науки, имеющий десятки тысяч последователей, Махариши Махеш Йоги организовал летом 1986 г. на крытом стадионе в Дели платную демонстрацию сеансов левитации — «ведийских полетов свободных от тяготения тел». Обученные «ведийским секретам» йоги должны были пролететь над землей 50 метров, оставаясь в позе лотоса. В присутствии 10 тыс. зрителей при попытке взлететь с поролоновых матрасов йоги либо падали лицом вниз, либо с трудом удерживались на четвереньках. Сеанс вызвал многочисленные язвительные комментарии в прессе⁹⁵. Провал, однако, не повлиял на популярность Махариши Махеш Йоги и других «богочеловеков», культы которых продолжают процветать.

На юге Индии огромной популярностью пользуется Сатья Саи Баба и его *ашрамы*. На своих сеансах, когда поклонники имеют возможность лицезреть своего «богочеловека» (*даршан*), он поражает их воображение, «материализуя» из воздуха наручные часы (для богатой аудитории) или священный пепел сожженного коровьего навоза — *вибхути* — для людей попроще. Знаменитый индийский иллюзионист с мировым именем П.Ч. Соркар под чужим именем посетил сеанс Сатья Саи Баба и повторил его манипуляции, чем вызвал гнев «богочеловека», распорядившегося пинками изгнать иллюзиониста с места действия⁹⁶. Разоблачения П.Ч. Соркара не произвели впечатления на сотни тысяч поклонников Сатья Саи Баба. На людей, тянущихся к «богочеловекам», не влияют ни их об-

⁹⁴ The Hindustan Times. 11.08.1979.

⁹⁵ The Statesman. 19.08.1986; The Patriot. 05.08.1986.

⁹⁶ The Times of India. 03.07.1988.

винения друг друга в мошенничестве ни скандальные разоблачения. Не дает большого эффекта и деятельность Общества рационалистов с центром в Бангалоре (Карнатака) и издаваемая им литература⁹⁷.

Многочисленные опросы поклонников «богочеловеков» свидетельствуют о том, что в их услугах есть психологическая потребность. О причинах этой потребности говорилось выше. Можно привести еще одно типичное высказывание молодой представительницы городского среднего класса: «В сегодняшнем мире царит неуверенность, — говорит она. — Мы, обычные люди, не можем лицезреть бога. Наши религиозные тексты говорят, что путь к богу лежит через гуру. Люди, которых вы называете “богочеловеками”, понимают нас. Эти мудрые люди заполняют вакуум в жизни горожанина, который большую часть своего времени тратит на добычу денег»⁹⁸. «Мудрые люди» осуществляют то, что психологи называют сенсомоторным психосинтезом на основе измененного сознания. Проще говоря, они манипулируют психикой своих поклонников. В церковном обиходе это называется еще проще — утление души страждущего. Красиво выразился по этому поводу поэт Игорь Северянин: «И потрясающих утопий мы ждем, как розовых слов».

От традиционных гуру носители новой религиозности отличаются по ряду признаков. Традиционный гуру занимается со своими учениками индивидуально. Основное для него — постоянный личный контакт. «Богочеловеки», наоборот, стремятся собрать в своем *ашраме* максимальное число последователей, поклонников и клиентов. Личному общению они предпочитают массовую аудиторию, которой легче манипулировать с помощью известных приемов. Сеансы таких неогуру напоминают действия целителей типа Кашпировского. «Богочеловек» появляется перед аудиторией в экзотической одежде и в таинственном антураже — полумрак, густой запах курительных палочек, музыка. Сначала произносится проповедь, «дается установка». Затем выступает несколько человек из присутствующих, которые рассказывают о чудесах, совершенных неогуру, или о том, от каких недугов или дурных привычек он или она были избавлены, какие сложные проблемы были решены вме-

⁹⁷ См., например: Kovoov A. Begone Godmen! Encounters with Spiritual Frauds. Bombay, 1984.

⁹⁸ The Hindustan Times. 03.08.1996.

штательством наставника. С помощью этого приема аудитория настраивается соответствующим образом по принципу контагиозности (заразительности) — настроение уверовавших передается всей аудитории. Завершаются подобные сеансы по-разному. Иногда присутствующие исполняют специально сочиненные гимны (*бхаджаны*) во славу гуру, переложенные на музыку популярных песен из индийских кинофильмов. Другие гуру предпочитают приглашать участников к массовому танцу под учащающийся ритм музыки либо к медитации или телодвижениям, напоминающим аэробику. Устраивается своеобразная «духовная дискотека». Для многих участников такие сеансы действительно служат средством психологической разгрузки, снятия стрессов. У них появляется устойчивое желание повторить приобретенный опыт. Возникает зависимость от наставника. Так создается культ.

Традиционные гуру славятся аскетическим образом жизни, бесребреничеством. Как порождение рыночных отношений, «богочеловеки» устремлены к богатству, стяжательству, показной роскоши. В этом стремлении есть своя логика: если «богочеловек» добивается материального успеха, обеспечивает себе высокий уровень жизни, значит, он может помочь своим последователям достичь их целей. Деятельность «богочеловеков» пронизана коммерцией. Появление перед поклонниками (*даршан*), участие в сеансе, отправление ритуалов, личные встречи — одним словом, все действия обычно платные. Широко практикуется *гуру-дакшина* — добровольные подношения гуру, передача им части или всего достояния семьи. Для состоятельных клиентов строятся современные *ашрамы* с услугами для психологической разгрузки. Покойный неогуру Дхирендра Брахмачари, которого в прессе называли «индийским Распутиным» за использование в своих интересах близости к высшим кругам общества, построил три *ашрама* с роскошно убранными, кондиционированными «кельями» для медитации, бассейнами, саунами, вертолетными площадками. Посещение таких *ашрамов* считается показателем богатства и престижа.

Традиционные гуру передают ученикам принципы конкретного толка или секты индуизма, придерживаясь определенной школы религиозной философии. Взгляды современных «богочеловеков» предельно эклектичны. В проповедях они ссылаются на священное писание различных религий и принимают в число своих последователей любого вне зависимости от его веры. Практически

каждый из них демонстративно подчеркивает свою надконфессиональность, а некоторые утверждают, что являются воплощением всех вер. Например, в рекламной брошюре, изданной исследователями культа Калки, говорится: «Калки — это не новый бог. Он есть Ишвара индусов, Отец небесный для христиан и *ниранкар* (лишенный форм) для всех других религиозных общин»⁹⁹.

Массовость, богатство, роскошь, эклектика, приемы психотерапии для привлечения поклонников и обещания решить их проблемы, дать им утешение — эти общие для «богочеловеков» черты отмечают практически все исследователи их деятельности: ироничный Кхушвант Сингх, добросовестный регистратор Вишал Мангалвади, эмоциональный американец Даглас Бойд, суховатый английский исследователь Питер Брент. Последний посетил десяток *ашрамов* и подробно описал приемы воздействия неогуру и их помощников на поклонников, сравнивая эти приемы с практикой западных психоаналитиков и фиксируя применение в *ашрамах* слабых наркотических средств. О наркотиках в *ашрамах* писал и Сарвапалли Радхакришнан¹⁰⁰. Прожив несколько дней в популярном в Махаращтре *ашраме* Свами Муктананды, Питер Брент пожаловался на лихорадочное состояние. Преданные ученики неогуру говорили ему, что это не болезнь, а *шактипат* — воздействие божественной энергии гуру, с которым автор беседовал несколько раз. С английским юмором автор заканчивает описание своей поездки в *ашрам* следующим образом: «Вернувшись в Бомбей, я обнаружил, что все мои неприятности вызвал не *шактипат*, а гепатит. Моей следующей остановкой оказалась больница»¹⁰¹. Уместно отметить, что после смерти Свами Муктананды основанный им *ашрам* стал ареной скандальных событий и объектом полицейского расследования.

Волна новой религиозности

С точки зрения истории религий иррациональность веры не нуждается в дополнительных доказательствах. Важно уловить степень иррациональности в данном обществе в данный момент. Для

⁹⁹ The Frontline. 25.07.1997.

¹⁰⁰ Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 2. М., 1957. С. 324–325.

¹⁰¹ Brent P. Godmen of India. London, 1972. С. 282.

этого довольно иллюстраций. Осенью 1995 г. в городах Северной Индии, а также в Бомбее и Калькутте произошли события, всколыхнувшие всю страну и индийскую диаспору за рубежом. 21 сентября, рано утром деревянные, мраморные и металлические идолы Ганеши, Шивы и других богов его окружения начали «пить молоко», по традиции подносимое им жрецами. Об этом чуде было сообщено по радио и телевидению, но слухи обгоняли эти сообщения. К храмам двинулись десятки тысяч желающих увидеть чудо. У популярного в столице храма Лакшми Нараяна (в просторечии — храм Бирлы) собралась такая толпа, что полиции пришлось установить заграждения, чтобы предотвратить давку. Ажиотаж достиг апогея, когда жрец храма сообщил, что статуи богов за утро выпили более 100 литров молока. Такая же ситуация сложилась в других храмах и в других городах. Только в Дели в тот день было продано на 35 тыс. литров молока больше, чем обычно. На некоторое время возник острый дефицит этого продукта. Чудо длилось один день, но оно долго и оживленно обсуждалось как новость номер один на первых полосах ведущих газет, по радио и телевидению. Ученые пытались дать рациональное объяснение этому феномену ссылаясь на явление поверхностного напряжения жидкости или молекулярной диффузии. «Рационалисты утверждали, что имел место типичный случай массовой истерии — люди поверили в то, во что они отчаянно хотели верить»¹⁰². Но подобные высказывания были заглушены славословиями верующих. Религиозные авторитеты расценили «чудо Ганеши» как признак «великого возрождения индуизма», как свидетельство, что в следующем веке эта религия будет доминировать во всем мире. Однако через несколько дней о чуде забыли.

Через год после описанных событий житель Бангалора по имени Ашок Кумар сообщил, что глаза и борода портрета Калки (десятой *аватары* Вишну), исполненного в рост человека, источают топленое масло, молоко и мед, и уже набралось 10 кг этих продуктов. Жрецы близлежащего храма Калки объявили, что это чудо есть предзнаменование исполнения предсказания Нострадамуса о том, что вскоре в Южной Индии появится человек — властелин всего мира¹⁰³. Это событие прошло незамеченным: повторение чуда становится обыденностью. Вероятно, сыграло роль и то обстоятельство,

¹⁰² The Hindustan Times. 22.09.1995.

¹⁰³ The Times of India. 26.11.1996.

во, что в Бангалоре самая высокая концентрация ученых в области точных наук и город славится как центр рационализма. Для постоянных посетителей 150 пивных баров Бангалора «чудо Калки» не стало предметом обсуждения. Но в этом городе расположено 500 храмов и других культовых зданий (для сравнения — в Дели таких зданий 4400), где новость о чуде была воспринята с энтузиазмом.

При всей красноречивости приведенных примеров более убедительным признаком волны новой религиозности представляется процесс сакрализации общественной и политической жизни штата Тамилнад. Во второй половине 20-х годов в Мадрасском президентстве набрало силу антибрахманское движение, которое возглавил Рамасвами Наикер (1879–1973), получивший почетный титул Перияр (великий мудрец). Рамасвами Наикер был воинствующим безбожником, иконоборцем, разрушителем идолов. Он любил повторять: «Тот дурак, кто верит в бога». Согласившись с предложением своих последователей установить ему памятник при жизни, он настоял, чтобы на постаменте была выбита надпись «Бога нет». Но ни Перияр, ни его последователи и преемники не ставили перед собой целью насаждение атеизма и искоренение религиозности среди населения. Борьба велась против брахманов, которые представлялись пришельцами с севера, и принесенных ими богов — Кришны, Рамы, Ганеши и других персонажей «большой традиции» индуизма. Брахманы и «их» боги рассматривались как чуждые для южноиндийских дравидов вообще и тамилы в частности. В то же время лидеры антибрахманского движения вполне терпимо относились к местным божествам — Муругану, Пиллеяру, Болану, Канниану, Тании, Сивахаме и другим, хотя брахманы связывали их с «большой традицией». Они считали Муругана младшим сыном Шивы, Пиллеяра или Винаяка — Ганешей, Таннию — Лакшми, Сивахами — Парвати. Богоборчество не касалось и широко распространенного в сельских районах Тамилнада культа богини-матери Амман, который обслуживают жрецы небрахманских каст.

При соратнике, а затем сопернике Перияра К.Н. Аннадураи (1909–1969), который создал партию Дравид муннетра кажагам (Дравидская прогрессивная федерация — ДМК) и с ее помощью добился поста главного министра Тамилнада, антибрахманская, богоборческая деятельность продолжалась. К.Н. Аннадураи был прекрасным оратором, талантливым литератором и сценаристом.

Вокруг него объединились многие представители тамильской творческой интеллигенции, которые в своих литературных произведениях, театральных постановках и кинофильмах отстаивали идеи рационализма, критиковали и высмеивали «северный индуизм». Этот период в жизни Тамилнада получил название «великого светского возрождения тамиллов». Оставаясь преимущественно городским явлением, антибрахманское движение Рамасвами Наикера — К.Н. Аннадураи было популярным и массовым в период активной социализации, т.е. включения в общественные отношения представителей средних небрахманских каст — четтиаров, мудальяров, надаров, веллалов и др. Когда они заняли доминирующее положение в основных сферах жизни штата, положение начало меняться. Перияра продолжают почитать, но не следовать его заветам.

Преемник К.Н. Аннадураи на посту главного министра Тамилнада М.Г. Рамчандран (1917–1987) был истовым почитателем богини Мукамбики и регулярно молился в ее храме. До прихода в политику он был одним из самых популярных героев тамильского кинематографа. В штате существовали многочисленные клубы его фанатов, превратившиеся со временем в политические, преимущественно молодежные, клубы его сторонников, которые поклонялись своему кумиру. Его культ создавался при жизни. После смерти М.Г. Рамчандрана произошло его фактическое обожествление. В его честь выстроен храм, где он — главное божество. Статуи М.Г. Рамчандрана в образе бога установлены также в храмах Мадурай, Салема и других городов штата. На место его кремации стекаются сотни тысяч паломников, воздающих его памяти почести, положенные богу. В районе Мадраса (ныне Ченнаи), населенном преимущественно христианами, были установлены плакаты-стенды, изображающие М.Г. Рамчандрана христианским мессией.

Его преемница Джаялалита, бывшая киноактриса из брахманской семьи, уловила меняющиеся настроения тамильского общества и взяла на себя роль покровительницы религии. Ее политику обозреватели расценили как «брахманизацию тамиллов». По ее распоряжению были выделены значительные средства на обновление и содержание многочисленных индуских храмов. За счет правительства штата была основана школа по обучению индуских жрецов. Тамилнад является единственным штатом Индии, где создана телефонная служба «Голос Шанкары», абоненты которой в любое время суток могут прослушать душеспасительные беседы о различных

аспектах индуизма. Эта служба особенно популярна у домохозяек¹⁰⁴. Джаялалиту называли «идущей по земле богиней» и изображали не только в образах богинь пантеона «большой традиции» индуизма, но и в образе Девы Марии. Индийские публицисты утверждают, что антибрахманизм среди тамилос сошел на нет, а Тамилнад превратился в самый религиозный штат в стране. В политике это выразилось в активизации религиозно-общинных партий и организаций, которые прежде либо вовсе не существовали, либо не играли никакой роли в политической жизни штата. Правительство оппозиционной Джаялалите партии ДМК, считающей себя продолжательницей дела Наикера—Аннадураи, вынуждено считаться с этими обстоятельствами. В частности, оно пошло на объявление нерабочим днем начало фестиваля бога Ганеши.

В Тамилнаде волна новой религиозности начала подниматься в 80-х годах. В других районах Индии это явление возникло раньше. В книге, написанной в конце 70-х годов, известный экономист, член Плановой комиссии В.К.Р.В.Рао писал: «За три десятилетия независимого развития в Индии было построено больше храмов, церквей, мечетей и вихар (буддистских монастырей. — Б. К.), чем за все предшествующие столетия. В современной Индии стало больше людей, преданных религии, чем когда-либо в прошлом»¹⁰⁵. Об очевидном росте религиозных настроений свидетельствует и скачкообразное увеличение числа участников религиозных праздников и паломничеств. Например, как отмечалось выше (см. гл. I), на празднование *кумбха-мела* при слиянии Ганга и Джамны у города Аллахабад (Праяг) собирается более 3 млн. человек. У вишнуитов насчитывается 72 центра паломничества, у шактов или шиваитов — 51 центр. В настоящее время стало модным посещать все эти центры и привозить домой соответствующие сувениры.

Паломничества к святым местам действительно стали модой среди представителей среднего класса. Считается, что посещение святых мест содействует «подзарядке душевного аккумулятора». В горах Кашмира на высоте 3 тыс. метров расположена пещера Амарнатха, знаменитая тем, что в ней находится ледяной *лингам* Шивы. Путь к этой пещере труден. Он проходит по горным тропам.

¹⁰⁴ India Today. 15.08.1991.

¹⁰⁵ Rao V.K.R.V. The Prophets of Vedantic Socialism. Builders of Modern India. Delhi, 1979. С. 248.

Паломникам приходится переправляться через холодные воды горных рек. В 1960–1970-х годах число паломников к пещере Амарнатха не превышало 50–60 тыс. человек. В 1996 г. этот путь проделали 120 тыс. человек. Из-за сложных погодных условий (снегопад, холодные ветры) погибло более 200 богомольцев. Это обстоятельство не охладило пыл благочестивых шиваитов. Правительству штата Джамму и Кашмир пришлось ввести ограничения: посетить пещеру разрешается 75 тыс. паломникам по предварительной записи. Решено также продлить осенние каникулы, чтобы использовать школьные здания для размещения паломников¹⁰⁶.

В этом штате расположен храмовый комплекс Вайшно Деви, также ставший популярным местом паломничества. В 1972 г. его посетили 500 тыс. пилигримов, а в 1997 г. их число возросло до 5 млн. Местные жители жалуются, что это святое место превратилось в туристическую достопримечательность, которую окружили сотни лавок и базаров. Суeta лавочников и туристов разрушает благостную тишину этого центра индуcской духовности¹⁰⁷. Аналогичная картина наблюдается в храмовых комплексах Гурувайюр в Керале, Тирумала-Тирупати в Андхре, Хардвар в Уттар Прадеше, Джаганнатха в Пури (Орисса), а также в других центрах массового паломничества.

В современной Индии паломничества имеют не только религиозный смысл. Они стали доступной многим разновидностью активного отдыха, во время которого в одном месте встречаются люди из разных уголков страны и общаются, не соблюдая кастовых и сектантских ограничений. По мнению некоторых наблюдателей, это содействует процессу национальной интеграции, внедрению чувства общности и принадлежности к большому миру, которым является Индия. С другой стороны, выражаясь фигурально, здесь сближаются дискотека и храм.

В 90-х годах религиозная волна дала новый толчок возрождению давнего обычая. Благочестивые индуcы отправляются в г. Хардвар, где Ганг спускается с гор и где священная вода этой реки считается особенно чистой. Там они наполняют этой водой сосуды (*канвар*) и пешком отправляются домой, чтобы хранить эти сосуды в своем жилище. Этих людей называют *канвари* — «носители сосудов». Проходя пешком сотни километров, они считают, что та-

¹⁰⁶ The Hindustan Times. 29.05.1997; The Telegraph. 30.05.1997.

¹⁰⁷ The Times of India. 09.06.1997.

ким образом благодарят богов за исполнение своих желаний. «Мы довольные всем люди», — объясняют они свои действия всем желающим¹⁰⁸.

Важно отметить, что волна новой религиозности распространяется преимущественно в молодежной среде. Показательны в этом отношении результаты обследования, проведенного в 1998 г. среди индийцев моложе 30 лет. На вопрос «Верите ли вы в Бога?» утвердительно ответили 94% опрошенных. На вопрос «Молитесь ли вы?», «регулярно» — ответили 62%, «время от времени» — 35% опрошенных¹⁰⁹.

Индийские публицисты говорят о том, что волна новой религиозности эффективно подпитывается кинематографом и электронными средствами массовой информации. Действительно, на экраны кинотеатров и телевизоров выпускаются многочисленные фильмы и сериалы на божественные сюжеты и по мотивам таких эпических поэм, как «Рамаяна» и «Махабхарата». На рынок выбрасываются сотни названий аудио- и видеокассет с записями религиозных песнопений и сериалов. Это порождает любопытную коллизию. Чем полнее кинематограф, телевидение и видеотехника удовлетворяют религиозные потребности населения, тем меньше посещаемость локальных, не обладающих общеиндийской популярностью храмов, тем реже обращаются к традиционным священнослужителям для отправления домашних обрядов. Брахманы, жрецы и другие служители культа (*пуджари*, *арчаки*) бьют тревогу и пытаются защитить свои позиции в условиях рынка и технического прогресса. Бомбейские брахманы, не имеющие постоянного места службы, создали профсоюз и организовали своеобразную биржу духовных услуг. Весной 1997 г. служители храмов Северной Индии провели ряд собраний, на которых отметили факт резкого снижения их доходов из-за засилья «электронной религиозности» и потребовали, чтобы власти защитили их интересы, в частности, увеличили зарплату служителям храмов, а также вывели из-под действия аграрных реформ храмовые земли. Власти обещали помочь, но со своей стороны потребовали, чтобы «посредники между богами и людьми честно платили подоходный налог»¹¹⁰.

¹⁰⁸ The Times of India. 31.07.1997.

¹⁰⁹ India Today. 05.10.1998.

¹¹⁰ The Times of India. 20.04.1997; 29.05.1997.

Феномен новой религиозности еще мало изучен, хотя это понятие широко употребляется индийскими социологами и публицистами. Прежде всего трудно разделить «новую» и «старую» религиозность, поскольку между ними нет четкой границы. Количественная характеристика — строительство новых культовых зданий и рост массовости религиозных действий — показатель необходимый, но недостаточный. Его допустимо рассматривать и как естественное развитие традиции, а не качественное изменение. Однако нужно учитывать перемены в социально-психологических настроениях, а также в мотивациях поведения нового среднего класса. Речь идет о движении к достижительному поведению и индивидуализму в условиях быстрого развития рыночных отношений, что вызывает раздвоение личности и ставит эту личность, условно говоря, между дискотеккой и храмом. В обстановке растущей конкуренции и неуверенности в будущем социализация ранее пассивных слоев общества взаимодействует с религией, которая становится одним из важных социально-психологических амортизаторов. Появление множества культов неогуру, часто называемых «поп-религией», свидетельствует о том, что традиционные религиозные институты оказываются сплошь и рядом недостаточными для обеспечения психологического комфорта и новых потребностей «экономической личности», создаваемой рынком. Таким образом, наблюдаемая в современном индийском обществе волна новой религиозности может быть определена как «рыночная религия», т.е. как функция рыночных отношений в индийском обществе. Она связана с традицией в том смысле, что служит защитой от наступления западной культуры и западных ценностей, обусловленного процессом глобализации не только экономики, но и общественной жизни. А как функция рынка она становится все более коммерческой и опирается на солидную материальную базу. Мирское (в том числе политика) и сакральное объединяются на новой основе.

Сакральная экономика

В подборке афоризмов о религии, составленной неким Бикрамом Ворой и опубликованной делийской газетой «Индиан экс-

пресс»¹¹¹, есть и такой: «Религия не что иное, как большой бизнес». Это организованная индустрия накопления денег, предприятие, действующее по принципу «оплати свой путь в рай». Возмущенной реакции этот афоризм не вызвал, поскольку в более мягких выражениях в индийской литературе и публицистике об этом говорится часто. Столь же часто публикуются данные об огромных доходах неогуру и «богочеловеков», выставляющих напоказ свое богатство — роскошные *аиравы*, собственные самолеты, драгоценности. Покойный Бхагван Раджниш любил демонстрировать поклонникам свой автомобильный парк, состоявший из 92 автомашин марки «Роллс-ройс». Однако наиболее впечатляющими представляются данные о доходах и богатстве популярных храмов.

Самым богатым в Индии считается храм Венкатешвара (Вишну) в Тирумала-Тирупати (Андхра Прадеш), который по размерам богатства часто сравнивают с Ватиканом. Как отражение волны новой религиозности приводятся данные о росте его богатств. В 1960 г. его доход оценивался в 91,8 млн. рупий. К 1990 г. он возрос до 1,1 млрд., а в 1997 г. превысил 2 млрд. рупий. Подсчитано, что каждая минута функционирования храма приносит ему тысячу рупий дохода¹¹². О размерах богатства, накопленного этим храмом, можно судить по такому примеру. В 1994 г. по заказу его администрации была изготовлена колесница для главного божества. На нее было израсходовано 28 кг золота и 780 кг серебра общей стоимостью в 25 млн. рупий¹¹³. Доход второго по богатству храма, Вайшно Деви в Кашмире, вырос за период с 1985 по 1991 г. с 5,1 млн. до 94,5 млн. рупий. За тот же период доход храмового комплекса Гурувайюр в Керале увеличился с 40 до 50 млн. рупий, хотя в 1962 г. он составлял менее 0,9 млн. рупий. Собственность храма, включая 42 слона, застрахована на сумму в 125,2 млн. рупий¹¹⁴. Подобных примеров можно привести много, поскольку в Индии храмов десятки, если не сотни тысяч. В Тамилнаде 52 тыс. храмов, в Андхра Прадеше — 32 тыс., в Мадхья Прадеше — 12 тыс. Но не все храмы являются столь доходными, как упомянутые выше. Из 32 тыс. храмов Андхры только 582 имеют годовой доход, превы-

¹¹¹ The Indian Express. 25.05.1980.

¹¹² Sunday. 20.04.1991; The Frontline. 18.04.1997.

¹¹³ The Hindustan Times. 16.11.1994.

¹¹⁴ The Hindustan Times. 26.04.1991; The Times of India. 01.03.1992; *Krishna V.K.R. The Lord of Guruvayur. Bombay, 1977. С. 4.*

шающий 200 тыс. рупий¹¹⁵. Многие храмы существуют за счет государственных дотаций. Дотации выплачиваются не только бедным храмам. Знаменитый храм Джаганнатха в г. Пури (Орисса) зарабатывает более 12 млн. рупий в год и получает дотацию от правительства штата в размере 4 млн. рупий.

Доходы культовых зданий складываются из разных источников. Главный из них — подношения верующих. Для этой цели у входа в храм помещается специальная емкость *хунди*, в которую и складываются эти подношения. Жрецы находят в *хунди* золотые монеты, украшения и драгоценности. За 1986 г. из *хунди* храма Вайшно Деви было извлечено 15,5 рупий наличными деньгами, 5,45 кг золота и 260 кг серебра¹¹⁶. Иногда вклады могут быть очень весомыми: пожелавший остаться неизвестным поклонник Венкатешвара положил в *хунди* храма бриллиантовое ожерелье, оцененное в 87 тыс. рупий¹¹⁷. Обнаруживаются и более оригинальные «взносы» — пистолеты, ножи, пачки обесцененных банкнот.

Подношения храмам добровольны. Вход в культовые здания традиционно бесплатный. Когда жрецы храма Джаганнатха в Пури установили плату за вход в размере 5 рупий, это вызвало бурю протестов и было расценено как нарушение традиции и коммерциализация веры. В то же время за услуги жрецов клиенты должны платить в соответствии с установленными расценками. Лицеизрение божества (*даршан*) стоит 3–5 рупий, присутствие при ритуале его «пробуждения», «кормления» и одевания обходится в 25 рупий. Участие в специальном ритуале может стоить до 5 тыс. рупий. Особенно дорого стоит ритуал взвешивания. Участник садится в чашу больших весов, и его уравнивают не с помощью гирь, а фруктами, сахаром, топленным маслом и другими продуктами, которые потом жертвуются божеству, т.е. жрецам. Это стоит 17 тыс. рупий. По особым случаям авторитетных жрецов также взвешивают, но противовесом служат монеты и банкноты. Собранные таким образом немалые средства жертвуются жрецу на богоугодные нужды. Рынок все более успешно вторгается в деятельность религиозных институтов. Коммерческие банки принимают вклады на счета храмов в качестве предварительной оплаты за участие в различных ритуалах. Введена практика оплаты молитвенных ритуалов (*пуджа*),

¹¹⁵ The Frontline. 21.03.1997.

¹¹⁶ The Patriot. 20.04.1987.

¹¹⁷ The Patriot. 21.05.1988.

отправляемых в течение обусловленного времени в отсутствие заказчика. Администрация храма Тирумала-Тирупати нашла оригинальный источник дохода. По традиции все паломники — мужчины и женщины — перед посещением храма должны пройти обряд бритья головы. Теперь эти волосы стали продавать частным фирмам, изготавливающим парики, что приносит храму ежегодно до 18 млн. рупий¹¹⁸.

Еще одним источником дохода являются принадлежащие храмам земли, не попавшие под действие аграрных реформ в силу традиции, ибо в древнем трактате «Артхашастра» сказано, что правитель «должен дать жрецам, наставникам, домашним жрецам и ученым брахманам положенные брахманству земли, свободные от взысканий и налогов и приносящие соответствующий доход»¹¹⁹. В настоящее время храмовые земли занимают значительные площади: храм Джаганнатха в Пури имеет 25 тыс. гектаров, храмы Тамилнада владеют 610 тыс. гектаров сельскохозяйственных земель, а храмы Андхры — 130 тыс. гектаров. Земли сдаются в аренду и во многих случаях освобождаются от уплаты поземельного налога¹²⁰.

Внушительными материальными средствами распоряжаются не только религиозные институты индуизма, но и других верований. Джайнские храмы богаче индуистских. О финансовых возможностях сикхских гурдвар и Комитета по управлению гурдварами сказано в разделе «Пять “К” (сикхизм)» 1-й главы. Популярные культовые комплексы мусульманской общины — мечети, имамбары, дарги (гробницы знаменитых святых-*пиров* и суфиев) также привлекают множество богомольцев, приносящих этим учреждениям солидные доходы. Так, построенная в XII в. в Аджджере (Раджастан) Дарга-е-шариф — гробница суфийского святого Моинуддина Чишти, известного во всем мусульманском мире, привлекает до миллиона паломников в год, в том числе из мусульманских стран. Они приносят служителям дарги свыше 100 млн. рупий дохода¹²¹. У различных групп индийских мусульман движимой и недвижимой собственностью религиозных институтов управляют традиционные *вакфы* (попечительские организации), объединяемые

¹¹⁸ The Hindustan Times. 26.03.1994.

¹¹⁹ Артхашастра[,] или Наука политики. («Литературные памятники»). М., 1993. С. 53.

¹²⁰ The Hindu. 21.04.1987; The Hindustan Times. 18.05.1989.

¹²¹ Sunday. 25.09.1993.

в советы по территориальному признаку. В 1996 г. Совет *вакфов* только одного штата — Уттар Прадеша — получил от контролируемой им собственности доход в 4650 тыс. рупий¹²². В эту сумму не входят доходы мечетей и имамбар, ведущих самостоятельное хозяйство.

Украшения, драгоценные металлы и камни обычно хранятся в культовых зданиях, а наличные деньги помещаются на счета в коммерческих банках. Проценты с них идут в кассу храмов. Приведенные данные о доходах храмов не являются их чистой прибылью. Значительные средства тратятся на оплату труда жрецов и других служителей (в храме Венкатешвара их до 10 тыс.), а также на содержание и ремонт зданий, приобретение культовых предметов, издательскую деятельность. Богатые храмы славятся благотворительностью. На свои средства они строят школы, больницы, детские приюты, дома для престарелых. Вокруг культовых комплексов и по дорогам к ним за счет богомольцев кормится множество лавочников, разносчиков, содержателей постоянных дворов и других работников сферы обслуживания.

«Богочеловеки» и традиционные священнослужители играют важную роль в жизни современного индийского общества. Они удовлетворяют растущий спрос на утешение в вере или, говоря языком православной церкви, занимаются духовным окормлением страждущих. Их доходы — это показатель одновременно и силы религиозных настроений общества, и материальных возможностей общества питать эти настроения.

Религиозные потребности общества дают средства к существованию большой армии служителей культа, сравнимой по численности с рабочим классом в организованной промышленности. К ним следует добавить несколько миллионов ремесленников, обслуживающих храмовые комплексы и религиозные праздники. Они изготавливают изображения богов, предметы культа, благовония. Иногда это традиционные ремесла, передающиеся из поколения в поколение. Население деревни Молела близ Удайпура (Раджастхан) с незапамятных времен производит терракотовые статуэтки богов и барельефы на мифологические темы. Оформление заказа и передача готовых изделий заказчикам сопровождаются старинными ритуалами, причем заказчики прибывают в Молелу даже из соседних

¹²² The Economic and Political Weekly. 21.06.1997.

штатов — Гуджарата и Мадхья Прадеша. Этим производством занимаются представители средней по статусу касты *кумхаров* (гончаров). В том же штате в деревнях Доли и Кишори технику ваения мраморных изображений богов освоили брахманские семьи. Молодежь из этих семей обучается у профессиональных скульпторов. Посредники развозят скульптуры по всей стране и снабжают изготовителей мрамором нужных сортов и цветов¹²³. Это ремесло стало солидным предпринимательством. Изготовление изображений индусских богов становится статьей экспорта и источником валютных поступлений. Государственная Корпорация по развитию ремесленного производства Тамилнада, например, заключила контракт на поставку за границу нескольких сотен статуй бога Шивы общей стоимостью в 600 тыс. рупий.

Ремесленники, живущие в окрестностях больших городов, заняты обслуживанием ежегодных праздников типа фестиваля Ганеши, Дурга-пуджи, досехры (душеры). Для этих праздников из папье-маше, бамбука, глины и тканей изготавливаются изображения богов, богинь и богато украшенные паланкины, в которых они проносятся по улицам, а затем погружаются в воды ближайшей реки или моря. Во время досехры изображения Раваны и его братьев сжигаются. Праздники обеспечивают постоянную занятость этой группе ремесленников. Об объеме такого производства можно судить по следующему примеру. Только в Калькутте во время празднования Дурга-пуджи в воды Хугли погружается более 3 тыс. статуй этой богини и ее свиты. Их создают более 10 тыс. ремесленников в пригороде Калькутты Кумартули. Ежегодный оборот этого бизнеса оценивается в 100 млн. рупий¹²⁴.

Союз религии и бизнеса особенно заметен во время осенних религиозных праздников. Многочисленные торговые и промышленные фирмы соперничают как спонсоры праздничных мероприятий, активно используя их для рекламы своих товаров и услуг. Благочестивые верующие, особенно представители старшего поколения, возмущаются по поводу того, что религиозные праздники все больше служат не богам, а мамоне, все больше проникаются духом торгашества. Но устроители праздников и их спонсоры не имеют поводов для недовольства. Как показало одно из обследований,

¹²³ The Times of India. 09.02.1982.

¹²⁴ The Economic Times. 31.10.1995.

«около 60% потребительских товаров продается в период с сентября по декабрь, т.е. во время наиболее массовых религиозных праздников — фестиваля Ганеши, навратри (ночи Шивы), Дурга-пуджи, досехры, дивали и рождества»¹²⁵. В 1997 г., во время фестиваля Ганеши в Мумбаи торговые и промышленные компании потратили 1250 млн. рупий на рекламу и заработали 3 млрд. рупий на продаже своих товаров¹²⁶. Религия в Индии становится двигателем торговли.

Учитывая этот факт, торгово-промышленные корпорации выделяют большие средства на строительство культовых зданий. На деньги крупнейшего концерна Бирлы возведены храмовые комплексы — Лакшми Нараяна (Дели), Гиты (Мумбаи и Матхура), Витхобы (Мумбаи), Шивы (Варанаси), Сарасвати (Пилани, штат Раджастхан, откуда Бирлы родом), Венкатешвара (Хайдарабад). При этих комплексах созданы филантропические фонды. Группа Сингхании построила десять храмов в ряде городов Индии, где расположены ее предприятия. На деньги концерна сооружены христианские церкви, сикхские гурдвары и мусульманские мечети. Это позволяет писать в рекламных проспектах, что его руководителей отличает не только благочестие, но и широкий подход к вопросам веры.

Социальные сдвиги в индийском обществе за полвека независимости, в частности формирование нового среднего класса и фермерской верхушки, обеспечивающих переход от базара к фондовой бирже и живущих между дискотекой и храмом, обусловили возникновение волны новой религиозности, в которой становится все более заметной смычка веры и бизнеса. Религиозные деятели и институты выступают не только хранителями традиций. В условиях современной Индии они заполняют пространство между охранительной и поисковой подсистемами, оказывая растущее воздействие на политическую жизнь страны.

¹²⁵ Sunday. 12.11.1994.

¹²⁶ The Economic Times. 06.09.1997.

Глава III

РЕЛИГИЯ И ПОЛИТИКА (отношения)

*«У нас достаточно религии, чтобы
ненавидеть, но так мало, чтобы любить!»
Джонатан Свифт*

Победа или поражение?

На последней странице автобиографической книги, изданной в середине 1920-х годов, Махатма Ганди писал: «...без малейшего колебания и вместе с тем со всей смиренностью я могу сказать, что тот, кто утверждает, что религия не имеет ничего общего с политикой, не знает, что такое религия»¹. В более раннем выступлении (1916 г.) он подчеркивал: «Не думаю, что религия не имеет отношения к политике. Политика, отделенная от религии, подобна труп, который только и можно что похоронить»². Мысль о неразрывной связи религии и политики Махатма повторял неоднократно. Для него эта мысль была самоочевидной, а сама связь — необходимой и благотворной.

Примерно через 70 лет в независимой Индии многие политики, социологи, журналисты и так называемые простые индийцы все чаще говорят о том, что связь между религией и политикой — это одна из основных бед, подрывающих устои индийской демократии. Более того, эта связь считается главной угрозой государственности и территориальной целостности страны. Об этом свидетельствуют результаты опросов общественного мнения, приведенные в

¹ Ганди М.К. Моя жизнь. М., 1969. С. 431.

² Там же. С. 467.

предыдущей главе. Бывший министр в нескольких кабинетах Дж. Неру и Индиры Ганди, влиятельный лидер Индийского национального конгресса (ИНК) Ч. Субраманьям, будучи в отставке и не у дел, заметил на одном из семинаров: «Когда религия привносится в политику, это оскверняет как религию, так и политику»³. Любопытно, что в этом высказывании, по смыслу противоположному мнению М.К. Ганди, бывший министр употребил слово «осквернять», присущее индусскому религиозному обиходу.

В ходе подготовки к парламентским выборам 1989 г., когда стало ясно, что религиозно-общинные партии создают серьезную угрозу позициям ИНК, тогдашний премьер-министр Раджив Ганди в жестких выражениях призвал «развести» религию и политику. По его словам, такой «развод» насущно необходим для нормального функционирования индийской демократической системы. Парадоксально, но это выступление премьера транслировалось по государственному телевидению из *храма* Гурувайюру — самого почитаемого и богатого в штате Керала, где Раджив Ганди в одежде благочестивого богомольца, т.е. в одном *дохоти* (набедренной повязке), в окружении жрецов *молился* перед изображением бога Кришны и пожертвовал на нужды храма 5 тыс. рупий⁴. Трудно представить более тесную связь религии и политики, критикуемой на словах.

Парадокс превратился в трагедию, когда в 1991 г. Раджив Ганди был убит женщиной-камикадзе из числа боевиков Тигров освобождения Тамил Илама — тамилы по этнической принадлежности и индусы по религии, ведущих борьбу против сингалов-буддистов за создание на Шри Ланке независимого тамильского государства. И это была не первая трагедия такого рода. Сцепление религии и политики погубило Махатму Ганди: он был убит индускими фанатиками во время *религиозной* церемонии, и последними его словами были «О, Рама!». Свой жизненный путь Махатма закончил с мыслью об индуском боге. Через 40 лет Рама был превращен в символ агрессивного религиозного фанатизма.

Убийство Махатмы Ганди вызвало катарсис в индийском обществе и привело на время к спаду межобщинной розни. В 1984 г. Индиру Ганди убили столь же фанатичные сикхи. Это была месть за операцию «Голубая звезда», в ходе которой из танковых орудий была обстреляна, а затем взята штурмом главная святыня

³ Sunday. Delhi. 16.09.1988.

⁴ The Indian Express. New Delhi. 25.12.1987.

сикхов — Золотой храм в г. Амритсаре. Операция завершилась расправой с главарями сикхских сепаратистов и террористов, засевших в храме. В отличие от прежних времен, гибель Индиры Ганди привела не к духовному очищению общества от скверны религиозной розни, а к сикхским погромам в Дели и соседних городах, в ходе которых были убиты тысячи сикхов, в том числе женщины и дети. В организации погромов обвиняются некоторые деятели ИНК. Что же касается убийства Раджива Ганди, то его смерть привела к созданию комиссии по расследованию обстоятельств злодеяния, появлению объемистого (17 томов!) предварительного доклада и недостойным политическим играм вокруг этого доклада. Трагедии, порождаемые связью религии и политики, видимо, становятся обыденностью. Нерешительные попытки разорвать эту связь не дают результатов.

После убийства Махатмы Ганди правительство Дж. Неру запретило индусские религиозные организации, члены которых обвинялись в совершении этого злодеяния. Лидеры этих организаций были заключены в тюрьму. Через два месяца, Запреля 1948 г. Учредительное собрание приняло резолюцию. В ней подчеркивалась насущная необходимость «устранения религиозно-общинной розни из жизни Индии ради надлежащего функционирования демократии, а также укрепления национального единства и сплоченности». В резолюции предлагалось принять все необходимые законодательные и административные меры, чтобы предотвратить использование религии в целях, выходящих за рамки культурных и духовных потребностей религиозных общин⁵. Законодатели поставили четко сформулированную задачу, но через полтора года запрет с религиозно-общинных организаций был снят, их лидеры освобождены из тюрем, а каких-либо законодательных или административных мер по ограничению использования религии в политике не последовало. Дело ограничилось призывами к гармоничным отношениям между религиозными общинами в Совете национальной интеграции и на других форумах.

После гибели Индиры Ганди жена и отец одного из убийц, казненного по приговору суда, были избраны в Законодательное собрание штата Панджаб по спискам сикхской партии Акали дал. За четыре десятилетия, прошедшие между двумя убийствами, соци-

⁵ The Hindu. Chennai (Madras). 24.03.1987.

альная атмосфера в стране существенно изменилась, и эти изменения заслуживают пристального внимания, особенно в связи с разговорами о религии как источнике духовности.

В 1951 г., накануне первых парламентских выборов был принят Закон о представительстве народа, определяющий порядок проведения выборов. В Законе содержится положение о дисквалификации на 6 лет кандидатов, которые в своих предвыборных выступлениях возбуждают неприязнь, вражду или ненависть по отношению к представителям другой религии или общины. Уголовный кодекс Индии (статьи 153 А и 295 А) предусматривают наказание за подобные действия в виде тюремного заключения сроком до трех лет. Эти положения, во-первых, относятся не к партиям и организациям, а к отдельным лицам, т.е. они не отделяют от религии **политические структуры**. Во-вторых, до выборов 1996 г. они практически не применялись.

В декабре 1976 г. в условиях чрезвычайного положения правительство Индиры Ганди провело через парламент 42-ю поправку к Конституции. В соответствии с этой поправкой в Преамбулу основного закона к определению Индии как «суверенной демократической республики» были добавлены слова «светская» и «социалистическая», однако толкований этих терминов поправка не содержала.

В Конституцию была внесена также новая часть под названием «Основные обязанности граждан». Уместно упомянуть следующие из них. «2. Дорожить благородными идеалами, вдохновленными нашей национально-освободительной борьбой, и следовать этим идеалам». Эта статья требует хотя бы краткого рассмотрения роли религиозного фактора в освободительной борьбе и взглядов Махатмы Ганди на религию и политику, о чем будет говориться ниже. «5. Содействовать гармонии и духу общего братства среди всех индийцев независимо от религиозных, языковых, региональных и местных различий, отвергать практику, унижающую достоинство женщин». «6. Ценить и сохранять богатое наследие нашей сложной культуры». И наконец, «8. Развивать научный подход, проявлять гуманизм, дух исканий и реформ». Некоторые специалисты по конституционному праву полагают, что данные статьи содержат характеристику светского характера индийского государ-

ства⁶. Но как показало развитие событий, они, не будучи законами прямого действия, не дают государству рычагов для отделения религии от политики, оставаясь лишь благими пожеланиями.

Положения статьи 8 о «развитии научного подхода и проявлении духа исканий и реформ» созвучны существующему до настоящего времени мнению о том, что религия есть пережиточная форма общественного сознания. В переводе на обычный язык религия представляется следствием безотчетного страха человека перед силами природы, следствием невежества, темноты, безграмотности, заботности. Ожидалось, что развитие просвещения, науки, техники, прогресс человечества в целом приведут если не к исчезновению религии, то по крайней мере к вытеснению ее из общественной и политической жизни. Этого не случилось практически нигде, в том числе и в Индии. За годы независимости страна добилась заметных успехов в области социально-экономического развития. Расширилась система образования. Средства массовой информации стали доступны практически каждому индийцу. Тем не менее религия продолжает оставаться преобладающей формой общественного сознания. Такое сознание подпитывается настроениями низших, но вертикально мобильных слоев общества, вовлеченных в процессы санскритизации и ашрафизации. К традиционным формам религиозного сознания добавилась волна новой религиозности, носителями которой являются городские средние слои и фермерская верхушка, порожденные развитием рыночных отношений. Показательно, что в штате Керала, где к середине 90-х годов была достигнута стопроцентная грамотность, роль религии в политике заметно повысилась, а межобщинная конфронтация заметно обострилась. Разрушение индускими фанатиками мечети Бабура в г. Айодхье в декабре 1992 г. и последовавшая за этой акцией волна индуско-мусульманской резни, в которой погибло несколько тысяч человек (для восстановления порядка властям пришлось призвать армейские части; в 18 городах был введен комендантский час), снова поставили на повестку дня вопрос о необходимости разделения религии и политики. К этому подталкивали и успехи на выборах религиозно-националистической партии Бхаратия джаната (БДП).

Учитывая политическую конъюнктуру, а также необходимость восстановления изрядно поблекшего образа ИНК как свет-

⁶ Басу Д.Д. Основы конституционного права Индии. М., 1986. С. 620.

ской партии, правительство Нарасимха Рао разработало и в августе 1993 г. внесло на рассмотрение парламента законопроекты о 80-й поправке к Конституции и об изменениях в Законе о представительстве народа. Эти законопроекты представлялись как решительная мера по «разведению» религии и политики. Предусматривалось внесение в Раздел III Конституции следующих положений. Во-первых, «24А. Государство будет (а) с равным уважением относиться ко всем религиям, и (б) не будет исповедовать, практиковать и пропагандировать какую-либо религию». Эти положения не вызвали возражений и критики. Они воспринимались как толкование понятия «светское государство». Во-вторых, предлагалось принятие законов, позволяющих запретить любую *партию* или *организацию*, а также дисквалифицировать любого депутата законодательных органов в случае, если они (партии и депутаты) будут призывать избирателей голосовать за них по религиозным соображениям либо своими словами или действиями возбуждать неприязнь, вражду и ненависть к другим религиям и общинам⁷.

Второй комплекс предложений вызвал отрицательную реакцию не только религиозных партий, но и лидеров партий, называющих себя светскими. Использование религиозных призывов, символов (лотос, трезубец Шивы, свастика, корова и т.п.), демонстративное посещение министрами и политиками храмов и святых людей — все это стало привычным и повсеместным. «Каждый политик любой партии посещает гуру, мистика или главу религиозного института если не ради получения благословения, то обязательно для демонстрации своего благочестия перед имеющими первостепенное значение банками голосов», — писал корреспондент еженедельника «Санди»⁸ в статье по итогам обсуждения указанных законопроектов. Одновременно в индийской прессе появились красноречивые фотографии премьер-министра, распростертого ниц перед индускими жрецами, министров и политиков, получающих благословение от гуру и святых. Особенно язвительные комментарии вызвали фотографии, где фигурирует популярный святой Деораха Баба. Он привлекает поклонников суровым аскетизмом и житием на высокой деревянной платформе (в старой России похожих на него подвижников называли столпниками). Деораха Баба благословлял почитателей прикосновением своей пятки к их макушкам.

⁷ The Hindustan Times. Delhi. 21.08.1993.

⁸ Sunday. 04.09.1993.

Внесение законопроектов было, вероятно, символической акцией ИНК и правительства Нарасимха Рао, поскольку время для нее было упущено. Во времена Раджива Ганди (1984–1989) ИНК располагал в парламенте тремя четвертями голосов и мог при желании провести любой законопроект. Правительство Нарасимха Рао было в меньшинстве, а для принятия поправки к Конституции необходимо квалифицированное большинство в две трети голосов. Это правительство изначально не могло надеяться на мобилизацию нужной поддержки в парламенте. Законопроекты были переданы в согласительные комиссии и, как водится, преданы забвению.

Во время предвыборной кампании 1996 г. твердая позиция председателя Центральной избирательной комиссии (ЦИК) Т.Н. Сешана и тщательно подобранных им комиссаров позволила пресекать попытки некоторых кандидатов использовать религиозные призывы и символы. Было дисквалифицировано несколько кандидатов. После выборов по представлению ЦИК в судебном порядке 6 депутатов лишились мандатов. Но на выборах 1998 г. религиозный фактор снова широко использовался кандидатами различных партий.

Нерешительность доминирующего социального класса Индии в вопросе о «разводе» религии и политики вполне объяснима. Во время одного из обследований общественных настроений был задан вопрос «Поддерживаете ли вы закон о лишении признания политических партий за использование религии?». Утвердительно ответили 52% опрошенных, отрицательно — 39%. Воздержались от ответа 9% опрошенных⁹. Как видим, в современном индийском обществе сторонники «развода» религии и политики не имеют решительного перевеса. Это обстоятельство необходимо учитывать при рассмотрении данного комплекса проблем.

Приведенные факты позволяют говорить о том, что формула Махатмы Ганди о связи религии и политики победила. Но в условиях независимой Индии — это победа формулы поражения. Конечно, такое утверждение нуждается в аргументации.

⁹ India Today. New Delhi. 15.07.1994.

Формирование общинного сознания

Высказывания Махатмы Ганди о необходимости сочетания религии и политики относятся к первым десятилетиям XX в. Это был период поиска путей мобилизации массовой поддержки идей освобождения от колониальной зависимости. В то же время в этот период начало формироваться то, что можно называть политикой в современном значении этого слова. Прежде были завоевания, междоусобицы, войны, основание династий, дворцовые интриги и перевороты. Англичанам удалось силой установить власть над субконтинентом, ввести на непосредственно управляемой ими территории (т.е. за исключением княжеств) единую систему администрации и судопроизводства, реформировать в своих целях систему образования, содействовать постепенному формированию зачатков среднего класса в виде предпринимательской и торговой прослойки, низших категорий служащих, лиц свободных профессий, в основном юристов, деятелей образования, журналистов. Эта прослойка была невелика. К 1921 г. ее численность оценивалась в 2,4 млн. человек из 305,7 млн. населения Индии¹⁰. Ее удельный вес составлял 0,8%, но это была наиболее активная часть населения, сконцентрированная в крупных городах, географически мобильная, связанная службой, деловыми отношениями, доступом к средствам массовой информации, современному образованию и медицине. Это была формирующаяся элита или социально доминирующий класс индийского общества. В этот класс входили люди с разными, подчас противоречивыми настроениями, интересами и оценками. Но их объединяло стремление к расширению своих прав и возможностей, в конечном счете — к освобождению от колониальной зависимости.

Для укрепления связей колониальной администрации с лояльными ей слоями индийского общества был создан институт законодательных (на деле консультативных) советов при вице-короле и губернаторах провинций, часть членов которых избиралась, пусть весьма ограниченным контингентом избирателей. Затем была создана система избираемых правительств в провинциях Британской Индии. Все это и вызвало к жизни политику, которая предполагала обращение к избирателям, мобилизацию их поддержки с помощью

¹⁰ Smith B.L. (Ed.). *Religion and the Legitimation of Power in South Asia*. Leiden, 1978. С. 30.

лозунгов и программ. Здесь возникали и возможность, и потребность связи политики с религией.

Что касается последней, то осознание ее социальной роли, ее культурной и духовной ценности обнаружилось раньше появления политических институтов. Здесь требуется уточнение. Часто говорят, что религия играла и играет важную роль в жизни индийского общества, что она остается доминирующей формой общественного сознания. Это утверждение справедливо, поскольку оно подтверждается необходимыми и достаточными фактами. Для целей данной работы важно отличать религиозность от **общинного сознания**. Под религиозностью понимается вера в бога (богов), молитвы, отправление обрядов, посещение культовых зданий, участие в праздниках. Все это есть важная часть жизни отдельно взятого индивидуума. Социально значимые связи возникают в том случае, когда вера, как доминирующая составная самоидентификации, соотносится с верой других людей, когда она становится частью не только индивидуального «Я», но и коллективного «мы», противопоставляемого «им» — иноверцам. В данном случае религия становится символом общинного (корпоративного) бытия.

Осознание общности в вере как общего интереса появляется не сразу. Оно должно вызреть в определенных условиях. В доколониальный период условия для этого были ограничены. Большинство населения приходилось на сельские районы, где люди разной веры жили в рамках деревенской общины. Большую роль в сознании ее членов играло традиционное разделение ролей, например в системе *джаджмани*, т.е. системе взаимных прав и обязанностей. Кроме того, для традиционного уклада характерна соседская форма общения, ограниченная деревней или группой деревень. В более или менее широких масштабах общинное сознание появляется там и тогда, где и когда разделение труда осуществляется на большой территории, что требует налаживания торговых связей, обмена, выходящего за пределы сельского базара. Необходима также перестройка форм общения — от соседского к универсальному, что предполагает горизонтальную мобильность населения и внедрение средств массовой коммуникации.

Граница между религиозностью и общинным сознанием проницаема, но она существует. Религиозность сама по себе нейтральна. Общинное сознание в многоконфессиональном обществе

есть основа и импульс трений, столкновений и острых конфликтов между представителями различных групп верующих.

Многие индийские исследователи настаивают, что религиозно-общинная напряженность и политика не могут рассматриваться как продолжение межрелигиозных отношений средневековья. Для этого есть серьезные основания. О положении в сельских районах уже сказано. Что касается городов, то Е.Ю. Ванина показала существенное различие в конфессиональной структуре городского населения Индии и Западной Европы в период позднего средневековья. На Западе накануне Реформации города «отличались единообразным составом населения с небольшими некаатолическими, чаще всего иудейскими вкраплениями», сосредоточенными в замкнутых кварталах, в гетто. «В Индии положение было принципиально иным. В городах существовали индуские и мусульманские кварталы. Представители различных религий могли жить по соседству, как это имело место в ряде городов, и никакой изоляции религиозных меньшинств не было, поскольку меньшинства составляли в городах десятки или даже сотни тысяч человек... Сама повседневная жизнь, особенно в многолюдных городах, где индусы и мусульмане веками жили бок о бок, страдали и радовались вместе, вырабатывала свои правила общения и взаимодействия последователей различных религий». Кроме того, религиозно-реформаторские течения в Индии и Западной Европе имели существенные различия. «В средневековой Индии, — пишет Е.Ю. Ванина, — также было немало фанатиков, способных составить достойную компанию инквизитору Т. Торквемаде, “кровавой” Марии I Тюдор, героям Варфоломеевской ночи. Но в то время, как на Западе и Реформация, и Контрреформация оказались едины в их враждебном отношении к представителям нехристианских конфессий, в Индии проповедники городских ересей — индусы, мусульмане, сикхи и воспринявшие некоторые их идеи представители интеллектуальной элиты (просвещенные философы) — активно выступали против фанатизма и провозглашали принцип равной истинности всех религий. Эта универсальная теория представляет важнейший вклад индийского средневековья в мировую культуру»¹¹.

Общинное сознание, как мы его сейчас понимаем, начало формироваться во второй половине XIX в., когда англичане прочно

¹¹ Ванина Е.Ю. Реформация в средневековых городах Индии и Западной Европы // Вопросы истории. М., 1988. № 11–12. С. 77.

утвердились в Индии. Хронологические рамки периода формирования общинного сознания в среде верхушечных слоев и среднего класса можно определить как время от подавления народного восстания 1857–1859 гг. до раздела Бенгалии в 1905 г. Но и в этот период общинное сознание еще не стало господствующим настроением.

Первый президент независимой Индии Раджендра Прасад (1884–1963), вспоминая детские годы в бихарской деревне конца XIX в., писал: «...религия занимала большое место в жизни деревни, и между мусульманами и индусами царило полное согласие. Мусульмане участвовали в шумном индусском празднике Холи. К праздникам Дашарха (душера), Дивали и Холи моулви сочинял стихи... [мы] читали стихи своим родным, а те давали нам деньги для моулви... Индусы принимали участие в *Мохарраме*, устраивая *тазии*. У богатых индусов в Зерадеи и Джамапуре *тазии* бывали больше и пышнее, чем у бедных мусульман... В атмосфере общего ликования всякие различия между индусами и мусульманами исчезали»¹². Через сто лет к северу от описанных Раджендрой Прасадом деревень с их мирным бытом индусские фанатики разрушили мечеть Бабура, чтобы построить на ее месте храм Рамы, что вызвало взрыв межобщинной розни во многих районах Индии.

«Что касается народных масс, — писал Дж. Неру, — то едва ли между индусами и мусульманами имелась какая-либо существенная разница; их нельзя было отличить друг от друга по обычаям, образу жизни, языку; для них были характерны общая нищета и общие несчастья. Нигде в Индии религиозные и иные различия между индусами и мусульманами всех классов не были так мало заметны, как в Бенгалии»¹³. Следует запомнить последнюю фразу, поскольку именно в Бенгалии с укреплением власти англичан начало формироваться общинное сознание и появились «существенные различия», которых не было раньше.

Во время оживленной и оставшейся незавершенной дискуссии о значении индуизма для современного индийского общества известный историк либерального направления Ромила Тхапар выступила с парадоксальным на первый взгляд заявлением: «Если бы во времена “золотого века индусской цивилизации” кто-нибудь ска-

¹² Прасад Р. Автобиография. М., 1961. С. 19.

¹³ Неру Джавахарлал. Открытие Индии. М., 1955. С. 342.

зал царю Викрамадитье, что он по религии индус, то царь был бы безмерно удивлен и обязательно спросил бы: «А что это такое?»»¹⁴. Деятели индусского возрожденчества считают время правителя империи Гуптов Чандра Гупты II Викрамадитьи (ок. 376 – 415) золотым веком индуизма. Это было действительно время расцвета культуры, науки, торговли, ремесел. Но подданные империи Гуптов не называли себя индусами, а свою религию — индуизмом. В те далекие времена в ходу были другие названия — арья дхарма, санатана дхарма, вишнуизм, шиваизм, кришнаизм. «Индусами» (Hindu) — «жителями по ту сторону реки Инд», т.е. без указания на их веру, называли население тогдашней Индии в странах Западной Азии. Потребовались бурные столетия возникновения и крушения империй и царств, войн и завоеваний, в том числе мусульманских, чтобы постепенно это слово стало распространяться как название верований жителей Северной Индии (Хиндустана). Понятие «индуизм» было пущено в оборот западными востоковедами не раньше начала XIX в., и оно было воспринято индийцами, вступившими в контакт с английскими завоевателями, и употребляется до настоящего времени.

На первых этапах завоевания Индии англичане столкнулись с принадлежащими к правящему классу мусульманами, которых они привычно называли «маврами» (Moors), а затем «мохаммеданцами». С конца XVII в. по отношению к индийцам, не исповедующим ислам, в обиходе англичан использовалось слово португальского происхождения «дженту» (Jentoo). К середине XVIII в. у слова «дженту» появился синоним — «хинду» (Hindoo), означавший одновременно «негр, черный араб; житель Индии; неверный», как отмечено в одном из первых словарей языка хиндустани¹⁵. Слово «хинду» расшифровывается как «дженту» и в словаре Джона Платса, изданного в Лондоне в 1884 г.¹⁶. Лишь в начале XIX в. слово «хинду», означающее индийца, не принадлежащего к мусульманам, стало употребляться повсеместно.

Возвращаясь к обстоятельствам, которые содействовали формированию общинного сознания, уместно привести еще одно высказывание Дж. Неру. «Индусские и мусульманские массы, — писал он, — были почти неотличимы друг от друга, а у старой ари-

¹⁴ The Illustrated Weekly of India. Mumbai (Bombay). 12.02.1984.

¹⁵ Forbes D. A Dictionary Hindustani English. London, 1857. С. 792.

¹⁶ Platts J.T. Encyclopaedic Dictionary of Urdu, Hindi and English. London, 1884.

стократии выработались общие взгляды и обычаи. Эти группы населения все еще придерживались общей культуры и имели общие обычаи и праздники. В средних классах начались расхождения, сначала в психологической области, а позднее и в других отношениях»¹⁷.

«Средние классы», как известно, начали формироваться при англичанах, поэтому авторитетный исследователь религиозно-общинной розни в современной Индии Бипан Чандра считал общинное сознание «побочным продуктом колониализма»¹⁸. Ему удалось аргументированно доказать отсутствие в средние века общинного сознания у элитарных групп и наличие синкретизма в верованиях и ритуальной практике масс. Это позволило ему сделать вывод: «Общинный подход не был представлен в нашей традиции; он не был исконным настроением. Межобщинный антагонизм — это не унаследованная от прошлого проблема. Он не является неизбежным продуктом нашей истории»¹⁹.

Созданные англичанами юридические, административные и политические институты при всей их ограниченности действовали в пользу смягчения противостояния «мы» (индийцы) — «они» (англичане). Религиозный фактор такого противостояния не смягчал, но уводил его в иную плоскость. Нужно признать: в вопросах религии англичане на первых порах старались действовать осторожно и осмотрительно. Но как сила господствующая, они не могли избежать нежелательного, с точки зрения индийцев различного вероисповедания, вмешательства в эти вопросы, которое выражалось в разных формах.

Таковым считалось покровительственное отношение колониальных властей к деятельности христианских миссионеров. Лорд Уильям Кавендиш Бентинк (1774–1839) в бытность свою губернатором Бенгалии запретил варварский обряд *сати* (самосожжение вдов), воспринимавшийся представителями индусских высших каст как религиозный долг вдовы. Власти преследовали за убийство новорожденных младенцев женского пола (для многих семей высших и средних каст было непосильным содержать не работника, а едока, и особенно выдать дочку замуж, а после определенного возраста

¹⁷ Неру Дж. Открытие Индии. С. 367.

¹⁸ Chandra B. Communalism in Modern India. Delhi, 1984. С. 34.

¹⁹ Там же. С. 9.

девичество считалось позорным), ограничили детские браки, отменили религиозный запрет на вторичное замужество вдов. Единая система уголовного и налогового судопроизводства лишила представителей индусских высших каст и мусульманской аристократии традиционных привилегий, смягчавших наказание или вообще освобождавших от него. Раздражение брахманов, кшатриев и мусульманской знати вызывал неписанный закон: наравне с простолюдинами они должны были приветствовать белого человека на улицах, причем всадники должны были спешиваться, а более богатые выходить из карет для такого приветствия. Представители мусульманской верхушки были обеспокоены подозрительностью англичан и дискриминационными мерами, принятыми после восстания 1857–1859 гг. Их раздражало предпочтительное отношение англичан к индусам и сикхам, значительная часть которых во время восстания оставалась лояльной чужеземцам. Все эти обстоятельства вместе с высокомерием чужеземцев, введенными ими тяжкими налогами и откровенным грабежом воспринимались преимущественно в религиозном контексте.

В рассматриваемом здесь круге проблем слово «контекст», по всей вероятности, уместно, хотя оно и не вполне адекватно. При анализе различных этапов развития индийского общества некоторые авторы представляют религиозный фактор лишь как некий фон, на котором разворачивается борьба вокруг действительных интересов людей — экономических, социальных, политических, культурных. Соответственно, религиозные настроения трактуются как превратное и иллюзорное обрамление этих интересов. Такой подход необходим, но далеко не всегда достаточен. Вера — это не только теология и ритуал. Религия тесно связана с жизненным циклом человека, с укладом его повседневного быта, с осознанием своего места в мире, с отношениями с другими людьми, с чувством принадлежности к определенному кругу единоверцев, в котором личность не ощущает одиночества и отчужденности. Религиозность такого уровня уже ведет к формированию общинного сознания, которое, оформившись, становится действенным фактором в жизни общества. В силу этих обстоятельств в напряженные или переломные периоды развития, когда в события вовлекаются массы людей, именно вера сплошь и рядом становится концентрированным выражением чаяний, упований и надежд этой массы. При этом начинает действовать феномен контагиозности, нередко ведущий к фа-

натизму, т.е. к преобладанию общинного сознания над всеми другими и крайней нетерпимости к иноверцам. В таких случаях поведение определяет не психология личности, а психология массы, толпы. Личность приобретает склонность поступать вопреки своим действительным интересам вплоть до утраты инстинкта самосохранения. Обычно такие явления имеют вид кратковременных (в историческом смысле) всплесков. Однако память о них сохраняется в течение длительного времени в латентном состоянии, готовом смениться пробуждением под влиянием религиозно-общинной пропаганды.

В контексте рассматриваемых в данной работе проблем восстание 1857–1859 гг. является важной вехой в истории вопроса. В попытке индийцев силой изгнать англичан религиозный фактор сыграл немалую роль. Его готовили религиозные проповедники и враждебные по отношению к англичанам индийцы, выступавшие в этом обличии. Они убеждали солдат-индийцев в том, что англичане вынуждают их изменять вере отцов и тем самым превращают их в неприкасаемых и изгоев, ставят их в положение чужеродного элемента по отношению ко всем группам тогдашнего индийского общества. Эти слова находили сочувственный отклик у солдат и младших командиров, поскольку для них связь со своей кастой и общиной оставалась ценностью высокого порядка.

Многие индуские жрецы и мусульманские улемы разделяли эти взгляды. Они воспринимали как угрозу своим позициям в обществе активность христианских миссионеров, их резкую критику многих верований и обычаев, которые представлялись европейскому христианину варварскими и языческими. Их проповедь христианского эгалитаризма воспринималась как угроза кастовой системе и традиционной сословной иерархии. Обидная для индийцев тональность такой критики хорошо видна в известной книге аббата Дюбуа, изданной во Франции в 1848 г.²⁰ К противодействию призывали успехи миссионеров в обращении в христианство низших каст и неприкасаемых. Это была непосредственная угроза жречеству, ибо известный постулат гласит: «Без неприкасаемого нет брахмана».

Как известно, непосредственным поводом к восстанию сипаев — индийских солдат английской армии — послужило введе-

²⁰ Dubois J.F.A. Hindu Manners, Customs and Ceremonies. New Delhi, 1978.

ние в армии винтовок нового образца, патроны к которым нужно было скусывать, т.е. прикасаться к ним губами и зубами. Проповедники утверждали, что эти патроны смазаны либо говяжьим жиром, либо свиным салом. Прикосновение к ним оскверняло как индусов, так и мусульман, что наказывалось изгнанием из касты, общины и семьи. Под воздействием этой пропаганды солдаты-индийцы взбунтовались. Пламя восстания быстро охватило Северную Индию. Сформированный в Дели Военный совет восставших в своем обращении к населению обещал восстановить прежние, т.е. доанглийские порядки. В частности, было обещано вернуться к судопроизводству по индусским законам для людей этой веры и по законам шариата для мусульман. Духовным лицам разных вероисповеданий, вставшим на сторону восставших, обещалось освобождение от налогов и наделение земельными участками.

Восстание было жестоко подавлено, но оно во многом определило пути дальнейшего развития межобщинных отношений в Индии, управление которой после восстания было передано от Ост-Индской компании британской короне. Соприкосновение, а затем устойчивые контакты индийского общества — разобщенного, традиционного и иерархичного — с представителями иной цивилизации не могли вызвать однозначную реакцию. Исходя из понимания своих интересов, одни индийцы мирились с завоевателями и шли к ним на службу; другие проявляли интерес к их идеям и порядкам; третьи пытались отгородиться от пришельцев ширмами религии и традиций, уйти в свою скорлупу; четвертые искали возможности и средства противопоставить себя новым хозяевам. Конечно, в чистом виде упомянутые реакции встречались редко, но как типичные направления они выражены достаточно определенно. К тому же при определении отношения к чужеземцам неизбежно возникала проблема самоидентификации, т.е. ставился вопрос «Кто суть “мы”?»). В условиях преобладания религиозного сознания поиск ответа на этот вопрос сосредоточивался на вере.

В период от подавления восстания до раздела Бенгалии (1905 г.) в Индии появилось множество организаций, в религиозной форме отражавших упомянутые реакции. Их цели и программные установки были столь разнообразны и нередко противоречивы, что возникает трудность в их классификации. А без этого части мозаики не складываются в целостную картину. М.Т. Степанянц выделяет «четыре вида конфессиональных течений — ортодоксию, модер-

низм, реформаторство, возрожденчество»²¹. Здесь избран философский или идеологический критерий, вполне оправданный для поставленных этим исследователем задач. При рассмотрении механизма формирования общинного сознания значимыми становятся иные показатели: отношение того или иного течения к колониальной власти, к другой общине и, наконец, отношения течений между собой в рамках одной общины. При этом необходимо напомнить, что понятие «община» (индусская, мусульманская и т.д.) является во многом условным в силу сложной структуры этих общин и противоречивости характера их компонентов.

Конфессиональные механизмы

Первые конфессиональные течения нового времени зародились в Бенгалии, точнее в главном городе этой провинции Калькутте, выросшем при англичанах из небольшой деревушки в европейское поселение. Именно здесь просветитель и реформатор Раммохан Рой (1772–1833) основал в 1828 г. общество «Брахмо самадж» (Общество почитания Брахмана). Он и его единомышленники ощутили потребность в новых подходах к сфере тогдашней идеологии — религии — традиционного общества, меняющегося под воздействием западных идей и деятельности английской администрации. Раммохан Рой выступал против некоторых одиозных обычаев, защищаемых ортодоксальным брахманством, — *сати*, детских браков, униженного положения женщин и т.п. В конфессиональной сфере он был противником индусского многобожия, идолопоклонства и ритуализма. Он отстаивал монотеизм ведантийского типа в виде Высшего существа, Абсолюта (*Брахмана*), и стремился найти общую основу разных религий. «Его реформаторское учение возникло на стыке трех культурных традиций — индусской, мусульманской и христианской, причем все три великие религии теряют в этом учении свои характерные черты, обуславливающие их определенную “несовместимость”»²². Нельзя также не согласиться с выво-

²¹ Степанянц М.Т. Религии Востока и современность // Философия и религия на зарубежном Востоке. XX век. М., 1985. С. 43–44.

²² Рыбаков Р.Б. Буржуазная реформация индуизма. М., 1981. С. 32.

дом Р.Б. Рыбакова о том, что стержнем идеологии «Брахмо самадж» был универсализм.

После смерти Раммохан Роя деятельность созданного им общества почти сошла на нет. Ее попытались возродить его друзья и соратники — Дебендранатх Тагор (1817–1905) и Кешобчондро Сен (1838–1884). Но между ними возникли разногласия по ряду вопросов. В результате в 1866 г. произошел раскол. Д.Тагор создал «Ади Брахмо самадж», а К.Сен — «Бхаратваршия Брахмо самадж». По оценкам Р.Б.Рыбакова, первое общество было более консервативным и замкнутым, второе — либеральным со стремлением расширить круг сторонников. В конечном счете оба общества утратили влияние, и сейчас редкие последователи Раммохан Роя воспринимаются окружающим населением как своеобразная секта.

По инициативе Кешобчондро Сена в 1867 г. в Западной Индии (Бомбей) было создано «Партхана самадж» (Молитвенное общество). Взгляды его руководителей во многом совпадали с установками «брахмо-самаджистов» (единобожие, запрещение *сати*, детских браков и т.п.). Но в отличие от универсализма бенгальцев деятельность «Партхана самадж» опиралась на несколько измененные, даже «перевернутые» идеи таких представителей маратхского *бхакти*, как Намдев и Тукарам: «любовь к богу нельзя отделить от любви к ближнему». Соответственно, упор делался не на философские искания, а на практическую деятельность на ниве просвещения, благотворительности и социальных преобразований (совместные трапезы представителей разных каст, межкастовые браки, отстаивание прав женщин). Впоследствии лидеры «Партхана самадж» присоединились к Индийскому национальному конгрессу.

Идеи конфессионального универсализма, противодействия розни и нейтрального отношения к колониальной власти, которые пропагандировали Раммохан Рой и его друзья, были развиты Рамакришной Парамахансой (1836–1886) и Свами Вивеканандой (1863–1902). Последний выступал за освобождение Индии от колониальной зависимости, но другие идеи предшественников, прежде всего универсализм, были восприняты им в полной мере. В 1897 г. Свами Вивекананда основывает просветительскую и благотворительную организацию — Миссию Рамакришны, которая существует в настоящее время и пользуется уважением среди представителей

различных религий. Религиозный универсализм был характерен и для Махатмы Ганди.

Конфессиональные течения универсалистского типа возникали и на других религиозных субстратах. В середине XIX в. сикхской общине были присущи аморфность и отсутствие четких границ между сикхами и индусами. В одной неразделенной семье могли сосуществовать сикхи и индусы. Неинтегрированная сумма локальных культов со своими обрядами, толкованиями преданий и авторитетами в лице *махантов* (настоятелей) была характерна для молитвенных домов-гурдвар и одновременно крупных землевладельцев. Одни считали себя последователями Гуру Нанака, другие — его сыновей, третьи — Гуру Говинда Сингха. *Маханты*, как правило, принадлежат к секте *удаси*. *Удасины* не признают установлений позднейших сикхских гуру, особенно Говинда Сингха. По взглядам и обрядности они близки индусам: они поклоняются изображениям индусских богов, почитают священные книги индуизма, признают касты. Мусульманское влияние на локальные сикхские культы выражалось в паломничествах к гробницам суфийских святых и пиров.

Аморфность общины и взаимопроникновение различных форм обрядности были зафиксированы и развиты на принципах универсализма в выросших из сикхизма, но со временем отделившихся от него сектах *ниранкари* и *радхасоами*.

Основатель секты *ниранкари* — торговец из Пешавара Дайал Сингх — выступал за возврат к изначальному, «чистому» сикхизму. После его смерти в движении произошел раскол. Небольшая часть осталась на ортодоксальных позициях. Большинство, которое возглавил Баба Бута Сингх (1873–1943), создало реформаторское течение Миссия *ниранкари*. Основная теологическая посылка *ниранкаров* близка сикхизму. Это вера в Ниранкара — не имеющего формы, вечного и вездесущего Абсолюта. В остальном это универсализм. «Мы не сикхи, не индусы, не мусульмане; мы люди. Наша религия — это истина», — говорится в учении *ниранкаров*²³. Главное требование к *ниранкарам* — честный труд и взаимопомощь. Ритуал этого течения предельно прост. На еженедельных молитвенных собраниях-*сангатах* зачитываются выдержки из «Ади Грант-ха», Корана, «Бхагавад-Гиты», Библии и произносится проповедь

²³ Sharma J.S. Encyclopaedia Indica. Vol. 2. New Delhi, 1981. С. 894.

по текущему моменту. *Ниранкарам* чужда религиозная рознь, но против них резко выступают ортодоксальные сикхи, и нередко между ними происходят столкновения. Ревнители сикхской веры обвиняют *ниранкаров* в том, что они, вопреки завету Гуру Говинда Сингха считать впредь своим гуру священную книгу «Ади Грантх», поклоняются живому гуру, который носит титул Ниранкари Баба и имеет право вносить поправки в вероучение. Руководство миссии полагает, что в настоящее время число *ниранкаров* превышает 6 млн. человек, в основном это представители городского среднего класса Панджаба и соседних штатов. В отличие от «брахмосамаджистов», это универсалистское течение не утратило своих позиций.

Секта *радхасоами* основана в 1861 г. в Агре торговцем Свами Шив Даял Сингхом, который считал себя последователем учения *ниргун бхакти*, как его проповедовали Кабир, Гуру Нанак и Равидас. Вероучение секты не отличается сложностью. Оно близко к взглядам *ниранкари*. Главное — пробуждение индивидуальной души (*радха*), накопление духовной энергии и движение к свету Абсолюта (*Соами*) с целью слияния с ним на пути от зла к добру. Этот путь открывается повторением животворного звучащего Слова (*шабд*). Только *сатгуру* (наставник в Истине) открывает взыскующему до времени скрытое в душе Слово при личном общении и во время *сатсангов* — молитвенных собраний, на которых произносятся проповеди, расппеваются специально сочиненные гимны и обсуждаются вопросы веры. Один из основных постулатов *радхасоами* — это призыв к честному труду и исполнению обязанностей перед сектой. Кратко он формулируется так: «Ум должен быть постоянно занят мыслью об Абсолюте, а руки — делами земными». Упор на честный труд и земные дела с мыслью о боге придает *радхасоами* оттенок протестантизма.

После смерти основателя секты в 1878 г. она разделилась на несколько ветвей. Главные имеют центры в Агре (Даял багх [сад]), на берегу реки Беас в 50 километрах от г. Амритсара (Сатсанг гхар [дом]) и в Дели. Центр в Беасе занимается в основном сельским хозяйством на принадлежащих ему землях. При этом хозяйство ведется на современном уровне и является весьма доходным. Даял багх превратился в промышленную зону, где сосредоточены мелкие и средние предприятия по производству обуви, трикотажа и туалетных принадлежностей. Зона представляет собой комплекс с почтой,

телеграфом, учебными заведениями и медицинским центром, жилыми домами, со своим водопроводом, канализацией. Отличительным признаком центра близ Агры является строительство помпезного «храма всех религий», на которое расходуется львиная доля доходов секты. По мысли строителей, храм по своему великолепию должен превзойти расположенный в полусотне километров Тадж Махал. Храм отделяется мрамором разных оттенков и самоцветными камнями. Каждый из приделов храма посвящен одной из мировых религий и украшается соответствующими символами и характерным орнаментом. Строительство идет несколько десятилетий, и сроки его завершения остаются неопределенными.

По мнению Марка Юргенсмайера, «большинство *радхасоами*, вероятно, без труда принимают мысль о том, что они могут оставаться хорошими христианами, индусами или сикхами и одновременно быть хорошими членами своей общины, но именно поэтому у них нет полной уверенности в том, может ли считаться их культ отдельной религией»²⁴. Своеобразное «двойное гражданство в вере» как форма конфессионального универсализма не позволяет лидерам секты четко сформулировать социальную программу. Они не поощряют межкастовые браки между своими членами, дабы не вызвать недовольства ортодоксальных индусов. По той же причине, но в отношении мусульман, они не выступают против многоженства. Такая позиция закреплена в формуле: «Мы стремимся не к изменению общества, а к духовному возвышению над ним».

В общине, особенно в ее панджабской ветви, много сикхов, но *радхасоами* сикхами себя не считают. Со своей стороны, сикхи двойко относятся к *радхасоами*. Одни считают их «заблудшими братьями», другие — враждебным течением, неправомерно присвоившим некоторые постулаты сикхизма (честный труд как служение богу) и наследие Гуру Нанака. В целом отношения между сикхами и *радхасоами* можно определить как недружественный нейтралитет, периодически нарушаемый конфликтами малой интенсивности, например во время панджабского кризиса 80-х годов. Численность

²⁴ Juergensmeyer M. Sikh Relations with Radhasoami // Sikh History and Religion in the Twentieth Century. Toronto, 1990. С. 65–66.

Автор имеет в виду всплеск сикхского сепаратизма в Панджабе, пришедшийся на 80-е годы XX в. и сопровождавшийся массовыми актами терроризма, повлекшими многочисленные жертвы среди населения штата. (Прим. ред.)

общины в настоящее время оценивается примерно в один миллион человек.

В 1889 г. в мусульманской общине Панджаба возникла реформаторская секта *кадияни*, или *ахмадие*. Ее основателем был Мирза Гулам Ахмад (1838–1908), получивший прозвище Кадияни по месту его рождения в г. Кадиян. Он происходил из мусульманской аристократии, но занимался торговлей, поскольку семья обеднела. Уже в юности Мирза Гулам Ахмад проявил склонность к религиозным исканиям и усиленным занятиям в сфере мусульманского вероучения. Пользуясь современной терминологией, можно сказать также, что он был популярен как экстрасенс. Под воздействием перемен, внесенных в жизнь провинции колониальной администрацией, он выработал собственную систему взглядов, отвечающих, по его мнению, потребностям времени. За исходную позицию он принял тезис о том, что каждое поколение мусульман имеет право на интерпретацию Корана с целью адекватного приспособления к изменившимся условиям жизни. Ссылаясь на апокрифическое предсказание Пророка Мохаммеда о появлении в каждом столетии нового пророка (*наби*), он объявил себя таковым. Это определило враждебное отношение ортодоксальных мусульман к *кадияни*, поскольку претензия на роль пророка противоречит одному из главных постулатов ислама, гласящему, что Мохаммед был последним из пророков (принцип «конец пророчеств»). Гулам Ахмад причислил к пророкам ислама Иисуса Христа, Раму и Кришну и объявил Библию, «Бхагавад-Гиту» и «Рамаяну» священными книгами. Себя он считал не только пророком, но и мессией христиан и *аватарой* (воплощением) Вишну.

«Основные догматы учения *ахмадие* заключались в следующем: единство бога, познаваемость бога, равенство людей перед богом, мораль, основанная на соответствии идей и поступков естественным инстинктам и доводам разума, и социальный прогресс (выборность власти, развитие торговли и образования и т.д.)»²⁵.

По сравнению с «Брахмо самадж» и *ниранкари* секта *кадияни* — это приближение к универсализму с остановкой на стадии эклектики при доминировании мусульманского субстрата. Типологическое сходство с упомянутыми течениями выражается в отсут-

²⁵ Гордон-Полонская Л.Р. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана (Критика «мусульманского национализма»). М., 1963. С. 156.

вии враждебности к другим общинам с одновременными попытками расширить свои ряды за счет этих общин. Что касается отношения к англичанам, то глава секты провозгласил лояльность колониальной администрации не только гражданским, но и религиозным долгом.

После смерти Гулама Ахмада в секте произошел раскол. Одни его последователи (меньшая часть), называемые *кадияни*, считают его пророком. Их центр находится в г. Кадиян в индийской части Пенджаба. Другие — *ахмадие* — признают Гулама Ахмада лишь социальным реформатором. Их центр расположен в Лахоре (Пакистан). При обоих центрах существуют учебные заведения, больницы, издательства. По оценочным данным, в Индии, Пакистане, странах Азии и Африки насчитывается до 10 млн. последователей этой секты.

Перечисленные конфессиональные течения допустимо отнести к числу реформаторских на принципах универсализма. Им присущи отсутствие настроений враждебности к другим общинам, стремление опираться на общие черты различных вероучений. Сфера их деятельности — новые элитарные группы и городской средний класс. По отношению к колониальной власти они занимали в рассматриваемый период либо позицию благожелательного интереса, либо последовательной лояльности. Можно сказать также, что эти течения явились предтечами современных сторонников создания «надконфессиональной веры», или «гражданской религии», с одной стороны, и эклектических культов нынешних неогур — с другой.

К другой категории следует отнести конфессиональные течения ортодоксальной ориентации.

В 1881 г. в Калькутте было объявлено о создании «Бхаратваршия арья дхарма прачарни сабхи» (Индийского общества пропаганды дхармы ариев). Его основателем был Кришна Просонно Сен (1859–1885) — выходец из среды бенгальских брахманов, известный в свое время литератор и знаток священных книг индуизма. Потребность в защите ортодоксии он ощутил во время лекционных туров по Бенгалии и Северной Индии. К.П. Сен обсуждал с тамошними брахманами проблемы индусской общины, выступая против проникновения в ее среду западных «материалистических» идей и деятельности христианских миссионеров. Основную задачу общества он видел в возрождении и утверждении религии ариев, т.е. са-

натаны дхармы в том виде, как она сформулирована в *ведах*, *тантрах* и *пуранах* ради спасения простых людей от наступления христиан и мусульман.

Общество опиралось на поддержку крупных землевладельцев, правителей княжеств, преуспевающих представителей среднего класса, литераторов. Активным деятелем общества был Харишчандра Бхаратенду (1859–1885), известный поэт и драматург, писавший на хинди. Их щедрые взносы позволили открыть ряд школ традиционного типа (*патхшала*), издательство и содержать группу постоянных функционеров. В отличие от аморфных организаций типа «Брахмо самадж», это общество имело четкую организационную структуру: Управляющий совет, председатель и его заместители, *дхармачарьи* (знатоки дхармы), и штат *прачараков* (пропагандистов).

Лидеры общества вели активную полемику с идеологами «Брахмо самадж» и «Арья самадж», христианскими миссионерами, мусульманскими улемами, претендуя на исключительную роль защитников ортодоксального индуизма от чуждых влияний. Общество явилось одной из первых индусских организаций, выдвинувших требование к властям запретить убой коров. С такой инициативой выступил Харишчандра Бхаратенду. Деятельность общества заметно активизировалась во время обсуждения Законопроекта о возрасте согласия (на брак), с помощью которого власти пытались ограничить детские браки. Ортодоксальные жрецы индуизма считали этот законопроект недопустимым вмешательством в освященную традициями религиозную практику. Он подтолкнул крайне консервативного брахмана Пандита Сасадахара (1851–1898) к созданию «Дхарма мандали» (Общества дхармы) с целью воспитания молодых индусов в духе шастр, публикации соответствующей литературы и изучения священного языка индуизма — санскрита. Несмотря на протесты ортодоксов, закон был принят.

Кроме Бенгалии организации подобного типа возникали и в других районах страны. Поскольку они опирались на разные течения индуизма, между ними сложились отношения не столько сотрудничества, сколько конкуренции и бесконечных споров богословского характера. «Довольно неустойчивые отношения между известными группами индусской ортодоксии говорят в пользу того, что так называемое индусское возрожденчество было не только разобщенным, но и многоликим», — пишет исследователь рассматри-

ваемого периода Амия Сен²⁶. Следует добавить, что ортодоксальных жрецов индуизма консервативной ориентации объединяло стремление изолироваться от внешних воздействий, уйти и увести членов общины в раковину традиционных обрядов и запретов. С этой целью, к примеру, был наложен запрет на морские путешествия. Для занятия адвокатской или врачебной практикой в Индии, получения места в колониальном аппарате или патента на должность младшего командира в армии нужно было совершить поездку морем в Англию, где надлежало сдать экзамены и обзавестись соответствующим документом. Совершивший такое путешествие индус считался оскверненным и изгнанным из касты. Для возвращения в касту нужно было пройти сложный и дорогостоящий обряд очищения.

Запрет затруднял, но не мог остановить поездки индийцев в метрополию, ибо они были жизненной необходимостью. Богатые люди обходили запрет иным способом. Махараджа княжества Джайпур во время поездки в Англию для улаживания своих дел взял с собой множество слуг, продукты питания и воду из реки Ганг в трех огромных кувшинах из кованого серебра, а также множество ковров, чтобы не ступать на «нечистую» землю и не есть «нечистую» пищу.

На первых порах ортодоксальные брахманы делали все, чтобы не дать возможности английским лингвистам изучить санскрит, и наотрез отказывались знакомить их со священными книгами, поскольку они считали англичан людьми, стоящими вне касты, т.е. «нечистыми». Потребовалось довольно много времени и усилий для преодоления этих запретов. Под напором развивавшегося книгопечатания, прессы, системы образования ортодоксия была вынуждена отступить.

Течения ортодоксального, изоляционистского типа возникали и на других субстратах. Процессы формирования общинного сознания и гомогенизации сикхской общины развивались одновременно со сходными (но не аналогичными) процессами в других общинах, т.е. в 70–80-х годах XIX в. Фактически они подталкивали друг друга к четкому осознанию различий «мы» — «они». Этому способствовало образование нового среднего класса из числа го-

²⁶ Sen A.P. *Hindu Revivalism in Bengal. 1872–1905: Some Essays in Interpretation*. New Delhi, 1993. С. 228.

родских сикхов-*кхетри*, класса подвижного, беспокойного и ориентированного на успех в условиях колониального господства, принимаемого как данность. Процесс пошел быстрее, когда к нему примкнули сельские сикхи-джаты. Эти люди ощущали потребность в устойчивой и надежной самоидентификации, противостоящей аморфному синкретизму локальных культов и сект. «Новая культурная элита сикхов агрессивно консолидировала различные сикхские традиции в монолитную, кодифицированную, овеществленную религию, отбрасывая чуждые идеи вроде аскетизма»²⁷. Перемены в сикхской общине того времени заслуживают пристального внимания, поскольку они более наглядны и очевидны, хотя и менее изучены.

В 1873 г. в Амритсаре основана «Сингх сабха» («Собрание львов») — организация верхушечная, элитарная, которую возглавил махараджа княжества Фаридкот. В ее задачи входили: противодействие обращению сикхов в христианство и ислам, поощрение сикхской молодежи из обеспеченных семей к получению образования и занятию постов в колониальной администрации. По отношению к неортодоксальным сектам амритсарская сабха занимала примирительную позицию, поскольку ее лидеры рассматривали сикхизм как реформаторское течение в рамках индуизма.

Представители «третьего сословия» — ремесленники, торговцы, вовлеченные в торговый оборот земледельцы — в противовес амритсарской сабхе создают в 1892 г. в Лахоре свою «Сингх сабху». Она вскоре оттеснила амритсарцев на задний план, поскольку опиралась на более широкую, массовую поддержку и проводила более решительный курс на консолидацию общины. К 1900 г. в Панджабе и соседних провинциях насчитывалось 116 филиалов лахорской сабхи. Лахорцы взяли курс на последовательное размежевание с индуизмом, на возрождение сикхизма времен Говинда Сингха и борьбу с локальными культами и сектантством. Их усилия были направлены на очищение гурдвар от изображений индуистских богов, отказ от услуг брахманов, стандартизацию обрядов жизненного цикла. Члены сект *удаси*, *беди* и других, не соблюдавшие правила пяти «К» (так называемые бритые сикхи, или *сахадждхари*), были объявлены отступниками от истинной веры. Так было положено начало спорам между *кешдхари* (ортодоксами)

²⁷ Barriér N.G. Sikh politics in British Punjab prior to the Gurdware Reform Movement // Sikh History and Religion in the Twentieth Century. С. 149.

и *сахадждхари*, не стихающим до настоящего времени. Идеология и практика лахорского «Общества львов» получила название *тет хальса* (истинная хальса). Обрядность *тет хальсы* стала известна как *гурумарьяда* (традиция гуру) — кодекс правил достойного поведения благочестивого сикха. В обобщенном виде он был сформулирован в трактате знатока сикхской истории и обрядности Кана Сингха Набхи под названием «Мы не индусы». Лахорцы придавали большое значение развитию языка панджаби, который считали языком священного писания, а его алфавит *гурумукхи* («из уст гуру») рассматривали как плод творчества сикхских гуру. В короткий срок на панджаби было издано более 30 руководств по обрядности. В плане практических действий лахорцы открыли сикхский колледж, несколько школ, сиротских домов и больниц. Они основали также Историческое общество, собирающее документы по сикхской истории и публикующее литературу ортодоксального направления.

В 1908 г., на завершающем этапе данного периода, сторонники *гурумарьяды* направили в Имперский законодательный совет Законопроект о браках радости, подтверждающий легитимность браков, совершенных по сикхскому обряду, а также традиционных правил пользования имуществом, его раздела и наследования. Колониальная администрация, претендовавшая на роль беспристрастного арбитра в межобщинных разногласиях, на первых порах сомневалась в целесообразности принятия такого закона. Против него выступали индусские организации Панджаба, считавшие, что сикхизм не заслуживает отдельных законов. Массовая поддержка сикхами этого законопроекта (в Совет было направлено более 700 тыс. петиций) и имперские соображения привели к тому, что в октябре 1909 г. закон был принят. Закон о браках радости рассматривается как водораздел между «старым» и «новым» сикхизмом, поскольку он в законодательном порядке признал автономность сикхской общины.

Что касается имперских соображений, то после восстания 1857 г. англичане рассматривали Панджаб как форпост на границе с поясом непокорных и воинственных патанских племен и Афганистана. Властям нужна была не просто лояльность, но и активная поддержка панджабцев, в особенности столь же воинственных сикхов-джатов. Наряду с непальцами-гуркхами и дограми из Дхамму из числа сикхов формировались надежные элитарные полки. «Поскольку английские офицеры полагали, что боеспособность и даже

лояльность сикхских войск тесно связаны с их религиозным сознанием, они прилагали немало усилий к тому, чтобы каждый новобранец прошел обряд посвящения в общину, соблюдал принцип пяти “К” и не порывал связей с хальсой. Им предоставлялась возможность отправлять свои обряды и давались отпуска для посещения религиозных святынь. К 1880 г. сикхские полки стали своеобразным символом определенного типа сикхизма, совершенно отдельного от индуизма»²⁸. Одновременно англичане выдавали щедрые дотации *махантам* и служителям Золотого храма в Амритсаре и других почитаемых сикхами гурдвар. Такая политика давала желаемый результат, а оформившееся общинное сознание значительного числа сикхов не противоречило в тот период целям имперской политики.

Типологически сходные течения наблюдались и среди части мусульманской общины Северной Индии. Прежде всего речь идет об обществах проповедников (*таблиги джамаат*) — объединений ортодоксальных улемов, которые ставили перед собой целью внедрение в практику мусульман «чистых» обрядов — пятикратного чтения молитвы-намаза, поста в месяце рамадан, затворничества женщин и т.п. Одновременно улемы и их добровольные помощники разъясняли верующим основные постулаты ислама, прежде всего принцип единобожия. Организованное начало в деятельность этих обществ внес моулана Мохаммад Ильяс (1885–1994). Он сосредоточил свои усилия на тех группах общины, в которых были наиболее очевидны признаки синкретизма. Свою работу он начал среди этнических групп *мео* и *мина* в Раджастхане. По происхождению члены этих групп принадлежали к индусским раджпутским кланам, принявшим ислам, но сохранившим многие индусские обычаи. Нужно признать, что деятельность Мохаммеда Ильяса и его последователей не увенчалась успехом. *Мео* и *мина* до сих пор сохраняют неисламские обычаи. Более эффективными оказались усилия Общества проповедников среди мусульман более низкого иерархического статуса. Именно у представителей этих слоев формирование устойчивого общинного сознания проходило успешнее всего. Проповедники ортодоксального ислама суннитского толка, принадлежащие к Обществу, воздерживались и воздерживаются до сих пор от вмешательства в политику. В рассматриваемый период они ней-

²⁸ Barrier N.G. Sikh politics in British Punjab prior to the Gurdware Reform Movement. С. 164.

трально относились к колониальной власти, не одобряя и не осуждая ее.

К *таблиги джамаат* примыкает организация мусульманских богословов «Надватул-улама», созданная в 1893 г. в Лакхнау Шибли Номани (1857–1914), известным поэтом, писавшим на языке урду, сторонником панисламизма. Основным направлением деятельности этой организации было просветительство, издание религиозной литературы. Шибли Номани был сторонником добрых отношений с индусами, но «без нарушений предписаний своей религии». По отношению к англичанам он занимал патриотическую позицию и выступал за независимость Индии. Однако власти покровительствовали организации. В 1908 г., например, они выделили большой земельный участок в Лакхнау на берегу реки Гомти для строительства исламского университета. После смерти основателя «Надватул-улама» превратилась в аполитичный центр исламской учености, который пользуется уважением даже в арабских странах. Большое внимание деятели этой организации уделяют ориентации индийских мусульман на центры ислама в арабском мире и идеологической борьбе с распространением в мусульманской общине настроений западного национализма и материализма, т.е. обновленческих взглядов. Объективно такая позиция ведет к изоляции мусульман от политических и социальных процессов, происходящих в Индии, внедряет в них «сознание жителей гетто».

Перечисленным организациям ортодоксального типа были свойственны стремление замкнуться в своей скорлупе и нейтральное отношение к колониальной власти. Противоречия с нею возникали лишь в тех случаях, когда англичане неоправданно, с точки зрения этих организаций, вмешивались в сложившиеся в этих общинах порядки. Многие установки этих организаций впоследствии были взяты на вооружение фундаменталистами разных оттенков.

Наконец, отдельного рассмотрения заслуживают течения, характер которых можно определить неуклюжим термином «возвращенцы» в оппозиции к «обновленцам». К ним допустимо отнести «Арья самадж», сикхскую секту *намдхари* и центр мусульманской учености (*дарул-улум*) в Деобанде.

«Арья самадж» (Арийское общество) было основано в Панджабе в 1877 г. Даянандом Сарасвати (в миру Мулшанкар Тивари, 1824–1883), гуджаратским брахманом, отличавшимся глубокой религиозностью и принявшим *саньяс* (отшельничество), но со

временем отошедшим от традиционной брахманской ортодоксии²⁹. Идейная основа «Арья самадж» выражена в девизе «Назад к ведам!». Из всех священных книг индуизма Даянанд Сарасвати и его единомышленники богодухновенными и непогрешимыми считали только *веды*. Позднейшие произведения, особенно *пураны* и эпические поэмы «Махабхарата» и «Рамаяна», они считали «сочинениями корыстных и невежественных авторов». Однако *веды* они толковали по-своему, делая упор в своих выступлениях на единобожие, осуждение идолопоклонства, равенство женщин, отрицание неприкасаемости. По мнению Даянанда Сарасвати, человек не рождается в касте, а входит в нее в соответствии с избранным родом занятий и природными способностями. Все эти установки рассматривались как возврат к первоначальному учению индуизма, искаженному в своих интересах алчными и властолюбивыми жрецами.

Учению «Арья самадж» присущ и универсализм, но своеобразного типа. По мысли Даянанда Сарасвати, поскольку в *ведах* заключено прошлое, настоящее и будущее Знание мира, ведийский индуизм со временем вытеснит все существующие ныне мировые религии и станет единственной всемирной религией, а Арьяварта (Индия) превратится в ведущую державу.

К мусульманам и христианам (и соответственно, к англичанам) «арья-самаджисты» относились враждебно. Фактически они первыми провозгласили лозунги «сварадж» (самоуправление) и «свадеш» (бойкот иноземных товаров и развитие национальной промышленности), которые впоследствии активно использовались Махатмой Ганди и другими деятелями освободительного движения. В отличие от «брахмо-самаджистов» Даянанд Сарасвати обращался не к интеллектуальной элите, а к простым людям, что позволило в короткий срок превратить организацию во влиятельную силу в Панджабе и других провинциях Северной Индии. Выступая как сторонник возрождения исконного индуизма, он широко использовал практику *шуддхи* (очищения), нередко называемую индуским прозелитизмом. Однако ее суть истолковывалась не как привлечение новых адептов, а как возврат в лоно индуизма тех индусов, которые в разное время перешли в ислам или христианство. Практика *шуддхи* была болезненно воспринята в других конфессиях, в результате чего усилились позиции тех, кто отстаивал ортодоксию и

²⁹ Подробнее см.: Мезенцева О.В. Мир ведийских истин: жизнь и учение Свами Даянанда. [Институт философии РАН.] М., 1994.

замкнутость. В этом же направлении действовало начатое «арья-самаджистами» движение за запрет убоя коров.

Преемники Даянанда Сарасвати занимались широкой благотворительной и просветительской деятельностью. В 1886 г. они основали в Лахоре Англо-ведийский колледж, в котором преподавался английский язык, но вся гуманитарная программа была построена на идеологии Общества. Были открыты также десятки школ, медицинских центров, приютов, библиотек. Не чурались они и предпринимательской деятельности. Основанный ими Панджабский национальный банк в настоящее время является одним из крупнейших коммерческих банков Индии. Однако сама организация в независимой Индии утратила влияние и не играет сколько-нибудь заметной роли в политической и религиозной жизни.

Секта *намдхари* внутри сикхской общины возникла еще в государстве Ранджита Сингха. Ее основу составляли ремесленники, мелкие торговцы, крестьяне, которых привлекали призывы к возвращению к первоначальному, «чистому» сикхизму. Они считали себя наиболее последовательными продолжателями дела Гуру Нанка и Говинда Сингха. В 1846 г. секту возглавил Баба Рам Сингх (1815–1885) — плотник из касты *рамгархия*, восемь лет прослуживший солдатом в сикхской армии. Он ввел в практику секты обряд посвящения, а его сторонники начали заниматься активной миссионерской деятельностью. Численность секты быстро росла за счет представителей низших каст, в том числе неприкасаемых, т.е. сикхов-мазхаби.

Членам секты *намдхари* предписаны честный труд, умеренная жизнь, строгое вегетарианство, отказ от приданого невесты. *Намдхари* могут пользоваться водой только из естественных источников (не из водопровода). Когда в 60-х годах руководитель этой секты посетил Москву, это обстоятельство создало проблему. В конце концов воду ему стали доставлять из родника за станцией метро «Молодежная».

Намдхари одними из первых выступили против убоя коров. Они неоднократно нападали на лавки мусульман-мясников, что осложнило их отношения с последователями ислама.

В отличие от ортодоксальных сикхов и членов сект *удаси* и *беди*, *намдхари* приняли активное участие в восстании 1857 г. После его подавления они заняли позицию активного несотрудничества с английскими властями. Им было запрещено посылать детей в

казенные школы, обращаться в английские суды, пользоваться государственной почтой и транспортом. Они первыми на практике применили принцип «свадеши» — бойкота английских товаров. Конечной целью они считали воссоздание сикхского государства. Для этого они создали тайные органы управления типа панчаятов (советов), свою почтовую службу, торговую сеть, свои молитвенные дома и поощряли ремесленное производство. Были организованы также курсы обучения военному делу.

В 1867 г. они попытались напасть на одно из панджабских княжеств, правителем которого был мусульманин, захватить там оружие и поднять восстание против англичан. Попытка была подавлена властями при поддержке лояльных им сикхов. Многие *намдхари* были казнены. Англичане считали *намдхари* опасной сектой и жестоко преследовали ее. Они сослали Рама Сингха и его соратников в Бирму, где основатель секты умер, но *намдхари* твердо убеждены, что Рам Сингх до сих пор жив и однажды явится, чтобы возглавить движение за праведную жизнь. Они вели борьбу также и против *махантов* — настоятелей гурдвар, сочувствовавших индуизму и опиравшихся на поддержку англичан. Несколько раз они пытались силой овладеть гурдварами, в частности исторической гурдварой в г. Анандапуре. Когда руководство борьбой против *махантов* перешло к ортодоксальным сикхам, *намдхари* утратили былое влияние.

Среди мусульманских течений того периода, пожалуй, единственным занявшим непримиримую позицию по отношению к английской власти был *дарул-улум* (университет) в Деобанде (неподалеку от Дели). Его основал в 1867 г. активный участник восстания 1857 г. Мохаммед Касим Нанотави (1832–1880) с целью пропаганды постулатов ортодоксального ислама суннитского толка и просветительской деятельности среди мусульман ради борьбы с западными идеями. Первоначально школа Деобанда представляла собой узкий круг улемов и их сторонников. В годы подъема освободительного движения сфера их влияния значительно расширилась, поскольку они заняли патриотическую позицию, требуя полной независимости Индии при гарантиях свободы религии и культуры. В 1938 г. улемы Деобанда во главе с моуланой Мадани создали «Джамаатул-улама-е-Хинд» (Организацию улемов Индии), которая, будучи союзником Индийского национального конгресса, по-

следовательно выступала за независимость Индии и против межобщинной розни.

Основным соперником улемы Деобанда считали и считают последователей *дарул-улама* Барелви. «В своем большинстве индийские мусульмане являются приверженцами того, что может быть упрощенно названо “народным исламом”. В него входят вера в местных святых-пиров и некоторые доисламские обычаи. Накат фундаментализма вызвал реакцию в виде школы Барелви, которую основал Ахмад Реза-хан»³⁰. Острые споры между представителями этих школ, начавшиеся во второй половине XIX в., продолжают до настоящего времени, выливаясь иногда в рукопашные разборки. Дело дошло до того, что лидеры этих школ объявили друг друга «неверными». Улемам Деобанда не удалось покончить с практикой подавляющего большинства мусульман, продолжавших совершать паломничества к могилам (*мазарам*) суфиев и святых пиров и поклоняться им, нередко вместе с индусами и христианами.

Следует подчеркнуть, что в рассматриваемый период среди множества мусульманских течений школа Деобанда, враждебно относившаяся к колониальной власти, оставалась белой вороной. Все остальные течения искали примирения и сотрудничества с англичанами. Дело в том, что их влияние ограничивалось традиционной элитой и нарождающимся средним классом, для которых сотрудничество с колониальной властью было условием не только успеха, но и выживания. После восстания 1857 г. англичане с недоверием относились к мусульманам, поскольку те играли видную роль в восстании и покровительствовали индусам. Поэтому лидеры и идеологи различных, даже противостоящих течений решали двудединую задачу. Во-первых, убедить англичан в своей лояльности, преодолеть их недоверие. Во-вторых, на этой основе занять достойное место в колониальной администрации и свободных профессиях и положить конец монопольному положению индусов в этих сферах.

Именно такую задачу ставили перед собой Мусульманское литературное общество (1863) и Национальная мусульманская ассоциация (1877), основанные в Калькутте Абдул Латифом (1828–1893). «Руководители Национальной мусульманской ассоциации противопоставляли мусульманскую интеллигенцию индусской и

³⁰ Dasgupta S. Fundamental Questions // The Statesman. Calcutta. 12.04.1987

выступали за обособление мусульман от общеиндийских националистических организаций»³¹. Аналогичную позицию занимали Мусульманская ассоциация Бомбея («Анджуман-е-ислам»), созданная в 1881 г. Ага-ханом II и представлявшая интересы деловых кругов Западной Индии, в основном из исмаилитских сект *бохра* и *ходжа*. Эта ассоциация явилась как бы организационной предтечей Мусульманской лиги. Идеологическую основу этой организации составила деятельность реформатора и просветителя Сайид Ахмад-хана (1817–1898) и деятелей созданного им в 1877 г. Алигархского мусульманского колледжа, преобразованного впоследствии в университет³².

Указанная группировка конфессиональных течений и организаций по сходным наборам критериев не является жесткой или окончательной. Она необходима лишь для сравнительного анализа явлений, которые без этого предстали бы как хаотическая смесь, лишенная содержательного начала. Здесь как нельзя лучше подходит афоризм-парадокс Козьмы Пруtkова: «Не в совокупности ищи единства, но более — в единообразии разделения». В реальных событиях того времени элемент хаотичности, неопределенности, несомненно, присутствовал. Это был переломный момент утверждения британской власти и разнообразных реакций на ее действия со стороны различных слоев сложного иерархического и традиционного общества Индии тех времен. Колониальная администрация издает много законов, вносящих существенные изменения в жизнь общества. Быстро развивается система английского образования, нацеленная на подготовку клерков и чиновников низших рангов из числа индийцев. Идет процесс становления индийской прессы и книгопечатания. Налаживаются новые торговые связи. Вводятся новые налоги. Все это порождает противоречия между отдельными группами индийского общества, которых раньше не было.

Дж. Неру назвал конец XIX в. временем пробуждения Индии и отметил его двойственный характер: «Пробуждение Индии было двояким: она надеялась на Запад, и в то же время она всматривалась в себя и свое собственное прошлое»³³. Идеализация прошлого или попытки представить его в нужном облике при высоком

³¹ Ганковский Ю.В., Гордон-Полонская Л.Р. История Пакистана. М., 1961. С. 11.

³² Подробнее см.: Гордон-Полонская Л.Р. Мусульманские течения в общественной мысли Пакистана. С. 116–143.

³³ Неру Дж. Открытие Индии. С. 354.

уровне религиозности усиливали религиозные настроения. Поэтому деятельность перечисленных разнородных течений и организаций вне зависимости от субъективных установок их лидеров и идеологов можно подвести под общий знаменатель. Этот знаменатель — содействие развитию общинного сознания на различных конфессиональных субстратах. «Тот факт, — писал Махатма Ганди в 1939 г., — что мы (индусы и мусульмане) предстаем все более отдаляющимися друг от друга, есть естественный результат пробуждения. Оно подчеркнуло наши различия и обострило предрассудки, взаимную подозрительность и соперничество»³⁴. Стремление очистить свою веру от чужеродных примесей или позднейших наслоений, призывы к исконной чистоте являются признаками сформировавшегося общинного сознания и первыми симптомами назревающих конфликтов. Реальная угроза возникает, когда общинное сознание становится доминирующей мотивацией в политике и других сферах общественной жизни, когда впервые звучит: «Вера в опасности!».

Общинное сознание в действии

Историки и социологи продолжают спорить о том, какую именно роль сыграл колониализм как в формировании общинного сознания, так и во внедрении его в политику и общественную жизнь Индии. Некоторые полагают, что именно англичане «придумали» и внесли в индийское общество межобщинную рознь для успешного проведения политики «разделяй и властвуй». Утверждается, что с первых шагов проникновения в Индию британцы сознательно и целеустремленно разобщали индийское общество по религиозному признаку, хотя объективных предпосылок для такого разобщения не существовало. Иными словами, межобщинные конфликты в новой и новейшей истории Индии — это целиком «заслуга» англичан. Утверждения такого рода уязвимы для критики. Прежде всего, мощи колониального аппарата было бы явно недостаточно для внедрения в исторически короткий срок настроений общинного противостояния в умы активной, преимущественно городской части населения покоряемой страны, будь она, эта часть, единой и внутрен-

³⁴ Цит. по: Chandra B. Communalism in Modern India. С. 178.

не сплоченной. В таком случае само завоевание чужеземцами огромной страны вряд ли было бы возможным. Допустимо рассуждать и от противного. Если межобщинные конфликты были «числым продуктом» имперской политики, можно было бы ожидать, что за полвека независимого развития Индии эти конфликты будут полностью изжиты. Этого не произошло, хотя некоторые лидеры освободительного движения были убеждены, что общинная гармония будет достигнута, как только со сцены уйдет «третья сила», т.е. англичане. Видный деятель освободительного движения Абул Калам Азад (1888–1958) писал, например: «Как только страна получила бы свободу, индусы, мусульмане и сикхи — все осознали бы подлинный характер стоящих перед ними проблем и все религиозно-общинные разногласия были бы разрешены»³⁵.

Из предыдущего изложения видно, что потенциал общинного противостояния существовал в обществе того времени. Политика колониальной власти периода ее становления и перехода от грабежа к эксплуатации страны лишь выявила и привела в действие этот потенциал. На первых этапах англичане, по всей вероятности, действовали на ощупь. Для целей эффективного управления нужна была единая система администрации и судопроизводства. В части уголовной и налоговой англичане применяли свои законы. С гражданском правом возникли затруднения. Вопросы владения и распоряжения имуществом, брачные отношения, формы наследования и т.п. в каждой из общин решались по-своему, на основе традиций, как правило освященных религией. Не желая прямо вмешиваться в эти вопросы, колониальные чиновники пошли по пути кодификации традиционных установлений. У различных групп мусульман они определялись шариатом в толковании авторитетных улемов и казиев (судей). Среди индусов царил разноречивый. В каждом регионе существовали свои исторически сложившиеся правила, различающиеся от касты к касте. «В ситуации, где не было ни общих, ни четко определенных религиозных законов, служащие Ост-Индской компании обратились к пандитам (брахманам) за помощью в составлении сборника законов дженту»³⁶. После консультаций с брахманами Бенареса чиновник компании Н.Б. Хэлехед опубликовал в 1786 г. в Калькутте «Кодекс законов дженту, или Установле-

³⁵ Азад А.К. Индия добивается свободы. М., 1961. С. 265.

³⁶ Srivastava S. Construction of the Hindu Identity // The Economic and Political Weekly. Mumbai (Bombay). 16.05.1998.

ния пандитов», ставший основным руководством для принятия дальнейших законодательных актов. Среди них можно упомянуть Закон о замужестве вдов от 1856 г., Закон о расторжении браков обращенцев (в христианство) от 1866 г., Закон о разводах от 1869 г., Закон о христианских браках от 1872 г., Закон о казнях от 1880 г., Закон о наследовании у индусов от 1928 г., Шариатский акт от 1937 г. Многие из этих законов остаются в силе до настоящего времени. В видоизмененном виде действуют Закон о возрасте согласия (на брак) и Закон о браках радости, о которых говорилось выше. Принятие таких законов побуждало лиц, к которым они относились, мыслить и поступать исходя из общинных соображений. И в настоящее время попытки разработать и принять единый гражданский кодекс, как этого требует Конституция (статья 44), наталкиваются на сопротивление консервативных элементов в различных общинах и вызывают обострение межобщинных отношений.

Потребности обучения английских чиновников местным языкам привели к открытию в первые годы XIX в. калькутского колледжа в форте Вильям. Наиболее распространенным языком населения Северной Индии был хиндустани в его двух литературных формах — урду на персидском алфавите (дополненном тремя новыми знаками) и хинди на алфавите деванагари. Собранные в колледже индийцы по поручению англичан разработали стандартные пособия и тексты на этих литературных формах. При их нормировании подчеркивались различия между ними, поскольку англичане считали урду «языком мусульман», а хинди — «языком индусов». Такой подход был воспринят лидерами соответствующих общин. С тех пор установка на «защиту урду» становится одной из основных в деятельности мусульманских общинных организаций Северной Индии, а «защита хинди» — индусских. При этом делаются попытки сакрализации языка. Подобно сикхам, объявившим священным алфавит языка панджаби гурумукхи, мусульманские деятели представляют алфавит языка урду как «письмена Пророка», а индусские — алфавит деванагари символом священных книг индуизма.

Активную роль в формировании общинного сознания сыграли созданные англичанами или финансируемые ими учебные заведения общинной ориентации — Арабский и Санскритский колледжи в Калькутте, Мусульманский университет в Алигархе, Индусский университет в Бенаресе, Джамия милия исламия в Дели и

т.д. Иными словами, практика подпитки общинного сознания была встроена и в систему образования.

Английские политики и колониальные администраторы быстро разобрались в религиозно-общинной обстановке в Индии, сложившейся к началу XX в., и осознали, какие выгоды для себя можно извлечь из противоречий между элитарными группами этих общин, если представить интересы этих групп как интересы всей общины. Бипан Чандра приводит красноречивые высказывания англичан по этому поводу. Государственный министр по делам Индии Чарлз Скотт (1862 г.): «Антагонизм индийских “рас” является ключом к силе британцев в Индии». Государственный секретарь Кросс в письме к генерал-губернатору (1887 г.): «Этот раскол в религиозных чувствах (индийцев) действует в нашу пользу». Государственный секретарь Биркенхед в письме к вице-королю (1925 г.): «Самые большие и самые постоянные надежды я возлагаю на неизменность общинной ситуации (в Индии)»³⁷.

По мере нарастания освободительного движения, возглавленного Индийским национальным конгрессом (ИНК), стоявшим в целом на светских позициях, колониальные власти начали активнее поощрять межобщинное противостояние. Нужно признать, что обычно англичане действовали весьма искусно, заботясь о придании своим действиям легитимности (например, защита интересов меньшинств) и выступая в роли как бы нейтрального арбитра. Они поддерживали ту или иную общинную организацию не из симпатий к индусам, мусульманам или сикхам. Эмоциям в этом деле места не было. Все общины были лишь объектами сознательного и хладнокровного манипулирования в интересах империи.

Колониальные власти не исключали из своего арсенала и силовых действий. Таковым был раздел Бенгалии в 1905 г., ставший своего рода водоразделом между периодом формирования общинного сознания и периодом его практического использования в политической, культурной и общественной жизни. В начале XX в. именно в Бенгалии происходило расширение массовой базы освободительного движения и его активизация. Тогдашняя столица Британской Индии Калькутта превратилась, говоря современным языком, в «горячую точку», в которой сошлись многие противоречия индийского общества, усугубленные политикой англичан. Именно

³⁷ Chandra B. Communalism in Modern India. С. 244.

здесь низшие прослойки городского среднего класса подталкивали умеренное руководство ИНК к занятию более радикальной позиции в отношении колониальной власти. Население Бенгалии было этнически однородным, что делало эффективной устную и особенно письменную пропаганду освободительных идей. Они находили все более живой отклик в западной части провинции, более развитой экономически и населенной преимущественно индусами. В восточной, более отсталой части большинство населения составляли мусульмане, и здесь было более заметным влияние феодально-помещичьей верхушки. Представляя раздел провинции как меру по совершенствованию административного деления в целях обеспечения лучшего управления, вице-король Керзон на самом деле стремился разобщить бенгальцев по религиозно-общинному признаку. Показательно, что сразу же после раздела в новой провинции Восточная Бенгалия и Ассам администрацией был взят курс на предпочтительный прием мусульман на государственную службу. Одновременно власти в шесть раз повысили имущественный ценз для индусов, участвующих в выборах в органы местного управления, оставив его для мусульман на прежнем уровне. Эти и другие меры преследовали цель превратить новую провинцию в своеобразную базу мусульманской общинной политики, что нашло полное понимание у мусульманской верхушки провинции.

Раздел Бенгалии, несомненно, усугубил межобщинное противостояние. Но одновременно он вызвал вспышку националистических настроений. В провинции проводились митинги, демонстрации в знак протеста против раздела. Властям направлялись многочисленные петиции. Кампания против раздела породила и более активные меры. Эффективным оказалось движение «свадеш» — бойкота английских товаров, который нанес ощутимый удар по торговле англичан и посредников-индийцев. Начала применяться и такая неизвестная ранее форма, как забастовки на промышленных предприятиях и железных дорогах. Появились тайные общества крайнего направления, призывавшие к борьбе против англичан насильственными средствами, в частности с применением индивидуального террора. Постепенно кампания протеста распространилась на Панджаб, где она совпала с протестами против увеличения земельного налога и других сборов, что позволило вовлечь в кампанию часть крестьян. Кампания активизировала крайних и в Западной Индии. Особую тревогу англичан вызвали призывы руководи-

телей кампании к объединению индусов и мусульман в борьбе против общего врага.

Забегая вперед, отметим, что активность участников кампании протеста и ее масштабы оказались таковыми, что заставили колониальные власти в 1911 г. снова объединить бенгальские территории. Через год столица Британской Индии была перенесена из беспокойной Калькутты в тихий провинциальный Дели. На этот раз освободительное движение смогло предотвратить раздел, который впоследствии, т.е. в 1947 г., стал фактом. Возникает вопрос: почему в победе оказался зародыш будущего поражения? Ответ, очевидно, сводится к тому, что в тот период был приведен в действие механизм использования общинного сознания в политике, который набирал обороты при активном содействии колониальных властей. Одним из первых шагов в этом направлении было создание политической организации, представлявшей интересы мусульманской верхушки. В октябре 1906 г. по предварительной договоренности делегация мусульман в составе 35 человек во главе с 48-м имамом исмаилитов Ага-ханом III (1885–1957) вручила прошение вице-королю Минто, в котором содержалась просьба к властям о защите интересов мусульманской общины. В своем ответе вице-король заверил делегацию в том, что **политические** права и интересы мусульман будут защищены.

В состав делегации кроме Ага-хана III, одного из самых богатых людей Индии, входили представители крупных землевладельцев, процветающих торговцев и предпринимателей, правителей княжеств и преуспевающих адвокатов. Именно они вместе с англичанами были обеспокоены вовлечением значительной части молодых мусульман из городских средних классов в освободительное движение и организации ИНК в ряде провинций. В этой связи следует еще раз подчеркнуть, что в упомянутом прошении речь шла о защите не религиозных, а именно **политических** прав и интересов, как их понимала верхушка общины. Следующим шагом было создание политической партии, которая представляла бы эти интересы. В декабре 1906 г. на мусульманской конференции по вопросам образования в Дакке (ныне столица Бангладеш) было объявлено о создании Всендийской мусульманской лиги. Ее цели сформулированы следующим образом: «а) развивать среди мусульман Индии чувство лояльности британскому правительству и устранять любое неверное толкование намерений правительства в отношении любой

из принимаемых им мер; б) защищать и развивать политические права и интересы мусульман Индии и соответствующим образом представлять их нужды и устремления правительству; в) предотвращать возникновение у мусульман Индии каких-либо враждебных чувств в отношении других общин без ущерба другим целям Лиги»³⁸. До середины 30-х годов первые два пункта выполнялись скрупулезно, тогда как из третьего пункта как руководство к действию была взята оговорка о «других целях Лиги». К примеру, в противовес движению «свадеш», лишенному общинного содержания, земельная аристократия восточной части Бенгалии, присоединившаяся к Мусульманской лиге, выдвинула и активно пропагандировала лозунг «сваджати» («своя община») как противовес участвовавшим в движении представителям индульской общины. Что касается англичан, то они по-своему заботились о политических интересах мусульман. Когда в 1916 г. возникла угроза двойного раскола в рядах Мусульманской лиги — между ее организациями в Панджабе и Соединенных провинциях, а также между мусульманами-*ходжа* (шиитами) и мусульманами-суннитами в Бомбейском президентстве, — губернатор Бомбея собрал представителей соперничающих групп и добился их примирения. Такие примеры не единичны.

Создание Мусульманской лиги вызвало реакцию прежде всего в Панджабе. В то время в этой провинции индусы были в меньшинстве (26%), а мусульмане составляли большинство (57%). Удельный вес сикхов оценивался в 14%. Опасение оказаться в подчинении у мусульман, т.е. не иметь заметного влияния в провинциальном и местных советах, а также в управлении университетами, подтолкнуло к действию некоторых индульских деятелей. Именно здесь создается «Хинду сваракша сабха» (Общество самозащиты индусов). Затем подобные общества возникли в Махараштре, Бенгалии и других провинциях. К 1915 г. они объединились, создав общеиндийскую организацию под названием «Акхил Бхарат хинду махасабха» (Великое индульское собрание неделимой Индии, далее — Хинду махасабха, или ХМ). Правда, официальной датой рождения ХМ считается 1906 год. Отсчет, вероятно, ведется от времени основания «Шри Бхарат дхарма мандал», всеиндийской организации и прообраза ХМ. Лидером панджабского Общества самозащи-

³⁸ Цит. по: Пономарев Ю.А. История мусульманской Лиги Пакистана. М., 1982. С. 35.

ты индусов был активист возрожденческой организации «Арья самадж» Бхай Пармананд (1876–1947). Он же вместе с Маданом Моханом Малавия (1861–1946), Лала Ладжпатом Раем (1865–1928) и Винаяком Дамодаром Саваркар (1883–1966) вошел в руководство Хинду махасабхи.

Программа ХМ была как бы зеркальным отражением программы Мусульманской лиги, но в «индусском исполнении». Основная задача организации состояла в ревностной защите политических и других интересов индусов. Для этого должны были приниматься меры по консолидации индусской общины, по достижению ее внутреннего единства. В этом вопросе лидеры Хинду махасабхи, особенно Бхай Пармананд, выступали за изживание кастовых предрассудков, замкнутости каст, практики изгнания из касты и против неприкасаемости. На деле эта сторона деятельности ХМ осталась лишь в сфере пропаганды. Первоначально в программе ХМ также была оговорка о необходимости развития добрых чувств к мусульманам и христианам, что давало возможность лидерам и активистам Хинду махасабхи принимать участие в деятельности ИНК. Однако эта оговорка была быстро заменена на призыв к проведению массовой кампании *шуддхи* (очищения), т.е. возвращения в лоно индуизма мусульман и христиан ради построения в Индии «индусского государства» («хинду раштра»). После этого конгрессистам было запрещено состоять в Хинду махасабхе.

События в Бенгалии оказали воздействие на процессы и в сикхской общине. В 1902 г. в Панджабе создается Главный совет хальсы (ГСХ), призванный координировать деятельность «собраний львов» в различных частях провинции. Первоначально в ГСХ входило 29 «собраний львов». К 1920 г. их число возросло до ста. Устав и программа ГСХ предусматривали активную пропаганду идеалов *тет хальса*, издание религиозной литературы, обучение священнослужителей — чтецов священной книги (*грантхи*) и исполнителей сикхских гимнов (*раги*). Одной из основных задач считались меры по консолидации общины. С этой целью была принята резолюция, уравнивающая сикхов-*сахадждхари* (бритых сикхов) в правах с сикхами-*кешидхари* (ортодоксальными сикхами). В частности, им было разрешено принимать участие в службах в гурдварах и в чтении «Ади Грантха», что ранее запрещалось. ГСХ добился также удаления изображений индусских богов из Золотого храма в Амритсаре и других гурдвар. Главной целью провозглашалась за-

щита политических прав сикхов. В петициях, адресованных колониальным властям, отмечалось, например, что из 147 должностей дополнительных помощников комиссаров в дистриктах только 13 заняты сикхами, что сикхи не представлены в синдикате Панджабского университета и в большинстве муниципалитетов. ГСХ настаивал на равном с мусульманами представительстве сикхов на этих постах в этих органах.

Положение Главного совета хальсы было сложным. Его лидеры оказались между двух огней. С одной стороны, они провозглашали лояльность колониальным властям. С началом Первой мировой войны они, как и большинство «собраний львов», поддерживали военные усилия Британии. Они резко осуждали антианглийские выступления части сикхов и объявили «несикхами» членов партии Гадар, призывавших к вооруженной борьбе против колонизаторов. Ожидалось, что после войны англичане оценят большой вклад сикхов в военные усилия и удовлетворят их требования: резервирование для сикхов трети мест во всех выборных органах провинции, увеличение доли должностей в колониальном аппарате, производство в офицеры младших командиров из числа сикхов, отличившихся на войне, и т.п. Однако англичане не спешили удовлетворить эти требования. Дело в том, что колониальные власти считали своей опорой в сикхской общине не ГСХ, а *махантов* гурдвар, предоставив им полную свободу распоряжаться собственностью гурдвар, в том числе земельной, и немалыми средствами. Более того, комиссар дистрикта Амритсар запретил членам ГСХ и «собраний львов» участвовать в управлении Золотым храмом и занимать в нем должности *грантхи*³⁹.

С другой стороны, лидеры ГСХ испытывали давление со стороны сельских сикхов-джатов, среди которых начались волнения в связи с дискриминационным аграрным законодательством, введенным властями. К тому же значительная часть молодых сикхов, как из джатских, так и из семей городских сикхов-*кхетри*, вовлекалась в находившееся на подъеме освободительное движение, например в кампанию «свадеши» и гражданского неповиновения, проводимую под руководством Индийского национального конгресса. По отношению к этой кампании ГСХ занял позицию отчуж-

³⁹ *Barrier N.G. Sikh politics in British Punjab prior to the Gurdware Reform Movement. C. 184.*

дения. Наконец, лидеры Совета не решились осудить бессмысленный и жестокий расстрел англичанами мирной демонстрации на площади Джалианвала баг в апреле 1919 г. («Амритсарская бойня»), приведший к гибели множества сикхов. На фоне всеобщего возмущения этой акцией верноподданнический призыв лидеров ГСХ к спокойствию и терпению привел к полной утрате доверия к ним в сикхской общине. Тем не менее ГСХ сыграл роль в укреплении общинного сознания и связи его с политикой.

Англичане целеустремленно укрепляли эту связь. В 1909 г. английский парламент принял закон, предусматривавший изменения в составе и функциях законодательных советов Индии, получивший название реформ Морли-Минто. В соответствии с этим законом было увеличено число членов советов, в том числе выборных, и несколько снижен избирательный ценз, хотя и по новому цензу число избирателей составляло долю процента. Характерной чертой закона было учреждение особой избирательной курии для мусульман, что давало верхушке этой общины особые права по сравнению с другими. Следующим шагом было принятие Закона об управлении Индией от 1919 г., по которому был несколько расширен электорат — до 1% в центральные законодательные органы и около 3% — в провинциальные. Одновременно вводилась избирательная курия для индусов. Мусульманская лига в целом одобрила закон, но потребовала равного представительства с индусами во всех выборных органах. Со своей стороны, сикхи настаивали на учреждении отдельной курии и для них. Это было сделано с принятием Закона об управлении Индией от 1935 г. Закон о выборах, разработанный в связи с этим, предусматривал деление всех избирателей на 12 курий — для индусов, мусульман, сикхов, а также для различных социальных прослоек, включая неприкасаемых. В независимой Индии сохранился принцип резервирования мест в законодательных органах для бывших неприкасаемых, официально именуемых представителями «списочных каст» и «списочных племен», т.е. малых этносов, значительно отставших в социально-экономическом отношении от окружающего населения, хотя избирательные курии для религиозных общин были ликвидированы. Дж. Неру называл избирательные курии политическими барьерами между общинами. Постепенно к этим барьерам присоединились общинные студенческие организации, профсоюзы, торговые палаты, учебные заведения. Дж. Неру упоминал также о том, что в Бомбее состязания по

крикету происходили на четырехсторонней основе — между командами индусов, мусульман, парсов и европейцев. Требования общественности отказаться от формирования команд по религиозному признаку англичане игнорировали.

Соединение религии и политики стало совершившимся фактом. Здесь уместна оговорка. Фактически с политикой соединилась не религия в смысле веры. В политике спор идет отнюдь не об истинности своей веры, своего священного писания, действительности своих ритуалов и обрядов. В политике сталкиваются не духовные, а вполне земные, мирские интересы. Политик ищет дорогу не к богу, а к власти. Поэтому, когда говорится о соединении религии и политики, имеется в виду соединение политики с общинным сознанием, на деле противостоящим духовному содержанию любой религии, поскольку в этом сознании, реализуемом как интерес, содержится семя межобщинного конфликта. «В политических вопросах, — писал Дж.Неру, — место религии заняла так называемая общинность — узкогрупповая психология, опирающаяся на религиозную общину, но в действительности заинтересованная в том, чтобы получить политическую власть и привилегии для заинтересованных групп»⁴⁰.

Понимание Вивеканандой и Ганди принципа соединения религии и политики существенно отличалось от понимания этого принципа религиозно-общинными деятелями. В послании одному из своих мусульманских друзей Свами Вивекананда писал в 1898 г.: «Единственная надежда для нашей родины — это достичь слияния двух великих систем, индуизма и ислама — разума веданты и тела ислама»⁴¹. Через полстолетия Махатма Ганди выразил ту же мысль по-своему: «Я считаю себя таким же хорошим мусульманином, как и индусом, и с этой точки зрения я равным образом считаю себя хорошим христианином и хорошим парсом»⁴². Эти деятели отстаивали универсалистские принципы в подходе к религии, их равную истинность и потому полную совместимость. Религиозно-общинные политики оперируют не религией, а общинным сознанием, которое по определению является эксклюзивным, противостоящим сознанию представителей других общин. Иными словами,

⁴⁰ Неру Дж. Открытие Индии. С. 413.

⁴¹ Там же. С. 364.

⁴² Цит. по: The Economic and Political Weekly. 14.06.1997.

здесь имеет место взаимодействие различных «зерен» системы, которым приписываются несовместимые свойства.

В вопросе о стремлении религиозно-общинных деятелей получить доступ к власти есть важный нюанс, заслуживающий упоминания. С начала XX в. и до середины 30-х годов лидеры общинных партий постоянно подчеркивали свою лояльность власти англичан. Их устремления ограничивались расширением участия в выборных органах и на государственной службе. Речь, следовательно, шла о соучастии во власти при сохранении колониальной структуры. Ясного понимания целей борьбы не было и у руководителей освободительного движения. Лидер умеренных в ИНК Бипин Чандра Пал полагал, что слово «сварадж» («самоуправление») означает автономию, а отнюдь не независимость. Махатма Ганди предлагал более гибкую формулу: сварадж внутри империи, т.е. статус доминиона, если возможно, и вне, если необходимо. Неопределенность конечной цели не могла не оказать влияние на политику ИНК в смысле размытости разделения ее на светскую и общинную.

В декабре 1916 г. в г. Лакхнау одновременно проходили сессии Индийского национального конгресса и Мусульманской лиги. Участники одобрили проект реформ, который должен быть предложен колониальным властям. Лидеры двух партий подписали соглашение, вошедшее в историю под названием «Пакт Лакхнау». По этому соглашению ИНК принял требование Лиги об отдельном представительстве мусульман, в том числе о его распространении на те провинции, где оно не применялось. Следует также напомнить о совместном участии этих партий в так называемом халифатском движении в защиту Турции от диктата Антанты.

Тогдашние индийские политики дали неоднозначную оценку упомянутым акциям. И сейчас, когда известны последствия соединения политики с общинным сознанием, вряд ли было бы разумным не видеть противоречивости в подходах деятелей освободительного движения. Они действовали в рамках во многом традиционного общества — глубоко религиозного, с сильными феодальными пережитками. В тот период вовлечение масс в освободительное движение на основе чисто светских лозунгов и программ вряд ли было возможным. Лидеры освободительного движения, в первую очередь Махатма Ганди и его последователи, понимали это. Отсюда призыв к соединению политики с религией с неизбежными издержками такого подхода в виде подпитки общинного сознания.

Ответственность за выбор светского или общинного пути лежала на лидерах движения. Выбор зависел от их видения будущего независимой Индии и от понимания оптимального пути достижения этой цели.

Многие в то время считали Пакт Лакхнау и халифатское движение большим достижением на пути к индуССко-мусульманскому сотрудничеству. Другие, в основном консервативные мусульманские деятели, рассматривали эти акции как неоспоримое свидетельство разделения сфер влияния — Индийский национальный конгресс они рассматривали как «индуССкую партию», признавшую особые интересы и права мусульман. ИндуССкие общинные политики утверждали, что ИНК пошел по порочному пути «заигрывания» с мусульманами, «потакания» их непомерным требованиям. Но и те и другие были связаны общим стремлением к увеличению доли власти и расширению привилегий в рамках колониальной системы. Колониализм держал их в одном доме, и спор шел лишь о том, кому в нем достанется лучшее помещение. Упрощая, можно сказать, что в течение первой трети XX в. спор между религиозно-общинными политиками шел о том, кто и на каких правах будет причастен к управлению Британской Индией.

Смена целей

Благодаря трудам советских индологов история освободительного движения индийского народа обстоятельно изложена в доступной литературе. Нет поэтому необходимости подробно останавливаться на сложных перипетиях этой борьбы, ибо предметом рассмотрения в данной работе является лишь одна сторона движения к свободе, а именно конфессиональные факторы движения, в частности использование религиозно-общинного сознания для достижения определенных политических целей. Такой подход представляется допустимым и продуктивным, поскольку многие из упомянутых факторов продолжают играть важную роль в политическом процессе в независимой Индии.

Освободительное движение в Индии имело волнообразный характер: подъем — уступки властей — спад. Каждая фаза подъема имела свою специфику, как и фаза уступок. Но в последнем случае каждая уступка отягощалась завоеванием общинным сознанием но-

вых позиций за счет светских подходов к политике. Шаг за шагом уступая под давлением освободительного движения в вопросах расширения участия индийцев в управлении страной, англичане «отыгрывались» на другом поле. Опираясь на верхушки религиозных общин с их корыстными интересами, английские политики стремились поменять местами приоритеты движения. В ходе переговоров на индивидуальном уровне с лидерами политических партий и организаций и на более представительных встречах английская сторона настойчиво проводила мысль о том, что до решения «общинной проблемы» преждевременно обсуждать вопрос о предоставлении Индии независимости. При этом англичане настойчиво пытались убедить индийцев и весь мир в том, что без «стального обруча» колониальной администрации страна распадется на множество враждующих друг с другом государств. Лицемерие подобных высказываний было убедительно разоблачено ролью англичан в разделе Индии в 1947 г. и успехом независимой Индии в защите своей территориальной целостности.

Исследователи периода освободительного движения в Индии справедливо подчеркивают тот факт, что Махатме Ганди и его единомышленникам удалось придать движению массовый характер с помощью апелляции к их религиозному сознанию. Вероятно, в тот период, учитывая социальную психологию масс, иного выхода не существовало. При этом напомним, что Махатме Ганди был присущ универалистский подход к религиям, при котором они представлялись объединяющим фактором в противостоянии общему врагу. При гандистском подходе движение принимало религиозную оболочку, т.е. **форму**. Соединение общинного сознания с политикой неизбежно превращало религию в **содержание** движения. Именно с таких позиций выступали религиозно-общинные партии и колониальные власти. Особенно отчетливо это выявилося на конференциях Круглого стола, проходивших в Лондоне в 1930 и 1931 гг. Английскую сторону представляли все ведущие партии метрополии, но из Индии на первую конференцию были приглашены лидеры лишь религиозно-общинных кругов и некоторые правители княжеств. Самая массовая партия — Индийский национальный конгресс — не была представлена. Соответственно, на конференции обсуждались не проблемы независимости Индии, а так называемая «общинная проблема». На вторую конференцию организаторы были вынуждены пригласить Махатму Ганди, поскольку для всех было ясно, что

именно он является неоспоримым лидером движения. И на этот раз организаторы выдвигали проблемы межобщинных отношений Ганди отверг такой подход. «Разрешение общинной проблемы может быть только венцом конституции, предусматривающей самоуправление, но не может быть ее фундаментом, так как только вследствие иноземного господства углубились, если не возникли, наши разногласия в этом вопросе», — справедливо подчеркнул в своем выступлении на конференции Ганди. «Я ни минуты не сомневаюсь, — добавил он, — что айсберги общинной розни растают под солнцем свободы»⁴³.

Ганди остался в одиночестве. Другие индийские политики, претендовавшие на представительство общин, легко договорились между собой. Поэтому на конференции обсуждались в основном принципы распределения мест в конституционных органах и на государственной службе. Вместе с тем в самой Индии по мере уступок метрополии требованиям освободительного движения крепло ощущение близости свободы, ощущение ее неизбежного прихода в обозримом будущем. Оно заставляло индийских политиков задуматься над вопросом: «Кто будет управлять независимой Индией?». Ставки возросли во много раз. Постановка этого вопроса привела к постепенному размежеванию между светскими и религиозно-общинными партиями, причем среди лидеров последних наметилась отчетливая тенденция к ужесточению своих требований. Исчез и ранее присутствовавший в их деятельности светский элемент. Особенно отчетливо этот процесс можно проследить по биографиям некоторых видных политиков того периода.

Показательна в этом отношении эволюция взглядов таких политических деятелей, как Винаяк Дамодар Саваркар (1883–1966) и Мохаммед Али Джинна (1876–1948). Эти деятели являются колоритными фигурами, символами религиозно-общинной политики. До настоящего времени их имена остаются в политическом обиходе Индии и Пакистана. Они продолжают служить, как говорят социологи, «референтными типами». Они сформулировали базовые идеи, которым потом были приданы новые оттенки и нюансы и которые были уточнены и осовременены. Последователи Саваркара при-

⁴³ Цит. по: Новейшая история Индии. [Отв. редакторы Балабушевич В.В., Дьяков А. М.]. М., 1959. С. 272.

своили ему титул «Вир» («герой»), а официальный титул Джинны в Пакистане — «каид-е-азам» (великий основатель).

Как личности Саваркар и Джинна сильно отличаются друг от друга, и по-разному сложился их жизненный путь. Саваркар происходит из традиционной семьи брахмана-*читтавана*, что во многом определило его внешний облик, формы поведения и образ мыслей. Юридическое образование он получил в колледже г. Пуны. В 1906 г. с целью продолжить образование он отправляется в Англию. Однако стать юристом ему было не суждено. Еще в Индии он вступил в круг молодых нетерпеливых индийцев, считавших террор единственным действенным способом незамедлительно добиться независимости. В Лондоне Саваркар занимался в основном именно этой деятельностью. Его окружение было увлечено революционными идеями Мадзини и Гарибальди. Саваркар даже перевел на язык маратхи биографию Джузеппе Мадзини. Героями этой группы были и индийцы — Шиваджи, Рам Дас, рани Лакшми-баи. В конечном счете Саваркар был арестован по обвинению в соучастии в убийстве высокопоставленного колониального чиновника, а также во ввозе в страну оружия и нелегальной литературы. Суд приговорил его к пожизненному заключению в тюрьме на Андаманских островах (1910 г.), где царили весьма суровые порядки. В 1924 г. его освобождают по состоянию здоровья, но запрещают заниматься политической деятельностью. Тем не менее именно после выхода из тюрьмы он публикует свои наиболее известные произведения и со временем становится лидером индульской общинной политики. Достаточно сказать, что с 1937 по 1943 г. он семь раз избирался председателем Хинду махасабхи. Это не вызвало возражений колониальных властей. Очевидно, направление политики Саваркара вполне их устраивало.

Джинна родился в г. Карачи в семье торговца из шиитской секты *ходжа*, члены которой отличаются динамичностью и предпринимательской хваткой. Среднее образование он получил в традиционном мусульманском медресе, а закончил его в миссионерской школе имени святого Патрика в Карачи. Любопытно отметить, что ту же миссионерскую школу окончил младший современник Джинны Л.К. Адвани (род. в 1927 г.), ставший в современной Индии одним из крайних лидеров «индульских националистов».

Для завершения образования семья отправляет Джинну в Лондон, где он с блеском оканчивает привилегированный юридиче-

ский колледж. Именно тогда он становится «большим англичанином, чем сами англичане». Это выразилось в его склонности к модной европейской одежде, привычках, вкусах и манерах. По свидетельству современников, он был идеальным «коричневым сахаром». Поселившись в Бомбее, он занялся адвокатской практикой и вскоре приобрел известность среди деловых кругов. В 1906 г. он становится секретарем Дадабхаи Наороджи — одного из умеренных лидеров Индийского национального конгресса, а в 1909 г. от этой партии, но по мусульманской курии, избирается членом Законодательного совета Бомбея. Так началась его политическая деятельность в роли умеренного националиста.

При всех различиях Саваркара и Джинну объединяет ряд обстоятельств. Во-первых, до конца жизни Саваркар оставался убежденным атеистом. Атеистических взглядов он не скрывал, чем приводил в замешательство своих сторонников. Но он ощущал себя членом индусской общины и был озабочен ее будущим. Что касается Джинны, то, не считая апологетических сочинений позднего времени, все биографы отмечают его по меньшей мере равнодушное отношение к религии. Во всяком случае, они не относили Джинну к числу благочестивых мусульман, соблюдающих все предписания и запреты ислама. Образ жизни и политические акции Джинны неоднократно осуждались муллами и улемами как неподобающие правоверному мусульманину. Он не оставался в долгу, называя мулл и улемов хранителями отживших феодальных институтов.

Во-вторых, Саваркар и Джинна начали политическую карьеру как сторонники сближения и сотрудничества индусов и мусульман, но закончили ее как представители крайних позиций в религиозно-общинных вопросах. Джинна вступил в Мусульманскую лигу в 1913 г., оговорившись, что сохраняет верность главному направлению освободительного движения во главе с Индийским национальным конгрессом. При этом он продолжал ежемесячно вносить тысячу рупий в кассу Конгресса. Его идеалами были умеренные в руководстве ИНК — Дадабхаи Наороджи и Гопал Кришна Гокхле, но в Лиге он примкнул к радикальному крылу. Правда, «радикализм» выражался в смене формулировки: лояльность не английскому правительству Индии (колониальный статус), а Британской короне (статус доминиона). Радикалы в Лиге выступали за сотрудничество с ИНК. Один из лидеров Конгресса, известная поэте-

са Сароджини Найдугазывала Джинну того времени «посланцем индуэско-мусульманского единства». Выступая на сессии Законодательной ассамблеи в 1925 г., Джинна заявил: «Я прежде всего националист, во-вторых, националист и в конечном счете националист. Я обращаюсь к вам, члены Ассамблеи, независимо от того, индусы вы или мусульмане: не вносите сюда дискуссий по религиозно-общинным вопросам и не дайте деградировать этому собранию, которое мы хотим превратить в национальный парламент»⁴⁴.

Что касается Саваркара, то на первом этапе своей деятельности он собирает весь доступный материал и обобщает его в исследовании «Первая индийская война за независимость: 1957 г.». Англичане запретили публикацию этого исследования. Оно вышло в свет в подпольных типографиях Англии и Голландии. Автор выступает как последовательный сторонник индуэско-мусульманского единства. «Сипаи (солдаты-индийцы. — Б. К.), — писал он, — клялись либо на священной воде Ганга, либо на Коране, что они отдадут жизнь за разрушение власти англичан»⁴⁵. По его твердому убеждению, повстанцы добивались успеха там и тогда, где и когда индусы и мусульмане объединяли свои силы. Трудно сказать, по какому пути пошла бы жизнь Саваркара, если бы он не был арестован и заключен в тюрьму.

Радикальная трансформация взглядов этих деятелей (и многих других) произошла в период с 1920 по 1930 г., начало которого отмечено спадом освободительного движения, а конец — новым подъемом. В этот период в индийском освободительном движении происходила перегруппировка сил. Именно тогда Джинна переходит на позиции мусульманского общинного движения, противостоящего индуэскому большинству. Именно он наиболее четко сформулировал пресловутую «теорию двух наций» — мусульман и индусов. В открытом послании Махатме Ганди он писал: «Мы настаиваем и подчеркиваем, что согласно любому определению нации мусульмане и индусы являются двумя основными нациями. Мы (мусульмане. — Б. К.) — стомиллионная нация. Более того, мы — нация с собственной, отдельной культурой и цивилизацией, языком и литературой, искусством и архитектурой, именами и названиями, чувством меры и пропорции, юридическими и моральными закона-

⁴⁴ Ansari S. Pakistan. The Problem for India. Lahore, 1945. С. 9.

⁴⁵ Radhavan T.C.A. Origins and Development of Hindu Mahasabha Ideology // The Economic and Political Weekly. 09.04.1988.

ми, обычаями и календарем, историей и традициями, склонностями и стремлениями. Короче говоря, мы по-своему смотрим на жизнь. По всем канонам международного права мы являемся нацией»⁴⁶. Джинна обобщает высказанные в разное время и разными деятелями, в том числе поэтом Мохаммедом Икбалом, идеи самоопределения индийских мусульман в виде выделения территорий Британской Индии с мусульманским большинством в самостоятельное государство — Пакистан. С точки зрения исламской теологии Джинна ограничил понятие *миллат-е-ислам* («мир ислама»), применив его только к мусульманам Индии. На это обстоятельство обращали внимание многие его противники.

Саваркар, выйдя из тюрьмы, столкнулся со значительно изменившейся обстановкой в стране и освободительном движении, в частности в его родной Махараштре. «С переходом руководства Конгрессом от Тилака и его сторонников к Махатме Ганди фокус политического влияния переместился из региона, вызвав чувство разочарования и безысходности у махараштрской брахманской элиты». Часть ее перешла на позиции религиозно-общинной политики, другие примкнули к левым. Остальные оказались не у дел⁴⁷. Выбор перед Саваркаром был поэтому невелик. Вероятно, сказалось традиционное воспитание в семье брахмана-*читтавана*, и он примкнул к индуcской общинной политике, вступив в Хинду махасаху.

Саваркар вряд ли намеревался создавать, подобно Ауробиндо Гхошу, свою философскую систему. Он ставил перед собой конкретную задачу — сформулировать исходные установки и цели деятельности индуcских общинных политиков. Он издает подряд две книги — «Хиндутва, или Кто есть индус» и «Обзор индуcской империи в Махараштре» (1924 г.). Его концепция хиндутвы (индуства, индуcкости) стала ключевой в деятельности индуcских политиков в канун независимости, а с 1980-х годов, уже в независимой Индии, она представляется как идеологический стержень пропаганды таких политиков. Нужно отметить, что понятие «хиндутва» было пущено в оборот бенгальским писателем и историком ортодоксальной ориентации Чандранатхом Басу (1844–1910). В 1892 г. он

⁴⁶ [Muhammad Ali] Jinnah. Some Recent Speeches and Writings. Vol. II. Lahore, 1947. С. 180–181.

⁴⁷ Sardesai R. Spoilsport Thackeray // The Times of India. New Delhi. 15.01.1999.

опубликовал эссе «Хиндутва — истинная история индусов». По оценке Амиты Сен, эта работа представляет собой «возвышение индуса сегодняшнего дня с помощью его “образцового” прошлого». Эссе «страдает от нарочитого и неубедительного противопоставления индусских богов христианским и от стремления доказать превосходство первых над вторыми»⁴⁸. По существу, Саваркар лишь сделал шаг от «доказательства превосходства богов» к противопоставлению индусской общины всем другим. «Индусом зовется тот, — писал Саваркар, — кто смотрит на территорию, протянувшуюся от Инда до морей, как на землю своих предков, тот, в чьих жилах течет кровь этой расы, тот, чьи предки жили на берегах семи рек. Индус тот, кто облагораживает все, что встречает на своем пути, кто наследует культуру расы, культуру, которая проявила себя в классическом санскрите, в общей истории, искусстве, архитектуре, законах и установлениях, ритуалах и церемониях, обрядах и таинствах, торжествах и праздниках. Индус тот, кто считает эту землю священной, землей мудрецов и учителей, землей паломничеств и благочестия». Далее он уточняет: «Индусы образуют нацию, которая сложилась на основе общей культуры, общей истории, общего языка, общей страны и общей религии». По убеждениям Саваркар был вольнодумцем, поэтому в качестве общего фактора он ставит религию на последнее место. Он утверждал также, что концепция хиндутвы гораздо шире религии индуизма. «Пусть индуизм заботится о спасении жизни после смерти, о понятии Бог и Вселенная»⁴⁹, а хиндутва будет заботиться о консолидации индусской общины, которой противостоят мусульмане и христиане и которые ни при каких условиях не могут считаться индусами, ибо их лояльности лежат за пределами Индии. Отсюда его призыв: «Индуизируйте политику, милитаризируйте индуизм!», — который в начале 40-х годов трансформировался в лозунг «Индия для индусов!». При формулировании концепции хиндутвы Саваркар то ли сознательно, то ли спонтанно отталкивался от противного — от понятий «мир ислама» или «христианский мир». Эти «миры» были как бы надстройкой над этническими, географическими, культурными и сектантскими различиями. Хиндутву можно рассматривать и как некий

⁴⁸ Sen A.P. Hindu Revivalism in Bengal. 1872–1905: Some Essays in Interpretation. С. 215–216.

⁴⁹ Цит. по: Varma V.P. Modern Indian Political Thought. Delhi, 1980. С. 388–389.

зародыш идеи паниндуизма, развитой через полвека идеологами «Вишва хинду паришад» (Великий союз индусов).

Легко заметить, что формула Джинны в отношении мусульман практически не отличается от формулы Саваркара в отношении индусов. Различие лишь в тональности: у Джинны тон суховатый, деловой, у Саваркара он приподнят, полон пафоса. Любопытно, что в 1941 г. Саваркар говорил: «Я нисколько не оспариваю теорию двух наций г-на Джинны. Индусы суть нация по праву. Индусы и мусульмане — это две нации. Таков факт истории»⁵⁰.

Возникает вопрос: в силу каких причин многие деятели освободительного движения в короткий срок отказались от светских подходов и перешли на позиции конфронтации двух крупнейших общин — индусской и мусульманской? В нашей литературе это объяснялось главным образом непоследовательностью буржуазного национализма и происками англичан. Нет сомнения в действительности этих факторов. Джинну и Саваркара, например, сближает одинаково отрицательное отношение к самостоятельной роли масс в освободительном движении. Оба оставались сторонниками верхушечного, конституционного пути к независимости, в чем можно усмотреть их «буржуазную ограниченность». Но должен быть и социально-психологический фактор, обусловивший быстрый сдвиг в ориентациях, переход от индусско-мусульманского сотрудничества к острой межобщинной конфронтации. По всей вероятности, таким фактором была смена конечной цели — от соучастия в управлении страной к вопросу о власти в условиях независимости. Повторим: ощущение близкой независимости сделало актуальным вопрос: «Кто именно будет управлять Индией?». В условиях фактического господства общинного сознания сдвиг был естественным. Одновременно произошло размежевание между религиозно-общинной политикой и политикой светской, осуществляемой Индийским национальным конгрессом. Здесь можно определить конкретную дату. Речь идет о так называемом «докладе (Мотилала) Неру», представленном в марте 1929 г. центральному Законодательному собранию в качестве основы конституции независимой Индии. Поскольку в докладе не предусматривалось ни отдельного представительства мусульман в законодательных органах (отмена избирательных ку-

⁵⁰ Цит. по: *Nauriya A. Myth of Hindustan Nationalism // The Times of India.* 08.01.1998.

рий), ни каких-либо гарантий этой общине, Джинна и другие деятели Лиги отвергли его. Принятие «доклада Неру» руководством ИНК обострило разногласия между Конгрессом и Лигой, вылившиеся за короткий срок в открытое соперничество. Свою роль сыграли личные амбиции Джинны. При доминирующих позициях в ИНК Махатмы Ганди, Джавахарлала Неру и их соратников Джинна мог рассчитывать лишь на вторые или третьи роли как в партии, так и в управлении независимой страной. В то же время в Лиге с переходом на общинные позиции он становился единоличным лидером, перехватив установки ее консервативного крыла. Движение к Пакистану открывало возможность стать не только лидером партии, но и главой государства. Индусские общинные деятели, со своей стороны, обвиняли ИНК в неоправданных уступках мусульманам, в пренебрежении коренными интересами индусов. Одним словом, теории Саваркара и Джинны, а также конкретные обстоятельства политической борьбы создали предпосылки к разделу Индии, что, как известно, и произошло в 1947 г.

14 августа того же года (на день раньше, чем в Индии) на территориях, отошедших к Пакистану, был торжественно отпразднован первый День независимости. Амбиции Джинны были реализованы. Он стал генерал-губернатором, т.е. главой молодого государства. 15 августа День независимости праздновался в Индии. На фоне общего подъема странным казалось поведение лидеров Хинду махасабхи, которые вывесили на здании ее штаб-квартиры в Дели черный флаг — знак скорби и призвали бойкотировать праздничные мероприятия. Саваркар настаивал на проведении кампании с целью превращения Индии в «индусское государство» («хинду раштра») и ликвидацию Пакистана ради «неделимой Индии» («акханд Бхарат»).

В многочисленных биографиях Джинны их авторы обычно говорят о том, что перед смертью он испытывал глубокое беспокойство по поводу судьбы Пакистана, а Саваркар вообще умер разочарованным человеком. Джинне нельзя отказать в проницательности. Выступая 11 августа 1947 г. в Учредительном собрании, он говорил (эта речь редко цитируется в Пакистане полностью): «Мы должны начать, оттолкнувшись от фундаментального принципа, гласящего, что все мы являемся гражданами, равноправными гражданами единого государства. Я думаю, что сейчас мы должны иметь перед собой этот идеал, и вы увидите, что с течением времени индусы пере-

станут быть индусами, а мусульмане — мусульманами не в религиозном смысле, поскольку религия — это личное дело каждого, а в политическом смысле, как граждане государства»⁵¹. По существу, Джинна имел в виду развитие Пакистана как светского государства, поскольку он справедливо опасался, что мусульманские теократические принципы могут создать для страны серьезные проблемы. Так, собственно, и случилось. В 1971 г. Восточный Пакистан становится независимым государством Бангладеш, а единству западной части страны угрожают межэтнические и общинные конфликты — между ортодоксальными мусульманами и *кадиянцами*, между суннитским большинством и шиитским меньшинством.

Индия пошла по пути создания и укрепления светского государственного устройства, в котором не было места «хинду раштре». Именно этот путь обеспечил успешное функционирование демократической системы и предотвращение военных переворотов, от которых в течение длительного времени страдал Пакистан. Индии удастся успешно сохранять свою территориальную целостность и успешно справляться с проявлениями сепаратизма, хотя межобщинные отношения в этой стране остаются сложными, подчас конфликтными.

Откат общинной политики

Раздел Индии сопровождался невиданным ранее по масштабам переселением людей. По оценочным данным, в Индию с территорий, отошедших к Пакистану, переселилось до 5 млн. индусов и сикхов, а из Индии в Пакистан — столько же мусульман. Обмен населением сопровождался столь же невиданными по ожесточенности и кровопролитию столкновениями между представителями этих общин. Утверждается, что в ходе этих столкновений погибло до миллиона человек. Трагедия раздела произвела ошеломляющее впечатление на современников, и скорбная память о ней сохраняется до наших дней. Показательно, что многочисленные воспоминания очевидцев раздела, опубликованные к 50-летию независимости Индии, полны горестных описаний ужасающей резни. До сих пор ведутся споры о причинах этой вспышки насилия, практически од-

⁵¹ The Times of India. 12.08.1997.

новременно охватившей сотни тысяч до этого времени мирных людей. Одна из существующих точек зрения состоит в том, что она обусловлена постепенным накоплением межобщинной неприязни и вражды, нашедшей выход в момент движения встречных потоков беженцев и вышедшей из-под контроля властей и политиков, действия которых создали эти настроения.

Как говорилось выше, трагедия раздела и убийство индусскими фанатиками Махатмы Ганди вызвали переворот в сознании значительной части индийского общества. Религиозно-общинные деятели с их общинной пропагандой стали восприниматься как нечто одиозное и опасное. Общинная политика воспринималась как дурной тон и отвергалась. Подобная атмосфера позволила Дж. Неру и его соратникам внести в сознание общества многие идеи, сыгравшие в первые десятилетия независимости благотворную роль. На первый план вышли светские проблемы — напряженные отношения с Пакистаном, работа над конституцией как основой демократического устройства, программа перестройки экономики страны для преодоления ее колониального характера и т.д. В 50–60-х годах основное внимание уделялось проблеме реформирования административно-политического устройства страны на принципах лингвистических (т.е. национальных) штатов, поскольку в ряде районов страны нарастали движения в пользу объединения в рамках одной административной единицы всех территорий, с населением, говорящим на данном языке. «Перед достижением независимости, — писал проф. Халаппа, — в индийской политике доминировала религиозная или общинная напряженность. После достижения независимости в индийской политике доминируют языковые конфликты»⁵². В этом вопросе индусские общинные организации избрали, как это скоро стало ясно, порочную тактику. В противовес идее реорганизации штатов по лингвистическому принципу они выдвинули формулу-триаду «Хиндустан-хинди-индуизм», в основе которой был взгляд на Индию как на унитарное государство. Попытки навязать хинди в качестве единственного государственного языка вызвали резкий отпор в ряде этнических районов страны, особенно в Южной Индии, где протесты против этой формулы выливались в массовые беспорядки. В то же время правительственная программа национальной интеграции, существенной частью которой была

⁵² Halappa G.S. (Ed.). *Dilemmas of Democratic Politics in India*. Bombay. 1966. С. 251.

борьба с межобщинной рознью, не противоречила целям национальных движений за лингвистические штаты.

Лидеры Конгресса и либеральные публицисты сформулировали в этот сложный период концепцию «главного потока» (main-stream) политической и общественной жизни. Ее смысл сводился к тому, что светские политические партии, прежде всего ИНК, составляют этот поток, являющийся основой демократического устройства, тогда как место религиозно-общинных организаций — это обочина, периферия политики, где им и надлежит прозябать. Получив широкое распространение среди политически активной части общества, эта концепция отрицала саму легальность общинной политики в рамках индийской демократии. К общинным партиям выработывалось отношение как к политическим неприкасаемым.

Сложившаяся в тот период политическая атмосфера укрепила позиции Дж. Неру и демократических светских сил не только в политике вообще, но и в самом Конгрессе. По своей природе ИНК был и в течение длительного времени оставался своеобразной коалицией разнородных сил. Размежевания между светскими и общинными деятелями в руководстве партии не произошло. Среди лидеров партии были деятели, близкие по своим взглядам общинным организациям, которые пытались найти способы взаимодействия с ними. Например, во время зарубежной поездки Дж. Неру министр внутренних дел Сардар Валлабхаи Патель разрешил членам откровенно общинной организации «Раштрия сваямсевак сангх» вступать в Индийский национальный конгресс, а конгрессистам — участвовать в деятельности РСС. По возвращении в страну Дж. Неру отменил это разрешение.

Акция Пателя — оппонента Дж. Неру по многим вопросам — противоречила официально провозглашенной ИНК и правительством политике секуляризма, противопоставляемой политике общинной. Как это нередко случается в Индии, понятие «секуляризм» не нашло ни четкого определения, ни законодательного закрепления. Чаще всего оно толкуется как равное покровительственное отношение государства ко всем религиям и общинам. Выступая на международном семинаре по исламу в Дели, премьер-министр Индира Ганди говорила: «Мы не дискриминируем представителей какой-либо религии. Все веры заслуживают равной защиты и равного уважения. Мы назвали это “секуляризмом”, который дает право каждому индийцу исповедовать свою веру и глубже изучать ее. Но

это также требует, чтобы он признавал такое же право за последователями других религий»⁵³. В документе, подготовленном в качестве руководства по политическому воспитанию членов Конгресса, секуляризм рассматривается как «один из важных компонентов идеологии Конгресса и важная черта индийской демократии». «Секуляризм, — говорится в документе, — означает не безбожие, не равнодушие к религии, а равное уважение ко всем религиям; не просто терпимость, но позитивное уважение»⁵⁴. Именно так секуляризм воспринимается демократически настроенными представителями разных общин. «Индийский секуляризм, — полагает автор-мусульманин, — тесно связан с демократией, которая не знает ограничений или дискриминации по мотивам касты, религии или культуры»⁵⁵.

Таким образом, индийский секуляризм не предполагает отделения религии ни от государства, ни от политики. Что же касается равного позитивного отношения ко всем общинам, то здесь возникают противоречия. Религиозные общины Индии, как мы видели, отнюдь не являются равновеликими образованиями, поэтому на практике равное отношение к ним — это недостижимый идеал. Приведем примеры. В статье 48 Конституции Индии говорится, что государство примет меры по «запрещению убоя коров, телят, а также другого молочного и тяглового скота». В ряде штатов уже приняты соответствующие законы, отражающие отношение индусов к корове как к священному животному. Но для мусульман, христиан и представителей низших каст говядина является важным продуктом питания. Поэтому запрет на убой коров является дискриминационной мерой по отношению к упомянутым общинам.

В Пояснении I к статье 25 Конституции Индии говорится: «Ношение кирпанов (кирпан — сабля, кинжал. — *Б. К.*) считается входящим в отправление сикхской религии». После угона в Пакистан индийского самолета сикхскими экстремистами, которые угрожали команде самолета кирпанами, был принят закон, запрещающий авиапассажирам иметь холодное оружие любого вида. Закон вызвал протесты со стороны сикхских ортодоксов. Компромисс был найден, но он лишний раз подчеркнул противоречивость практики секуляризма.

⁵³ The Times of India. 15.11.1981.

⁵⁴ Congress Ideology. (Cyclo.) New Delhi, 1976. С. 6–7.

⁵⁵ Hassnain S.E. India Muslims. Bombay, 1968. С. 25.

Согласно директиве Министерства внутренних дел Индии, государственным служащим разрешено иметь только одну жену. Эта директива, уравнивающая всех перед лицом закона, относится в основном к мусульманам, поскольку в исламе разрешено много женство, и не затрагивает другие общины. Именно поэтому директива подвергается нападкам со стороны мусульманского духовенства, усматривающего в этом вмешательство государства в мусульманское частное право.

Каждая религиозная община имеет свои праздники, которые могут длиться несколько дней и в которых принимают участие миллионы индийцев, что нарушает нормальную работу государственных учреждений, учебных заведений, банков, торговых предприятий. Государству пришлось приложить немало усилий, чтобы установить праздничные, (нерабочие) дни с учетом религиозных традиций, обеспечить организацию фестивалей и паломничеств, включая мусульманский хадж. Тем не менее представители индуистской общины обвиняют правительство в игнорировании индуистских праздников. В частности, они время от времени выдвигают требование установить общегосударственный выходной день не в «христианское воскресенье», а в «индуистский вторник», ссылаясь при этом на мусульманские страны, где выходным днем является пятница.

Секуляризм и его принцип равного отношения ко всем религиям подвергаются испытаниям и в более крупных вопросах. Конституция Индии гарантирует свободу религиозной пропаганды. В христианстве, исламе и буддизме цель такой пропаганды однозначна — обращение в свою веру иноверцев. Такова практика и в реальной жизни. Считается, что индуизм в принципе отвергает саму идею смены религии, и утверждается, что в индуизме, как и в касте, можно только родиться. «Я отдаю себе отчет в том, — писал известный социолог М.Н. Шринивас, — что многие образованные индусы возражают против перехода из одной веры в другую, поскольку в этом случае индуизм оказывается в невыгодном положении, не пытаясь обращать кого-либо в свою веру. У него для этого нет механизма. Исправить положение можно в том случае, если все другие религии Индии согласятся воздерживаться от проповеди своей веры или если индуизм станет миссионерской религией»⁵⁶.

⁵⁶ Srinivas M.N. National Building in Independent India. New Delhi, 1976. С. 34–35.

Законодательные собрания некоторых штатов (Орисса, Мадхья Прадеш, Раджастхан, Аруначал Прадеш) приняли законы о свободе религии, по которым обращение индусов в другую веру «с помощью силы, обмана или соблазна» объявлено наказуемым преступлением.

Как упоминалось ранее (см. гл. I), Верховный суд Индии — последняя инстанция в таких вопросах — вынес решение: статья 25 Конституции не говорит о том, что обращение и переход в другую религию относятся к категории основных прав. Иными словами, была подтверждена конституционность законов о свободе религии. В демократических кругах этот вердикт был расценен как отклонение от принципов секуляризма с креном в пользу индуизма.

Использование некоторыми индусскими организациями практики *шуддхи* (очищения) (см. выше), а также усилия этих организаций по вовлечению в индусскую общину малых народов (племен), практикующих анимистические верования, путем включения их богов в индусский пантеон, по существу являются миссионерской деятельностью, в праве на которую индусские общинные политики отказывают мусульманам и христианам. Прозелитизм христианства и ислама до сих пор служит поводом к вспышкам межобщинной напряженности, нередко с трагическими последствиями.

Крен в пользу индуизма можно усмотреть и в других мероприятиях государства. Спуск на воду судов, закладка первого камня в основание намеченных к строительству объектов — все это осуществляется по индусскому обряду. По закону официальным летоисчислением индийского государства является *викрами самват* (отсчет от 57 г. до н.э.). Даты этого летосчисления ставятся на некоторые важные государственные документы, хотя в обиходе используется григорианский календарь. Задается вопрос: почему предпочтение отдано «индусскому» летосчислению? К тому же у джайнов в 2000 г. по расчету от Махавиры отмечается 2527 год, у парсов — 1361 год, у мусульман — 1421 год.

Несмотря на отмеченную противоречивость и далеко не всегда последовательную практику, в первые десятилетия независимого развития Индии секуляризм сыграл важную роль в сдерживании межобщинных конфликтов, в предотвращении некоторых из них. В тот период секуляризм был символом противостояния общинной политике, своеобразным водоразделом, обеспечивавшим домини-

рование светских установок в политической и общественной жизни страны. В то же время отсутствие массовой поддержки секуляризма на уровне рядового индийца, особенно в сельских районах, дало возможность общинным политикам заметно ослабить к началу 80-х годов позиции его сторонников, представляя это явление как чисто западную, искусственную и чуждую психологии индийца концепцию, придуманную представителями верхушки индийского общества с их западным образованием и соответствующими взглядами. Английский исследователь Ричард Ланной писал по этому поводу: «Как ни замечательны мотивы и идеалы, вдохновляющие институционную систему секуляризма, огромное большинство населения одобряет их лишь в принципе, но попытка увлечь нацию на этот путь — это исключительно медленный процесс»⁵⁷. Последующие события подтвердили этот вывод.

Перегруппировка сил

Откат общинной политики, вызванный указанными выше причинами, свидетельствовал о том, что концепция главного потока и политика секуляризма отражали реальные настроения в индийском обществе того времени. В сложившихся условиях общинные партии и организации были вынуждены уйти в тень. В течение нескольких десятилетий общинная политика переживала период латентного развития, время от времени демонстрируя свои немалые потенции.

Вместе с тем в стане общинных организаций произошла перегруппировка сил. Ранее весьма активные Хинду махасабха и «Арья самадж» постепенно утратили свои позиции. Если на первых трех раундах парламентских выборов им удавалось провести в Народную палату нескольких своих сторонников, то впоследствии избиратель отвернулся от них даже на выборах в законодательные органы штатов. Сказались присущие индийским политическим образованиям аморфность, отсутствие организующего стержня, узость социальной базы. Сыграли роль неспособность их лидеров приспосабливаться к меняющейся обстановке в стране, игнорирование со-

⁵⁷ Lannoy R. The Speaking Tree. A Study of Indian Culture and Society. New York, 1974. С. 264.

циально-экономических проблем. Их чисто религиозные установки оказались в то время лишенными привлекательности. Споры лидеров этих партий о преимуществах той или иной части индуcского священного писания, упор на обряд *шуддхи* не имели общественно-го звучания. Лидеры этих партий жаловались также на отсутствие средств. Непопулярность и ограниченность влияния отталкивали богатых спонсоров и покровителей, а без них эти организации не могли проводить многие мероприятия и быть на виду у средств массовой информации.

Если Хинду махасабха и «Арья самадж» не смогли выдвинуть из своих рядов авторитетных и популярных лидеров, то такие организации, как «Рам раджья паришад» и «Ананда марг», наоборот, были замкнуты на одного лидера. С его уходом со сцены они либо распадались, либо превращались в замкнутые секты. Отсутствие команды единомышленников, крайний фанатизм и узкая (локальная) сфера влияния ускорили этот процесс.

Перегруппировка сил привела к тому, что главным игроком на религиозно-общинном поле стал Раштрия сваямсевак сангх (Союз добровольных служителей нации — РСС), по своей структуре и формам деятельности радикально отличающийся от других индийских партий и организаций, как светских, так и религиозных. РСС был создан в 1925 г. выходцем из обедневшей семьи ортодоксальных маратхских брахманов Кешавом Балирамом Хедгеваром (1889–1940). Политическую карьеру он начал в Хинду махасабхе и долго сотрудничал с ней, пока не наступило разочарование. Хедгевар считал, что Хинду махасабха слишком много сил и времени уделяет парламентаризму и политиканству. По убеждению автора, активного сторонника РСС, «строительство индуcской нации было более важной задачей, чем борьба за независимость страны, поскольку все беды Индии — нищета и экономическая отсталость — проистекают не от англичан, а от раздробленности и пассивности индуcсов»⁵⁸. Главной и практически единственной задачей РСС являлась активная и целеустремленная деятельность по консолидации «индуcской нации», устранению ее внутренних противоречий и раздробленности на враждующие касты и толки. К антиколониальному движению лидеры РСС относились равнодушно и участия в

⁵⁸ Mishra D.N. RSS: Myth and Reality. Delhi, 1980. С. 5.

этом движении практически не принимали, что служит поводом для критики РСС в настоящее время.

В выживании и последующем росте влияния РСС, очевидно, сыграла роль жесткая внутренняя организация. Ни Хедгевар, ни его сторонники и преемники не верили и не верят в «выкрутасы демократии». Организацию они строят на принципах жесткой дисциплины, безусловного подчинения младших старшим и, что важно, на принципе вождизма. Во главе РСС стоит *сарсангхчалак* (вождь). Он не избирается, а назначается перед смертью или по болезни действующим вождем. Своим преемником Хедгевар назначил Мадхава Садашива Голвалкара (1903–1977), также маратхского брахмана, умелого организатора и искусственного идеолога, за что его называют *гуруджи* (учитель). Книга Голвалкара «Гроздь мыслей»⁵⁹ до сих пор почитается как «Библия РСС». Преемником *гуруджи* назначает Баласахеба Деораса — опять-таки маратхского брахмана, более склонного к политике, чем к идеологии. Тяжело заболев, последний в марте 1994 г. назначает на свое место Раджендру Сингха — выходца из сословия кшатриев (тхакуров-раджпутов) Северной Индии, при котором РСС все более активно втягивается в политику.

В своей деятельности вождь РСС опирается на назначаемых им генеральных секретарей и Рабочий комитет, хотя во всех вопросах последнее слово остается за ним. С момента основания и до настоящего времени штаб-квартира организации находится в г. Нагпуре (Махараштра).

Ядро организации составляют функционеры-*прачараки* (агитаторы), которые возглавляют отделения на местах, так называемые «крылья РСС» (о них ниже), и кадровую основу организации — *шакхи* (первичные ячейки), которые, собственно, и составляют силу РСС. Хедгевар начал с десятка *шакх* в Бомбейском президентстве. Сейчас их более 38 тыс., и охватывают они большинство районов страны. Число членов *шакх*, так называемых *севаков* (служителей-добровольцев), оценивается в 4 млн. человек⁶⁰. *Шакхи* формируются *прачараками*, которые посещают семьи добропорядочных индусов, приглядываются к ним, выясняют их настроения и только после этого предлагают подросткам и юношам вступить в РСС. Руководство организации убеждено, что люди среднего и

⁵⁹ Golwalkar M.S. Bunch of Thoughts. Mangalore, 1966.

⁶⁰ Sunday. 25.05.1996.

старшего возраста трудно поддаются индоктринации и неохотно подчиняются дисциплине. Именно поэтому кадры *севаков* набираются из подростковой и молодежной среды. В этом залог силы организации. При вступлении в *шакху* новобранец в торжественной обстановке приносит присягу, текст которой весьма показателен: «Перед лицом всемогущего Бога и моих предков я торжественно клянусь в том, что я становлюсь членом РСС для того, чтобы добиться величия Бхаратварши (Индии) путем укрепления святой индусской религии, индусской общины и индусской культуры. Я буду исполнять работу Сангха честно и целеустремленно, со всем сердцем и душой, и я буду верен своей клятве всю свою жизнь.

Бхарат Мата ки джай (Да здравствует Мать Индия)!»⁶¹.

Собрания *шакх* проводятся обычно рано утром два-три раза в неделю, иногда ежедневно. На собраниях *севаки* занимаются спортом, разучивают приемы владения холодным оружием, проводят смотры-парады. Они ходят в обязательной форме — белая рубашка, шорты цвета хаки, черные шапочки типа пилотки и ботинки. В руках они держат *латхи* — бамбуковые палки с медным наконечником. Регулярно они прослушивают лекции *прачараков*, среди которых много отставных военных, о догматах индуизма, об индусских богах и героях и, конечно, о врагах индусской общины. После лекции поощряется обмен мнениями. Руководители *шакх* организуют для своих членов спортивные лагеря, коллективные игры, а также групповые паломничества к индусским святым местам. Нужно признать, что руководство РСС часто привлекает *севаков* к благотворительной деятельности, к помощи жертвам стихийных бедствий, причем *севаки* нередко появляются на месте катастрофы быстрее властей.

Кроме *шакх* руководство РСС создало до полусотни так называемых «крыльев» (точнее называть их щупальцами, поскольку они проникают во множество сфер жизни индийского общества). Эти «крылья» ведут активную работу в отведенной им сфере и добиваются немалых успехов. Например, профсоюзный центр «Бхаратия маздур сангх» (Союз индийских рабочих), созданный в 1954 г., в 90-х годах по числу членов (3117 тыс.) и влиянию обогнал профсоюзные центры Конгресса (2706 тыс. членов) и коммунистов (1798 тыс. членов)⁶². Менее успешно развивается деятельность Кре-

⁶¹ Goyal D.R. Rashtriya Swayamsevak Sangh. New Delhi, 1979. С. 200–201.

⁶² The Hindustan Times. 05.08.1994.

стьянского союза — «Бхаратия кисан сангх», поскольку влияние РСС до сих пор сосредоточено преимущественно в городах. Среди женщин-индусок работу проводит «Раштра севика самити» и его филиал «Шри видья никетан», занимающийся помощью семьям неимущих. Два «крыла» — «Сева бхарати» и «Бхаратия далит морча», располагающие 10 тыс. центров, сосредотачивают свое внимание на работе среди жителей городских трущоб и долитов. В южных штатах, где сложилось в целом отрицательное отношение к индусским религиозно-общинным организациям, создан «Хинду муннани» (Индусский союз), формально независимый от РСС, но фактически руководимый им.

У РСС есть специальное «крыло», отсутствующее у других партий. Это «Ванаваши кальян кендра» (Центр благосостояния лесных жителей). *Прачараки* и *севаки* Центра работают среди так называемых «списочных племен». Для этой цели создано более 30 тыс. школ, общежитий, медицинских пунктов и районов развития, где осуществляется обучение различным ремеслам и приемам первичной обработки продуктов леса. Одна из основных задач Центра — это пропаганда индуизма, противодействие христианским миссионерам и вовлечение племен в индусскую общину, как правило на положении низших каст.

Следует еще раз подчеркнуть, что лидеры РСС с особым тщанием организуют работу среди молодежи. Они учитывают, что внедрение в ее среду общинного сознания наиболее эффективно в школьные годы. В пору зрелости оно становится устойчивым. Кроме того, прошедшие индоктринацию подростки и молодые люди с годами выходят в люди, занимают солидное положение в различных сферах жизни. Именно на достижение этих целей ориентировано несколько «крыльев» РСС. Организация «Видья бхарати» (Индийское образование) контролирует 5 тыс. начальных и средних школ, в которых работают 40 тыс. преподавателей — *севаков* и *прачараков*. В этих школах занимаются более 1200 тыс. учащихся. Филиал этого «крыла» — «Бхаратия шикшан мандал» (Индийский образовательный совет) — ведет подготовку учителей для школ РСС. Серьезным влиянием в университетах и колледжах пользуется студенческая организация «Акхил бхаратия видьяртхи паришад». К этим «крыльям» примыкает созданный в 1980 г. «Бхаратия итихас самкалан самити» (Комитет по составлению истории Индии), члены которого собирают исторические документы, издают книги по ис-

тории и учебники, в которых настойчиво проводится мысль о том, что Индия добилась наивысшего расцвета в период «золотого века индуизма», а последующие столетия были историей героической борьбы индусов сначала против мусульманских, а затем против христианских (европейских) захватчиков. Именно в таком духе история Индии преподносится учащимся контролируемых РСС школ. При этом проводится мысль о том, что эта борьба еще не закончена и индусская община стоит перед угрозой со стороны этих сил.

РСС ведет широкую пропагандистскую деятельность. Союз располагает солидной полиграфической базой, которая используется для издания множества газет и журналов. Центральными органами являются еженедельники «Органайзер» на английском языке и «Панчджания» на хинди. Упор делается на издание периодики на других индийских языках, содержание которой тесно увязывается с местными проблемами. Издается также большое количество листовок и брошюр. Основное внимание, впрочем, уделяется устной пропаганде по принципу «из двери в дверь» как наиболее продуктивному способу вербовки сторонников. По оценкам аналитиков, «крылья» РСС предпочитают действовать, не привлекая к себе внимания. В этом проявляется склонность лидеров и функционеров РСС к скрытности, что в глазах общественности придает им ореол некой загадочности. В выборе такого метода работы сказался и тот факт, что за полвека независимости РСС и некоторые его «крылья» трижды (в 1948, 1975 и 1992 гг.) запрещались властями, хотя и на короткий срок.

У РСС есть, однако, воинствующие «крылья», старающиеся привлечь к себе максимум внимания. Одним из них является «Вишва хинду паришад» (Всемирный совет индусов — ВХП). Идея создания такого союза была выдвинута на совещании индусских священнослужителей, созванном в августе 1964 г. в Бомбее по инициативе М.С.Голвалкара. Участники приняли решение объявить о создании ВХП во время самого массового индусского праздника, *кумбха мела* (фестиваль кувшина), который проходил в начале 1966 г. Основная задача состояла в том, чтобы вовлечь в орбиту РСС максимальное число настоятелей и жрецов индусских храмов и монастырей, бродячих святых — *садху*, гуру и «богочеловеков» — глав многочисленных культов неиндуизма. Эти люди, составляющие миллионную армию, привыкли действовать самостоятельно и обособленно. Кроме того, отношения между различными ортодок-

сальными толками и культами не отличаются дружелюбием и духом сотрудничества. Их лидеры довольно жестко конкурируют в борьбе за последователей, за влияние в индусской общине. Поэтому задача, поставленная руководством РСС перед ВХП, как увидим ниже, до сих пор далека от решения.

Программа ВХП сведена к трем пунктам: «Консолидация и укрепление индусского общества; защита, развитие и пропаганда ценностей индусской общины в контексте современных условий; поддержание контактов с индусами, живущими за рубежом, с целью всемерного укрепления в них *индусскости*»⁶³. Первые два пункта соответствуют генеральной линии РСС. Правда, под консолидацией индусской общины лидеры ВХП понимают работу по унификации индусских толков, т.е. приданию им некоего единообразия. Третий пункт специфичен и с самого начала трактуется расширительно. На собрании в Аллахабаде создатели ВХП выступили с претензиями на роль «духовных лидеров паниндуизма»⁶⁴. Это было новым словом в деятельности индусских общинных политиков, которые представили индуизм не только религией большинства индийцев, не просто одной из мировых религий, но религией вселенской. Пропагандист взглядов ВХП Р.П. Мишр изложил их в книге под красноречивым названием «Индуизм: вера будущего», в которой утверждается, что в мире «грядет суперреволюция Упанишад — более великая, чем французская, американская, российская и китайская, в результате которой весь мир обретет истинную религию — индуизм»⁶⁵.

Первое время ВХП внутри страны не проявлял большой активности, сосредоточив внимание на районах Северо-Восточной Индии, населенных племенами, с целью противодействия христианским миссионерам. Активность ВХП проявилась и за рубежом. В 1970 г. в США был создан ВХП Америки для работы среди индусской диаспоры. ВХП Америки провел ряд мероприятий, наиболее шумным из которых была созданная в Нью-Йорке международная индусская конференция (1984 г.). Приветствие ее участникам направил президент США Р.Рейган, отметивший «большой вклад Вишва хинду паришад в развитие культуры народа»⁶⁶. В 1993 г. в

⁶³ The Frontline. Chennai (Madras). 10.09.1993.

⁶⁴ The Hindu. 15.02.1966.

⁶⁵ Mishr R.P. Hindustan (The Faith of the Future). Delhi, 1981. С. 111.

⁶⁶ The Times of India. 10.07.1984.

Вашингтоне состоялась очередная конференция ВХП под девизом «2000 — глобальный взгляд». Ход конференции показал, что идеологи ВХП разделяют взгляды С.Хантингтона на будущее мира как на конфликт цивилизаций. С одной стороны, они утверждают, что определенные силы в мире (мусульмане и христиане) плетут заговоры против индуизма, стремясь всячески ослабить эту религию и ее носителей как за рубежом, так и в самой Индии. Отсюда разговоры о том, что «индуизм находится в осаде», что «индусы чувствуют себя чужаками на своей родине», что «индуизм в опасности». Но, с другой — настойчиво проводится мысль об индуизме как о вселенской религии. Вице-председатель ВХП Ачарья Гирирадж Кишор, например, утверждает, что народы Европы и Америки отворачиваются от христианства и обращают взоры на свою исконную религию — санатана дхарму, т.е. индуизм. По его словам, перед ВХП стоит историческая задача объединить этих людей численностью в 2 млрд. человек под знаменем индуизма. В качестве курьеза можно упомянуть о том, что А.Г. Кишор с гордостью сообщил о получении «письма от цыган», в котором они заявляют о своей поддержке ВХП⁶⁷.

Не обойдена вниманием «духовных лидеров паниндуизма» и Россия. На втором европейском съезде ВХП в Копенгагене в 1985 г. лидеры организации выступили с утверждениями о том, что в глубокой древности славянские племена исповедывали индуизм. В доказательство они приводят своеобразное толкование слов «Русь, Россия, Москва». По их мнению, слово «Русь» происходит от санскритского понятия *ришия* (земля мудрецов), а название нашей столицы толкуется как производное от слова *мокишия* (место, где душа соединяется с Богом). В более поздние времена, по словам идеологов ВХП, славяне приняли сначала религию иудейского происхождения — христианство, а затем веру из того же источника — марксизм. Соответственно, в качестве перспективного направления предлагались меры по возвращению славян в лоно их исконной веры⁶⁸. Видимо, неотложные дела в Индии заставили забыть об этой перспективе, возможно на время.

Разговоры о вселенском будущем индуизма тешат эго горячих сторонников этой религии, усиливая одновременно фанатизм членов ВХП. А разговоры о «заговоре» «мира христианства» и

⁶⁷ The Times of India. 08.02.1999.

⁶⁸ The Organizer. Delhi. 28.07.1985.

«мира ислама» обращены внутрь страны, как бы оправдывая непримиримо враждебную позицию ВХП по отношению к общинам индийских мусульман и индийских христиан. Начиная с 80-х годов разжигание этой враждебности стало главным направлением в деятельности ВХП. Лидеры Совета создали для этой цели воинствующее «крыло» — «Баджранг дал» (Отряд сильных), к участию в котором привлекаются преимущественно подростки и молодые люди из среды деклассированных элементов, маргиналов, жителей городских трущоб. Эти люди особенно легко сбиваются в фанатичную толпу, готовую к насилию и разрушению. В индийской печати «Баджранг дал» часто называют «штурмовым отрядом» ВХП.

По статусу РСС является «культурной организацией», что дает ему некоторые преимущества по сравнению с политическими партиями. От него не ожидают выполнения многих формальностей, требуемых от партий при их регистрации в Центральной избирательной комиссии. Такие организации пользуются рядом льгот, в частности более мягкими формами контроля властей над их финансами. Кроме того, если государственным служащим по закону запрещается принимать участие в деятельности политических партий, то на участие в общественных и культурных организациях такого запрета нет. Статус «культурной организации» всячески подчеркивается лидерами РСС. Один из ведущих идеологов Союза, К.Р. Малкани разделяет установку К.Б.Хедгевара: «Сангх — это организация, полностью отрешившаяся от политики, поэтому он не будет работать на какую-либо партию. Но *сваямсевак* волен активно участвовать в выборах в своем личном качестве... Сангх никогда и ни за что не откажется от этой позиции». От себя К.Р. Малкани добавляет: «РСС всегда держался в стороне от политических партий. Его взоры обращены не на следующие выборы, а на следующие поколения»⁶⁹. Как свидетельствуют факты, в этой позиции есть изрядная доля лицемерия. Лидеры РСС полностью отдают себе отчет в том, что осуществить свои замыслы они могут, только добившись контроля над законодательной и исполнительной властью. Но в индийской демократической системе получение такого контроля возможно лишь в ходе политической борьбы и победы на выборах. Именно поэтому РСС принял меры по созданию своего политического «крыла». В 1949 г. лидер Хинду махасабхи — Шьяма Прасад

⁶⁹ *Malkani K.R. The RSS Story. New Delhi, 1980. С. 115, 133.*

Мукерджи (1901–1953) выступает с инициативой создания новой политической партии под названием Бхаратия джана санг (Союз индийского народа — БДС), поскольку Махасабха быстро теряла позиции и влияние. За помощью он обратился не к своей партии, которую справедливо считал рыхлой и пассивной, а к лидерам РСС. Последние с готовностью откликнулись на предложение Ш.П. Мукерджи и «предоставили новой партии дисциплинированных, преданных делу и активных молодых людей... Фактически кадры РСС составляют костяк Джана сангх»⁷⁰. С тех пор и до настоящего времени РСС сохраняет подчас весьма жесткий контроль над своей партийной инфраструктурой.

Первый съезд БДС состоялся в Дели в октябре 1951 г. «Джана сангх выступила со странной претензией на статус единственной партии, корни которой уходят в индусскую культуру и философию, а все другие партии якобы черпают вдохновение за рубежом. Является ли такая позиция выгодной — это спорный вопрос. Как политическая партия, ставящая перед собой конкретные цели, Джана сангх неоднократно меняла свой подход в вопросах отстаивания всего индуССкого», — писал социолог, преподаватель бомбейского колледжа Джангиани⁷¹.

Бывший председатель БДС Балрадж Мадхок следующим образом сформулировал генеральную линию партии: «Индия — единая страна, и Джана сангх будет стремиться к ее воссоединению всеми законными средствами. Народ, живущий в Индии, — это единая нация вне зависимости от касты, веры и места проживания. Эта индийская нация обладает единой культурой, которая исходит от Вед в виде непрерывной традиции, воспринимающей и ассимилирующей вклад других народов, культур и вер, пришедших к нации по ходу истории, и этот вклад стал неотделимой частью главного потока»⁷². Далее он утверждает, что традиционная индуССкая концепция *дхарма раджья* (власть дхармы) есть «светский институт» с отчетливо выраженными моральными и этическими установками, а *дхарма раджья* в политическом смысле равнозначна понятию *хинду раштра* (индуССкое государство).

⁷⁰ Sharma R. Party Politics in Himalayan State. New Delhi, 1977. С. 75.

⁷¹ Jhangiani M.A. Jana Sangh and Swatantra. A Profile of Rightist Parties in India. Bombay, 1967. С. 91.

⁷² Madhok B. Political Trends in India. New Delhi, 1959. С. 53–54.

В приведенных формулировках следует обратить внимание на присущее деятелям индусской общинной политики постоянное и, видимо, преднамеренное смешение разных понятий — «индийский» и «индусский». Такое смешение прикрывает религиозно-общинную суть установок БДС.

Реализация программных установок партии преподносилась как движение к *хинду раштре* (индусскому государству). Такое государство должно отвечать интересам общины большинства, которая только тогда сможет раскрыть свои потенциальные возможности и достичь всеобщего благоденствия. Судьба общин меньшинства определялась на этом этапе туманной формулировкой о необходимости «вовлечения их в основной поток».

Выдвигая эту идею, лидеры БДС учитывали настроения своей социальной опоры. Она состояла в основном из средних и мелких городских торговцев, лавочников, средней руки адвокатов, медиков, преподавателей школ и колледжей, чиновников и многочисленной прослойки индусских священнослужителей, не принадлежавших к элите. Эти круги испытывали разочарование по той причине, что они не получили от независимости ожидаемых благ, и обвиняли в этом правящую элиту. Автор, скрывшийся под псевдонимом *савьякиш* (здесь — «левак»), писал в центральном органе РСС: «Освободительное движение принесло нам политическую независимость. Но мне представляется, что мы должны начать новую борьбу в защиту свободы нашей культуры и против попыток ее подавления... Это разоблачит и изолирует крайне искусственный класс, который управляет нами, — класс, навязывающий нам интеллектуальные взгляды ушедшего из Индии империализма»⁷³. Обвиняя вестернизированную элиту в прозападной ориентации и в «умиротворении и заигрывании» с общинами меньшинства, лидеры БДС стремились перетянуть на свою сторону массового избирателя, голосующего за Индийский национальный конгресс. На последующих этапах мотив «новой освободительной борьбы» против прозападной элиты становится одним из основных в пропаганде РСС и его «крыльев».

После 1980 г. БДС была переименована в Бхаратия джаната парти (Партия индийского народа — БДП) и сохраняет это название до настоящего времени.

⁷³ The Organizer. 21.10.1979.

«Крылья» РСС и особенно его партийная инфраструктура представляются как автономные образования, действующие самостоятельно. На самом деле они руководятся из одного центра и возглавляются, как правило, *прачараками* РСС, связанными жесткой дисциплиной. В индийском политическом и научном обиходе эта структура получила название «семьи РСС» («Сангх паривар»). Хорошо информированный обозреватель Прафулла Бидвай пишет по этому поводу: «РСС — это идеологический ментор семьи. Он продуцирует все идеи и программы, а также инициирует все кампании. Он предоставляет кадры. Он стал организационным стражем семьи. Он — *гегемон*»⁷⁴. Другой обозреватель, Бхаскар Рой выражает ту же мысль иными словами: «Очевидно, образ баньянового дерева отражает суть взаимоотношений между РСС и его «крыльями»» (баньян — дерево с постоянно расширяющейся кроной за счет воздушных побегов)⁷⁵.

В середине 60-х годов в штате Махараштра возникает организация Шив сена (Армия Шиваджи), названная так по имени национального героя маратхов Шиваджи (1630–1680). Инициаторами создания Шив сены выступили местные конгрессисты, предпола-

⁷⁴ Bidwai P. The Hindutra Divided Family // The Times of India. 07.02.1999.

* Баньян — вид фигового дерева, распространенный в Индии (*Ficus Indica*, или *Ficus bengalensis*). Плиний Старший следующим образом описывал в своей «Естественной истории» это удивительное растение: «Прежде всего, там (в Индии) есть фиговое дерево, которое приносит очень маленькие продолговатые плоды — фиги. Отличает это растение то, что оно само себя высаживает и укореняется самостоятельно, без человеческой помощи. Оно распространяется вширь, выбрасывая мощные побеги, при этом ветви, накапливающие влагу и расположенные в самом нижнем ярусе кроны, наклоняются столь низко к земле, что даже касаются [своими концами] ее поверхности и ложатся на нее. Причем в течение всего одного года они выпускают в почву корни, которые быстро растут, а весной захватывают своей листвою новое пространство вокруг материнского дерева. И растут эти ветви таким образом, что кажется, будто кто-то искусственно сооружает дикийнунную беседку» (перевод с лат. на англ. Филимона Холланда, 1601г.). В «беседке» одного из таких гигантов на Западном побережье Индостана, по свидетельству французского путешественника Тавернье (начало XVIII в.), индийские купцы — *баньяны* даже построили небольшую пагоду. Отсюда, по легенде, и местное (индийское) название этого дерева — *баньян*. О жизнеспособности баньяна говорят: «Это дерево-семя, которое не может умереть. Если дерево не трогать сегодня, оно обнаружит себя и через тысячу лет, превратившись в цветущую баньяновую рощу» (Сартор Резартус, 1834 г.). (Цит. по: *Hobson-Jobson. The Anglo-Indian Dictionary. By Yule H. and Burnell A.C. [1st ed. 1886.] Ware (Hertfordshire): Wordworth Editions, Ltd. 1996. С. XXXVI, 65, 66.) (Прим. ред.)*

⁷⁵ Roy B. Khaki Inc. // The Times of India. 07.02.1999.

гавшие использовать ее для достижения конкретной единовременной цели — воспрепятствовать избранию в 1967 г. в парламент неугодных им кандидатов левой ориентации. Тогдашний босс бомбейской организации ИНК С.К. Патил утверждал, что он может поставить Шив сена под свой контроль в течение 24 часов⁷⁶. Шив сена сыграла отведенную ей роль, но, как это нередко бывает в политике, пренебрегла предписанными ей «правилами игры» и вступила в конфликт с породившими ее силами.

Шив сена, подобно РСС, строится на принципе вождизма. Ее лидер — малоизвестный тогда издатель иллюстрированного журнала «Мармик» из касты каястхов (писцов) — Бал Тхакре представляет себя продолжателем дела Шиваджи. «Я стал вождем, мессией, посланцем, — говорил он. — Это произошло автоматически. Я никогда не думал становиться вождем. Вождем меня сделал народ!»⁷⁷. Исходя из этой посылки, он единолично руководит организацией, выступает от ее имени, назначает и смещает руководящих деятелей. Первоначально Шив сена по примеру РСС выступала как «культурная организация», но после участия в выборах на различных уровнях ей пришлось зарегистрироваться в Центральной избирательной комиссии как политическая партия. Перед выборами 1998 г. ЦИК потребовала, чтобы Шив сена представила свой устав и провела в партии организационные выборы. Манифест был срочно изготовлен, но выборы не были проведены. На съезде Шив сены Бал Тхакре был объявлен пожизненным лидером, имеющим безусловное право назначать своих помощников.

В начале своей деятельности Бал Тхакре выдвинул шовинистический лозунг «Махараштра для махараштрийцев!» и организовал серию погромов лавок и кустарных мастерских, принадлежавших выходцам из южных штатов. Он требовал, чтобы работа в Бомбее предоставлялась только «сыновьям земли». Некоторое время в космополитическом Бомбее и других городах штата со смешанным населением этот лозунг вызывал сочувствие, но он явно ограничивал сферу деятельности организации. Учитывая складывающуюся обстановку, а также опыт деятельности «крыльев РСС», к началу 80-х годов Бал Тхакре перешел на позиции религиозно-общинной политики крайнего толка. Главным врагом Шив сены

⁷⁶ The Patriot. New Delhi. 07.02.1967.

⁷⁷ The Illustrated Weekly of India. 19.02.1984.

были объявлены мусульмане. «Я горжусь тем, что я индус, — заявил Бал Тхакре, — мало того, я правоверный индус. И не могу согласиться с тем, что в наше время индуизм потерял жизнеспособность и значение»⁷⁸.

Для доказательства «жизнеспособности индуизма» Шив сена организовала в 1984 г. серию погромов мусульман в пригородах Бомбея. Вызванные погромами беспорядки приняли такой размах, что властям пришлось ввести в эти районы армейские подразделения. Несколько десятков функционеров Шив сены было арестовано, но вскоре они были выпущены на свободу. Безнаказанной осталась Шив сена и после организованных ею массовых и разрушительных столкновений с мусульманами в начале 1993 г., которые по размаху и количеству пролитой крови сравнивались с событиями времен раздела Индии. Никаких мер против Шив сены принято не было, хотя в докладе официальной комиссии было прямо указано на причастность ее лидеров к организации беспорядков. Лишь осенью 1999 г. произошло невиданное в политической истории независимой Индии событие. Президент страны в соответствии с вердиктом суда лишил Бала Тхакре избирательных прав на четыре года в наказание за его публичные выступления, в которых разжигались вражда и ненависть к мусульманам.

С такими заявлениями вождь Шив сены выступал в течение последних 15 лет. В 1984 г. он говорил: «Если я приду к власти в Центре, то дам мусульманам 48 часов, чтобы они доказали свою принадлежность к этой стране. Они не могут физически оставаться в Индии, коль скоро их умы и сердца находятся в Пакистане. Только тем мусульманам будет позволено оставаться здесь, кто примет единый гражданский кодекс и концепцию *хинду раштры* (индусского государства) и откажется от употребления в пищу говядины»⁷⁹. Прошло 12 лет, и Бал Тхакре повторяет свой тезис: «Кто такие мусульмане? Если Шив сена придет к власти, каждый будет обязан пройти обряд *дикша* (инициации) в индусскую религию»⁸⁰. Речь, собственно, идет о насильственном обращении мусульман в индуизм.

Сознавая ограниченность своих возможностей пределами Махараштры, лидеры Шив сены предпринимали попытки вступить

⁷⁸ The Illustrated Weekly of India. 05.01.1975.

⁷⁹ The Illustrated Weekly of India. 19.02.1984.

⁸⁰ India Today. 15.01.1996.

в союз с другими индусскими общинными организациями. На первой (и единственной) конференции Шив сены, состоявшейся в Бомбее в январе 1984 г., принимается программная резолюция, в которой говорится о необходимости объединения сил с Хинду махасабхой, РСС и ВХП «для восстановления достоинства и чести индусов, с которыми обращаются как с гражданами второго сорта, хотя они составляют большинство»⁸¹. Резолюция была фактически реализована в 1995 г., когда Шив сена в союзе с Бхаратия джаната парти одержала победу на выборах в законодательное собрание Махараштры и сформировала коалиционное правительство, находившееся у власти до осени 1999 г. За пять лет пребывания у власти в Махараштре коалиции Шив сена — БДП была заложена основа создания своего рода единого фронта индусских общинных партий и организаций. Тем временем Шив сена получила выход на общеиндийскую арену, добившись представительства в парламенте и участвуя в двух коалиционных правительствах в Центре, которые возглавлялись Бхаратия джаната парти.

Период латентного развития

В этот период «семья РСС» не только накапливала силы и занимала выгодные позиции. В ее деятельности выявились еще два направления. Прежде всего исподволь, но упорно создавались образы врагов индусской общины. Казалось бы, в этом не было необходимости. Уже в колониальное время врагами были названы мусульмане и христиане. До раздела образ врага олицетворялся в Мусульманской лиге. Но после 1947 г. положение в мусульманской общине существенно изменилось: лидеры и большинство функционеров Лиги, а также многие представители мусульманского среднего класса Северной и Восточной Индии эмигрировали в Пакистан. Вместе с ними Индию покинули руководители воинствующей мусульманской организации «Джамаат-е-ислами» — своеобразного зеркального варианта РСС. В Индии не осталось ни одной партии и организации, претендовавшей на представительство мусульманской общины в масштабах всей страны. Остатки «Джамаат-е-ислами» ушли в глухую защиту. Их деятельность была заметна только в

⁸¹ The Patriot. 24.01.1984.

Кашмирской долине, где большинство населения составляют мусульмане, и в ряде других мусульманских анклавов. Более десятка других организаций действовали разрозненно. Их влияние ограничивалось узкими рамками регионов. Например, Всеиндийская мусульманская лига, несмотря на претенциозное название, действует только в небольшом южном штате Керала, где она раскололась надвое, причем обе половины влились в светскую политику, активно участвуя в соперничающих коалициях, возглавляемых Конгрессом и коммунистами. Руководители обеих Лиг подчеркивают, что они не вмешиваются в теологические споры и духовные стороны жизни керальских мусульман, а защищают лишь их политические интересы.

В 1964 г. группа деятелей более 15 мусульманских организаций решила создать Мусульманский консультативный совет, который представлял бы интересы всей мусульманской общины. В программу Совета вошли как общинные, так и светские пункты (всего их было девять). Через четыре года была предпринята попытка сформировать на основе Совета политическую партию — Федерацию мусульман, «списочных каст» (неприкасаемых) и «прочих отсталых классов» с целью коллективной защиты интересов дискриминируемых и угнетаемых групп индийского общества⁸². Эта попытка закончилась безрезультатно, поскольку после межобщинных столкновений в Уттар Прадеше многие деятели Совета выступили с лозунгом «Ислам в опасности!», что привело к отчуждению от Федерации других групп. Деятельность Совета сошла на нет, а инициатива объединения далитов с другими низшими по статусу кастами перешла к лидерам светской Бахуджан самадж парти (Партия общества большинства — БСП). В конечном счете группы мусульман в различных частях страны оказались под влиянием фундаменталистски настроенных мулл и улемов, стремившихся изолировать свою паству от общеиндийских демократических процессов, внедрить в сознание мусульман «психологию обитателей гетто». Настойчиво внедрялась мысль о том, что индийские мусульмане должны упорно защищать свою самобытность и свой уклад жизни. Для этого им необходимо соблюдать все предписания, в частности весь комплекс шариатских установлений. Рекомендовалось также воздерживаться от тесных связей с иноверцами, с кото-

⁸² *Shakir M. Islam in Indian Politics. Delhi, 1983. С. 72–73.*

рыми разрешалось поддерживать только необходимые в общежитии контакты. Это облегчало деятельность индусских политиков по созданию образа врага.

По существу, лидеры противостоящих общин делали одно дело, но с разных концов. Покойный проф. Моин Шакир отметил любопытный факт. После введения летом 1975 г. чрезвычайного положения в стране индусская РСС и мусульманская «Джамаат-е-ислами» вместе с тремя десятками других общинных организаций были запрещены, а их лидеры арестованы. В тюрьме они получили возможность обсудить свои проблемы. Оказалось, что между ними больше точек соприкосновения, чем противоречий. Они сошлись в основном — на необходимости дальнейшей консолидации соответствующих общин. Отдельные группы мусульман, разбросанные по всей стране, с трудом складывались в образ врага. «Семья РСС» предпочитала иметь перед собой консолидированную мусульманскую общину, и на достижение этой цели были направлены усилия мусульманских общинных политиков. Основатель «Джамат-е-ислами» моулана А.А.Маудуди писал: «Самое главное для меня — это необходимость для мусульман всемерно сохранять сознание своей отдельности и препятствовать попыткам ассимилировать их в немусульманские общины». Он же утверждал, что «будущее человечества зависит от ислама», поэтому речь должна идти не о создании мусульманского государства, а об «укреплении исламского образа жизни»⁸³. Эти установки до настоящего времени остаются неизменными в деятельности мусульманских общинных политиков.

Создание образа врага в лице мусульман облегчалось такими событиями вблизи границ Индии, как шиитская революция в Иране 1978–1979 гг. и политика форсированной исламизации, которую проводил в соседнем Пакистане режим военной диктатуры генерала Зия-уль-Хака в конце 70-х — начале 80-х годов. После этих событий «семья РСС» усилила нападки на индийских мусульман, обвиняя их в экстерриториальной лояльности. Крайние деятели «семьи» выдвинули лозунг «Мусульмане, убирайтесь либо в Пакистан, либо на кладбище (кабристан)!».

В пропаганде антимусульманских взглядов используются любые поводы. Один из четырех наиболее авторитетных жрецов индуизма — *джагатгуру шанкарачарья*, настоятель храма в г. Пури

⁸³ Bahadur K. The Jamaat-i-Islami of Pakistan. Lahore, 1978. С. 12–13.

(Орисса), воспользовался данными переписей, которые свидетельствуют о несколько более высоких темпах прироста населения среди неиндусских общин, главным образом мусульманской. Он заявил, что это вызвано разрешаемой мусульманским частным правом полигамией. Это утверждение несостоятельно. Заместитель администратора по проведению переписей отметил, что, согласно проведенным обследованиям, полигамия больше распространена среди индусов (5,1% семей), чем среди мусульман (4,8% семей)⁸⁴.

Тем не менее *шанкарачарья* назвал государственную программу планирования семьи «одним из самых верных способов уничтожения индусской расы» (?) и «геноцидом против индусов». Мусульмане были обвинены в «оскорблении индусской религии, образа жизни и ведийской культуры». Выдвинув лозунг «Индуизм в опасности!», он утверждал, что в сложившейся в Индии обстановке индусы через 100 лет превратятся в общину меньшинства. Позже он сократил этот срок до 20 лет для придания своим предсказаниям характера непосредственной угрозы, хотя его утверждения не выдерживают даже самой поверхностной критики с позиций научной демографии⁸⁵. Начатая *шанкарачарьей* из Пури кампания была подхвачена другими индусскими организациями. В деятельности «Вишва хинду паришад» этот тезис стал одним из основных в пропагандистской деятельности. Лидер ВХП Ашок Сингхал, например, выдвинул фантастическую «гипотезу», заявив, что «практика неприкасаемости укоренилась во время мусульманского господства»⁸⁶, хотя общеизвестно, что такая «практика» существовала еще в древнейшие времена, что и зафиксировано в индусских шастрах.

Другим направлением деятельности религиозно-общинных сил было и остается провоцирование межобщинных столкновений, которые разрушают изнутри ткань индийского общества. Дж. Неру заметил однажды, что общинная рознь представляет для независимой Индии большую опасность, чем любое вооруженное нападение извне. Тревога премьер-министра оказалась вполне оправданной. В 1964 г., т.е. в год смерти Дж. Неру, в Индии, по официальным данным, произошло 86 общинных столкновений. В течение пяти последующих лет регистрировалось в среднем по 390 таких столк-

⁸⁴ The Hindustan Times. 14.01.1972.

⁸⁵ The Times of India. 13.02.1973; The Patriot. 26.01.1972.

⁸⁶ The Frontline. 31.12.1998.

новений ежегодно⁸⁷. В 70-е годы частота столкновений несколько уменьшилась — до 220 случаев в год, но в 1982 г. их число вновь возросло — до 474⁸⁸. Межобщинные столкновения стали постоянным фактором в жизни независимой Индии.

Кроме количественного роста изменились и качественные характеристики столкновений. Прежде всего заметно расширилась их география. Если раньше такие события происходили преимущественно в Северной Индии, то к 90-м годам они распространились на западный и южный регионы. Далее, раньше ареной межобщинных столкновений были небольшие провинциальные города, где исторически сложилось так, что общины населяют кварталы с довольно четкими границами. К настоящему времени наиболее массовые столкновения происходят в крупных городах-мегаполисах и промышленных центрах со смешанным населением.

Индийские аналитики отметили, что в период латентного развития межобщинным столкновениям было присуще противоречие. С одной стороны, длительность и ожесточенность подобных столкновений возрастали. Все чаще для восстановления общественного порядка власти вынуждены были использовать части Пограничной охраны, Центральной резервной полиции и даже армейские подразделения. Местные политики и администраторы оказываются либо беспомощными, либо вовлеченными в общинную вражду. Но, с другой стороны, поводами к общинным беспорядкам чаще всего служили незначительные эпизоды — ссора между продавцом и покупателем, приставание на улицах к девушкам, случайная драка и т.п. Например, разрушительные беспорядки в г. Нагпуре (Махараштра) в 1968 г. вспыхнули после ссоры между парикмахером-мусульманином и клиентом-индусом по поводу услуги в 60 пайс (примерно 20 копеек). В результате — 30 убитых, множество раненых, сожженные дома и лавки⁸⁹. Комиссия по делам меньшинств в своем ежегодном докладе парламенту отметила, что из 188 общинных столкновений в 1978 г. 113, или 60%, «возникли из-за мелочных споров личного характера»⁹⁰. В 80–90-е годы положение изменилось. Результаты исследований многочисленных комиссий показали, что столкновения все чаще планируются, причем

⁸⁷ The Indian Express. New Delhi. 21.03.1980.

⁸⁸ The Patriot. 18.11.1983.

⁸⁹ The Patriot. 14.06.1968.

⁹⁰ The Patriot. 20.07.1979.

жертвы и объекты нападений, а также время определяются заранее. Это придает столкновениям особенно ожесточенный характер. Организаторы используют клеветнические слухи, память о неких прошлых обидах, местные конфликты, подозрительность. Из среды криминальных элементов нанимаются убийцы и провокаторы. Проведение ими преступных акций облегчается тем, что во многих районах страны сложился высокий конфликтный потенциал. Заряженная недоверием, подозрениями и страхом атмосфера является питательной средой для вспышек межобщинной розни, как спровоцированных, так и спонтанных. В обоих случаях ситуация осложняется тем, что в крупных городах высок процент деклассированных элементов, маргиналов и пауперов, населяющих городские трущобы. Эти элементы используют межобщинные конфликты для грабежей, насилия и поджогов. Рознь начинает питать сама себя.

Нельзя думать, что инициаторами и участниками межобщинных столкновений являются некие «борцы за веру». В данном случае религия играет второстепенную роль в качестве опознавательного знака «своего» и «чужого». Бывший генеральный директор Пограничной охраны К.Ф. Рустомджи, занимавшийся общинными беспорядками по долгу службы, в записке, адресованной Национальной полицейской комиссии, подчеркивал: «Если бы общинные беспорядки были результатом только религиозных различий, то можно быть уверенным, что распространение образования и идей гражданского общества положило бы им конец. Дело, однако, в том, что беспорядки никогда не проистекали из религиозных проблем»⁹¹. В другом месте К.Ф. Рустомджи отмечает, что причиной общинных беспорядков является «острая, подавляющая все другие соображения потребность в занятости, работе. Множество людей с университетскими дипломами годами жаждут жизненных благ — дом, жену, возможно даже тарелку риса. Это терзающее душу всепоглощающее стремление получить работу или открыть свое дело служит сегодня основной причиной общинных беспорядков»⁹². Инициаторы беспорядков паразитируют на упомянутых настроениях, используя их в своих корыстных целях.

Возникает вопрос: можно ли положить конец межобщинным столкновениям или хотя бы свести их к минимуму? Лидеры «семьи РСС» дают свой ответ на этот вопрос. Они утверждают, что

⁹¹ The Hindustan Times. 21.05.1979.

⁹² Mainstream. New Delhi. 09.06.1979.

одна из главных причин таких столкновений — это проводимая Конгрессом и другими светскими партиями политика заигрывания с меньшинствами, прежде всего с мусульманами, которые от этого становятся все более агрессивными и непримиримыми. Соответственно, общественность страны пытаются убедить в том, что решение проблемы возможно лишь в случае прихода к власти в Центре и штатах политического «крыла» РСС Бхаратия джаната парти. Действительно, когда в конце 80-х годов БДП сформировала свои правительства в ряде ключевых штатов, число межобщинных столкновений пошло на убыль. Но это оказалось временным явлением. Беспорядки в декабре 1992 — январе 1993 г., особенно массовые и разрушительные именно в тех штатах, где у власти была БДП, обозреватели сравнивают с событиями времен раздела Индии. В 1998 г., когда БДП возглавляла коалиционное правительство в центре, министр внутренних дел — один из наиболее активных деятелей «семьи РСС» — Л.К. Адвани признал, что по числу межобщинных столкновений (626 эпизодов, 207 убитых, 2065 раненых) это был рекордный год⁹³. Иными словами, пребывание у власти религиозно-общинной партии по определению не может привести к установлению добрососедских отношений между представителями различных религиозных общин.

Есть пример противоположный. Известно, что Бенгалия имеет самую длительную историю межобщинных беспорядков, превышающую сто лет: первая вспышка таких беспорядков была зафиксирована колониальной полицией в пригороде Калькутты в 1881 г. В ходе раздела именно здесь беспорядки были наиболее тяжкими и кровопролитными. За десятилетие (1968–1977), когда у власти в штате Западная Бенгалия находились конгрессистские правительства, число межобщинных столкновений увеличивалось в среднем от 13 до 22 в год⁹⁴. С приходом к власти в 1977 г. правительства Объединенного демократического фронта (ОДФ), возглавляемого коммунистами, и до настоящего времени Западная Бенгалия является единственным крупным штатом, свободным от вспышек межобщинной розни. Правительство ОДФ реорганизовало полицейскую службу в штате, что помогает администрации не столько подавлять, сколько предотвращать вспышки розни. Иными сло-

⁹³ The Hindustan Times. 11.03.1999.

⁹⁴ The Indian Express. 21.03.1980.

вами, с межобщинной рознью можно эффективно бороться при наличии решимости и отказе от использования розни в политических целях.

В период латентного развития лидеры и идеологи «семьи РСС» были заняты также поисками программ и идеологических установок, которые бы не вызывали резкого неприятия электората и служили бы эффективным орудием мобилизации массовой поддержки. Первоначально пропагандировалась установка на строительство в стране *хинду раштры* (индусского государства), в котором религиозные общины меньшинств были бы обречены либо на ассимиляцию, либо на переход на положение граждан второго сорта с ограниченными гражданскими правами. Наиболее откровенно эту концепцию изложил тогдашний председатель Бхаратия джана сангх Балрадж Мадхок в книге «Индианизация»⁹⁵. Книга была представлена как программа партии. Она вызвала такую бурю протестов различных групп индийского общества, что лидерам «семьи РСС» пришлось дезавуировать Б. Мадхока, снять его с поста председателя БДС и в конечном счете исключить из партии. После этого была предпринята попытка принять в качестве идеологии «семьи» философию интегрального гуманизма, разработанную почитаемым в Индии и за ее пределами философом Ауробиндо Гхошем (1872–1950). Но такая идеология была слишком академичной и абстрактной и поэтому не могла служить орудием массовой мобилизации. На короткое время лидеры «семьи» пытались заигрывать с лозунгом «гандистского социализма». Судя по индийской прессе тех лет, общественность страны отнеслась к попыткам такого рода весьма критично и даже насмешливо. Однако к концу 80-х годов «семье РСС» удалось найти идеологическую концепцию и стратегическую линию, которые позволили ей существенным образом изменить обстановку в стране в свою пользу. Период латентного развития закончился.

Выход в главный поток

С 1952 по 2000 г. в Индии прошло 13 раундов выборов в Народную палату парламента и более 120 — в законодательные со-

⁹⁵ Madhok B. Indianisation. New Delhi, 1970.

брания штатов. В ходе предвыборных кампаний индийский избиратель накопил немалый политический опыт, стал более осмысленно и разборчиво подходить к поддержке кандидатов той или иной партии. Поэтому результаты выборов допустимо считать реальным отражением настроений и предпочтений индийского общества. К тому же после каждого раунда выборов Центральная избирательная комиссия публикует подробные данные о проценте голосов, набранных каждой из партий по всем избирательным округам. Публикуются также оценочные данные по образовательному уровню избирателей, отдавших предпочтение основным игрокам на политической арене, по их принадлежности к кастовым группам, признаку пола и т.п. Эти данные позволяют уточнить сдвиги в предпочтениях избирателей и проследить их динамику.

Если выстроить графики на основе процентов полученных голосов Индийским национальным конгрессом и Бхаратия джан сангх — Бхаратия джаната парти, то получится убедительная картина. Конгресс теряет голоса, БДС—БДП медленно, но уверенно набирает их. На первых парламентских выборах 1952 г. ИНК получил 45% голосов, БДС — 3,1%. К 1998 г. позиции этих партий уравнились: у Конгресса было 25,8%, у БДП — 25,6% голосов. Эти данные показывают, что политическое «крыло» РСС постепенно выходило из изоляции и двигалось от обочины политической жизни в ее центр. Скачок произошел в период с 1984 по 1989 г. В 1984 г. Конгресс на волне сочувствия к убитому премьер-министру Индире Ганди завоевал 48,1% голосов избирателей и провел в Народную палату 415 депутатов — большинство в три четверти. БДП удалось завоевать только 2 места. В 1989 г. картина меняется: Конгресс получает 39,5% голосов и 197 депутатов, т.е. меньшинство, не дающее права на формирование правительства. Количество голосов, отданных БДП, подскочило до 11,%, а число депутатов — до 86. В 1996 г. БДП, имея уже 161 депутата, предпринимает попытку сформировать коалиционное правительство, которое просуществовало 13 дней. После выборов 1998 г., когда представительство БДП возросло до 182 депутатов, снова формируется коалиция, продержавшаяся у власти уже 13 месяцев. Новая коалиция во главе с БДП, получившая название Национальный демократический альянс, уверенно выигрывает досрочные парламентские выборы 1999 г. и формирует свое правительство.

Рост числа отданных БДП голосов отражал не только движение вверх по вертикали, но также распространение влияния партии вширь. Если в 50-х годах влияние этой партии ограничивалось локальными анклавами в 3–4 штатах Северной Индии, то к концу тысячелетия оно распространилось почти на всю территорию страны, за исключением Кералы и северо-восточных штатов. Не сумела она пустить глубокие и прочные корни также в Западной Бенгалии и Тамилнаде, но и в этих штатах ее влияние уже ощутимо.

Качественный сдвиг в позиции БДП приходится в основном на 90-е годы. Именно в это десятилетие «семья РСС» особенно энергично осуществила ряд идеологических, организационных и массовых политических мероприятий, оказавшихся весьма эффективными и заслуживающих рассмотрения.

После длительных поисков приемлемой идеологии лидеры «семьи РСС» решили после полувекового забвения вернуться к концепции хиндутвы, сформулированной В.Д.Саваркар (см. раздел «Смена целей»). Они не собирались преобразовывать эту концепцию в сложную идеологическую конструкцию. Наоборот. Она сведена к набору кратких формул, звучащих как лозунги: «Индуизм в опасности!», «Один народ, одна нация, одна культура», «Индуизм — это истинный секуляризм», «Прекратить заигрывание с меньшинствами» ит.п. Характерно, что нынешние пропагандисты хиндутвы выступают с противоречивыми заявлениями. Создается впечатление, что они одновременно обращаются к разным людям. Это соответствует действительности. Жесткие формулировки адресованы твердым сторонникам «семьи РСС», зараженным общинными предрассудками, расплывчатые — колеблющимся, сомневающимся, выжидающим. Вместе с тем разногласия в характеристиках хиндутвы отражает противоречия в стане лидеров «семьи РСС». Но это противоречия не в убеждениях или целях, а в способах их достижения, в частности в личном соперничестве, в борьбе за власть, за влияние в «семье». При этом соотношение пропагандистских формул с реальной политикой позволяет с достаточной определенностью говорить о действительном содержании хиндутвы и об изменениях, внесенных в концепцию В.Д. Саваркара.

Будучи вольнодумцем и атеистом, В.Д. Саваркар в своих построениях поставил индуизм на последнее место и отвел ему подчиненную роль: «Пусть индуизм заботится о спасении после смерти, о понятиях Бог и Вселенная». М.С. Голвалкар называл

взгляды В.Д. Саваркара «атеистическим индуизмом» и отвергал их. Вероятно, по этой причине концепция хиндутвы оказалась замороженной на полвека.

В настоящее время индуизм положен в основу хиндутвы. Признанный авторитет «семьи РСС» Л.К. Адвани подчеркивает: «Хиндутва и индуизм — это одно и то же. Разница лишь в суффиксах этих терминов»⁹⁶. Но, учитывая необходимость привлечения колеблющихся, Л.К. Адвани выражает готовность к компромиссу, конечно на словах. «Идеология хиндутвы у многих вызывает аллергию, — признает он и предлагает выход: — Почему бы не сменить термин и не назвать хиндутву “индийским (бхаратия) национализмом” или “бескомпромиссным национализмом”?»⁹⁷. Налицо явное и, очевидно, преднамеренное смешение понятий: хиндутва—индуизм—национализм.

Противоречивость (или смешение понятий) обнаруживается и в других аспектах. В апреле 1992 г. по инициативе РСС в Мадурай (Тамилнад) была проведена конференция юристов-индусов. В председательском обращении было заявлено: «Законы Ману обеспечивают справедливость для всех. Ману создал свой Закон, учтя стремление и потребности общества во все времена. Поэтому Законы Ману предназначены для всех людей и для всех времен»⁹⁸. С целью развития идей, высказанных на конференции, «Вишва хинду паришад» в октябре того же года созывает совещание индуcких жрецов в священном городе Хардваре (Уттар Прадеш), на котором был создан комитет по выработке новой конституции Индии. Один из видных жрецов, Свами Муктананда Сарасвати заявил, что «вся нынешняя Конституция антинародна и антирелигиозна (*адхармик*), и поэтому новый основной закон должен базироваться на Законах Ману как стержне жизни благочестивого индуса». Эту точку зрения поддержал авторитетный настоятель храмового комплекса в г. Пури (Орисса): «Поскольку Законы Ману являются источником индуcского права, они должны стать основой идеального индуcского государства»⁹⁹.

Данные установки сторонников жесткой хиндутвы вошли в противоречие с политической целесообразностью и конъюнктур-

⁹⁶ The Times of India. 29.07.1994.

⁹⁷ The Economic and Political Weekly. 20.07.1996.

⁹⁸ Mainstream. 17.09.1993.

⁹⁹ Mainstream. 14.04.1993.

ными установками «семьи РСС». Дело в том, что на 90-е годы приходится заметная активизация далитов (бывших неприкасаемых) и усиление их борьбы за свои права. Для далитов Законы Ману являются наиболее ненавистным символом брахманского индуизма, поскольку в них закреплены бесправное положение неприкасаемых и особенно жестокие наказания для них за нарушение брахманских установлений. Обычной практикой в массовых кампаниях далитов является публичное сожжение копий Законов Ману. Своих противников из высших каст лидеры далитов уничижительно называют «мануанцами». Таким образом, попытка части лидеров «семьи РСС» вернуть Индию в «золотой век индуизма» (для них Законы Ману являются символом этого «золотого века») вызвала отчуждение далитов и низших каст от политического «крыла» РСС. С целью преодоления отчуждения далитов генеральный секретарь БДП К.Х. Говиндачарья был вынужден заявить: «Кадры БДП должны убеждать массы в том, что индуизм не сводится к брахманским порядкам... Жизнь каждого индийского гражданина устроивается в соответствии с Конституцией Индии, а не по Законам Ману или по какому-либо другому религиозному тексту»¹⁰⁰. Иными словами, РСС как бы предлагает «свободный выбор» между Законами Ману и Конституцией Индии.

Сходная противоречивость наблюдается в смешении понятий «индуизм» и «национализм». Идеолог РСС и вице-председатель БДП К.Р. Малкани определяет «индусский национализм» фигурально: «Возможно, цвет нашего государственного флага должен быть изменен на шафрановый (оранжевый) и превращен в Знамя Бога (*Бхагван джханда*), а национальным гимном нужно выбрать один из ведийских гимнов»¹⁰¹. Смысл высказывания К.Р. Малкани сводится к следующему. Нынешний государственный флаг Индии состоит из трех полос — шафранового, белого и зеленого цветов: шафрановый цвет представляет общину индусов, белый — христиан, зеленый — мусульман. «Знамя Бога» — это выражение идеи индусского государства и лозунга «Индия для индусов!» и фактический возврат к *хинду раштре*.

В многочисленных статьях в индийской печати, посвященных анализу межобщинной обстановки, часто выражается мнение о том, что хиндутва — это не программа действий, а состояние умов.

¹⁰⁰ The Hindustan Times. 27.12.1994.

¹⁰¹ India Today. 15.02.1993.

С таким мнением можно согласиться, если учитывать, что пропагандисты хиндутвы, взяв на себя роль самозванных защитников индуизма и «индусской культуры», все свои выступления строят на внедрении отрицательных эмоций по отношению к «врагам» индусской общины. В своей книге «Гроздь мыслей» и в многочисленных выступлениях М.С. Голвалкар называл злейшими врагами индусов мусульман, христиан и коммунистов. Что касается последних, то нынешние пропагандисты хиндутвы, учитывая ограниченную политическую роль коммунистов, относящихся к различным течениям, перенесли свои нападки на другой объект. Им стала вестернизированная политическая элита, в частности руководящие деятели Конгресса и других светских партий. «В последние годы выражение “светская Индия” применяется по отношению к говорящей по-английски городской элите, в значительной степени отчужденной от остального общества из-за своего языка, словаря и культурных идеалов»¹⁰². Это — точка зрения индийского ученого Йогендры Ядава.

Индусские жрецы высказались более решительно. На одном из заседаний Общества садху было прямо заявлено: «Интеллектуалы, особенно говорящие по-английски, это “чужаки” в нашем обществе»¹⁰³. Лидер фермерского движения в Махараштре, сблизившийся с «семьей РСС», Шарад Джоши сформулировал эту мысль гораздо раньше. По его мнению, после достижения Индией независимости власть перешла в руки элиты, которая пытается создать в Индии «вторую Англию», построив заводы в Бомбее, Пуне, Насике и других городах, которые превратились во «вторые Ланкаширы и Манчестеры». По утверждению Джоши, «эти, с позволения сказать, “индийцы” продолжают пить нашу кровь теми же способами, которыми нас эксплуатировала Англия»¹⁰⁴. Подобные рассуждения были подхвачены «семьей РСС» и стали частью хиндутвы. В политическом плане они используются против ИНК и других светских партий, а в настоящее время — против экономистов и государственных деятелей, выступающих за необходимость глобализации индийской экономики.

¹⁰² The Economic Times. Mumbai (Bombay). 09.02.1999. .

¹⁰³ Sunday. 14.02.1993.

¹⁰⁴ The Economic and Political Weekly. 22.11.1981.

СОДЕРЖАНИЕ

От редактора.....	5
Введение: предмет исследования.....	8
Глава I. Религиозные общины Индии (элементы).....	13
«Свое»	
Тридцать три крора богов.....	13
Пять «К» (сикхизм).....	26
Буддисты.....	40
Вера победителей (джайнизм).....	48
«Чужое»?	
Мусульмане Индии.....	53
Христиане Индии.....	63
«Разное»	
Парсы.....	75
Евреи.....	77
Анимисты.....	78
Глава II. Полвека перемен (свойства).....	83
Единство в разнообразии.....	83
Проблемы национальной интеграции.....	94
«Курс Неру» и средний класс.....	99
От базара к фондовой бирже.....	110
Вестернизация и санскритизация.....	113
Между дискотекой и храмом.....	119
Волна новой религиозности.....	134
Сакральная экономика.....	141

Г л а в а III. Религия и политика

(отношения).....	148
Победа или поражение?.....	148
Формирование общинного сознания.....	155
Конфессиональные механизмы.....	164
Общинное сознание в действии.....	182
Смена целей.....	194
Откат общинной политики.....	204
Перегруппировка сил.....	210
Период латентного развития.....	224
Выход в главный поток.....	231

Научное издание

Клюев Борис Иванович

РЕЛИГИЯ И КОНФЛИКТ В ИНДИИ

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения РАН*

Редактор *В.Г. Растяников*
Корректор *Н.Н. Щигорева*
Компьютерная верстка и
Оформление *И.В. Дерюгина*

Изд. лиц. ИД № 04697 от 28 апреля 2001 г.
Сдано в набор 23.10.02. Подписано к печати 25.11.02
Формат 60×90¹/₁₆. Печать офсетная. Усл. п.л. 15,0
Уч.-изд. л. 14,7. Тираж 500 экз. Заказ № **210**

Институт востоковедения РАН
103031, Москва, ГСП, ул. Рождественка, 12
Редакционно-издательский отдел
Заведующий отделом *Ю.В. Чудодеев*

ООО «Пандора-1»
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

