

А.Г.Бельский
Д.Е.Фурман

СИКХИ И ИНДУСЫ

РЕЛИГИЯ
ПОЛИТИКА
ТЕРРОРИЗМ



А. Г. Бельский, Д.Е.Фурман

СИКХИ И ИНДУСЫ

РЕЛИГИЯ
ПОЛИТИКА
ТЕРРОРИЗМ

Москва

«Наука»

Главная редакция восточной литературы

1992

ББК 66.3 (5Ид)
Б44

Редактор издательства
Л. И. ЮРЕВИЧ

Бельский А. Г., Фурман Д. Е.
Б44 Сикхи и индусы: религия, политика, терроризм.— М.: Наука.
Главная редакция восточной литературы, 1992.—
128 с.

ISBN 5-02-017482-3

Авторы книги раскрывают суть религии сикхизма, рассказывают о ее возникновении и развитии, о взаимоотношениях сикхов с индусами на протяжении ряда веков. Значительная часть книги посвящена современной борьбе сикхов за создание независимого сикхского государства Халистан.

0804000000-066

013(02)-92

178-92

ББК 66.3(5Ид)

ISBN 5-02-017482-3

© Главная редакция восточной
литературы издательства
«Наука», 1992

ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящая книга посвящена одной из острейших политических проблем современной Индии — проблеме сикхского коммунизма и сепаратизма. Она приобрела особое значение в начале 80-х годов и приковала к себе пристальное внимание всего мира после кровавых событий второй половины 1984 г., когда индийские войска штурмом взяли Золотой храм сикхов в Амритсаре, превращенный сикхскими террористами в свое убежище и арсенал, и когда 31 октября 1984 г. в отместку за это была убита собственными телохранителями-сикхами премьер-министр Индии Индира Ганди. Вслед за этим в Дели и других индийских городах произошли страшные погромы сикхов индусами, унесшие громадное число людей¹.

Уже более 10 лет в индийском штате Пенджаб идет необъявленная война сикхов, борющихся за создание здесь независимого сикхского государства Халистан. Ситуация сложилась тупиковая. У сепаратистов нет сил для достижения своей цели, но и сменяющие друг друга центральные правительства не в состоянии разрешить конфликт ни военными, ни политическими средствами. В настоящее время ситуация в Пенджабе еще хуже и безнадежнее, чем была в начале конфликта и даже чем в 1984 г. В чем же причины и какова внутренняя логика этого конфликта — вот вопросы, стоящие перед авторами данной книги.

Индия — страна с одной из самых устойчивых в «третьем мире» систем парламентской демократии и с очень свободной печатью. Поэтому если у нас мы не найдем ни одной книги, посвященной, например, армяно-азербайджанскому конфликту (да и статей-то, кроме как в армянской и азербайджанской прессе, имеется очень немного), то в Индии сикхской, пенджабской проблеме посвящено бесчисленное множество книг и статей². Пишут все — сикхи и индусы, сторонники сикхской партии «Акали дал» и сторонники Индийского национального конгресса (ИНК), политики и ученые. Проблема бесконечно дебатруется и рассматривается с самых разных сторон.

В связи с этим возникает вопрос: какой смысл в еще одной книге по пенджабской проблеме? Не проще ли просто перевезти какую-либо индийскую книгу? Авторы полагают, что именно то обстоятельство, что их книга написана отечественными

исследователями, является для нее «оправданием». Взгляд российского исследователя, естественно, иной, чем взгляд индийского исследователя, он по-своему подходит к данной проблеме, иначе обозначает причинно-следственные связи, ставит иные вопросы.

Прежде всего пенджабская проблема — это проблема общества с иной, очень непохожей на нашу культурой, историей, поэтому у российского исследователя возникает масса вопросов, которые не возникают у индийца, живущего в своей культуре, принимающего ее как данность. Не только какой-либо классический индуистский текст нуждается для нас в комментарии, в объяснении его через нашу систему понятий, но и индийская газетная или журнальная статья также требует такого комментария, ибо эта статья естественным образом «выносит за скобки» основные реальности и основные понятия индийской жизни. Роль кастовой системы, особенности индуизма и сикхизма, специфика индийской политической и партийной системы — все это привычный, «нормальный» мир для индийца, и он обсуждает события этого мира, зачастую не задаваясь вопросами, о его устройстве, как человек говорит на родном языке, не задумываясь о его грамматике. Таким образом, культурная чужеродность для нас пенджабских проблем — одна из причин, почему российский читатель не может быть удовлетворен просто чтением индийской книги, почему взгляд на пенджабские проблемы из иной, отечественной действительности может быть полезен.

Вторая причина, по которой создание собственной книги по пенджабской проблеме предпочтительнее перевода индийской книги, прямо противоположная. Если очень многие глубокие основания индийской жизни и индийской политики для нас чужды и непонятны, требуют особого анализа и объяснения, то, наоборот, многое особенно близко и становится по мере развития нашего общества все ближе. Индия — страна с очень древней культурой, основные реалии которой часто не укладываются в наше сознание, противоречат всему, что для нас привычно. Но одновременно многие политические проблемы современной Индии близки именно проблемам нашей страны. СССР, как и Индия, был страной с очень сложным и пестрым, национальным, этническим и религиозным составом населения, и если для независимой Индии этнические и религиозно-этнические конфликты были характерны всегда, то у нас они были подавлены, спрятаны, но в последнее время все больше выходят наружу, и структура, логика этих конфликтов-зачастую удивительно похожи на логику конфликтов в Индии. Например, в Пенджабе доминирует особая религиозно-этническая общность — сикхи, у которых все больше претензий к индусскому хиндияческому центру и все больше сепаратистских тенденций. Картину многообразных этнических и религиозных различий и конфликтов можно наблюдать и в нашей

стране. Существующий в Индии конфликт между двумя соседними штатами — Пенджабом и Харьяной — из-за территорий аналогичен территориальным конфликтам в ряде наших республик. Страхи сикхов утратить свою культуру и язык аналогичны страхам перед так называемой русификацией. Споры из-за водных ресурсов Пенджаба и окрестных штатов имеют аналогию у нас в Средней Азии. Погромы сикхов в Дели и других городах, бегство сикхов в Пенджаб и индусов из Пенджаба — подобные явления есть и у нас в Армении, Азербайджане, Средней Азии. Мы не будем перечислять дальше, читатель сам увидит много аналогий, делающих культурно весьма далекую от нас Индию одновременно очень близкой страной со схожими бедами и проблемами, а пенджабский конфликт — особенно «поучительным» для людей нашей страны.

Отмеченные два разных интереса — стремление разобраться в странной и необычной для нас природе чужой культуры и стремление разобраться в логике индийских этнических и религиозных конфликтов, похожих на конфликты в нашей стране, и руководили авторами. Это дает им основания надеяться на то, что их книга может оказаться интересной и полезной для широкого круга читателей.

* * *

Это предисловие было написано до ликвидации СССР, и авторы должны честно признаться, что такого быстрого распада их собственной страны они не ожидали. Им казалось, что впереди — долгий период преобразования нашего государства, может быть, даже его дезинтеграции, но постепенной и относительно упорядоченной. Однако «история распорядилась иначе». И в том, что Индия, в которой все конфликты были «наружу» и в которой в период независимости не раз возникала проблема отделения той или иной территории, сохраняет все же свое единство, а наше государство, где все конфликты были всегда подавлены и «спрятаны», которое казалось «несокрушимым монолитом», распалось при первом же дуновении демократии, есть своя логика и справедливость, хотя и печальные.

Разумеется, опыт Индии и других стран надо было изучать раньше. Тогда мы были бы лучше подготовлены к тому, что нас ждет при демократизации. Но ликвидация СССР отнюдь не разрешила наших этнических и религиозно-культурных конфликтов. Частично они сейчас принимают форму конфликтов межгосударственных, в громадной мере сохраняются и даже будут обостряться, ибо почти все теперешние члены содружества являются государствами со смешанным, пестрым национальным составом. И поэтому индийский опыт еще нам очень пригодится.

Глава 1. ТЕРПИМОСТЬ ТРАДИЦИОННОГО ИНДУИЗМА

Пенджабский конфликт имеет множество аспектов, оттенков и измерений. В нем есть социальное измерение, ибо его участники, естественно, имеют разные социальные интересы (ядром сикхской общины является зажиточное крестьянство, у которого масса претензий к городской буржуазии, большей частью — индусской, и к центру). В нем есть аспект конфликта местной и центральной власти, «перетягивания каната» между центром и штатами. В нем есть этнический аспект, ибо сикхи Пенджаба не только религиозная, но и религиозно-этническая общность. Но самый стержень этого конфликта религиозный. Это конфликт сикхской общины, религиозного меньшинства индийского общества, с индусами — религиозным большинством. Именно так он воспринимается его участниками, прежде всего сикхами, для которых прочие его аспекты вторичны и производны (права штата надо отстаивать, чтобы сохранить религиозную общину, слабые капиталовложения центра в пенджабскую промышленность объясняются дискриминацией сикхов и т. д.). Поэтому прежде всего мы должны разобраться в этой религиозной природе пенджабского конфликта. И здесь мы сразу же сталкиваемся с проблемой, сама постановка которой демонстрирует отличие индийской культуры и религий от более или менее знакомых читателю европейской культуры и христианства.

На основании нашего европейского опыта мы привыкли к тому, что религиозная вражда характерна для средних веков и затухает по мере приближения к нашему времени. Секуляризационные процессы ведут как к сужению сферы религии, ее отступлению, так и к девальвации значения религиозных различий; и то, что раньше казалось крайне важным и вызывало кровавые конфликты — различие христианских вероисповеданий, постепенно утрачивает значение. Там же, где мы сталкиваемся в наше время с проявлениями религиозной нетерпимости в Европе (например, в Ольстере), мы склонны видеть вызванные особыми обстоятельствами «пережитки» прошлого.

Между тем сикхско-индусский конфликт ни в коей мере не пережиток и не рецидив средневековья, ибо ничего подобного в Индии в средние века между сикхами и индусами не было. Сикхи не только всегда очень мирно жили с индусами (постоянно воевали они с мусульманскими правителями), но

и вообще никаких четких граней между ними не было. Этот конфликт целиком явление нового времени.

Его зарождение относится к 70-м годам прошлого века, и с этого времени тенденция к сикхско-индусскому общинному противостоянию, осложняющаяся общей борьбой с англичанами, а затем разделом Индии в 1947 г., растет, дойдя до современных кровавых событий. История идет в направлении, как бы обратном европейскому. В Европе кровавый конфликт протестантов и католиков (протестантизм и сикхизм возникают одновременно — основатель сикхизма Нанак жил в 1469 — 1539 гг., в XVI в.) успокаивается к XVIII в. и везде (кроме Ольстера) становится в XIX—XX вв. далекой историей. В Индии же при возникновении сикхизма никаких войн с индусами не было, в XIX в. конфликт зарождается, а в XX в. принимает кровавые формы. В Европе Варфоломеевская ночь находится в начале истории протестантско-католических взаимоотношений, история идет от нее, в Индии страшный погром сикхов, когда только в Дели погибло около 2500 человек, произошел в начале ноября 1984 г., история идет как бы к нему. Чем же можно объяснить эту принципиально разную логику развития европейских и индийских религиозных конфликтов? Для ответа на этот вопрос надо обратиться прежде всего к своеобразиям традиционных религиозных систем индуизма и сикхизма, которые и объясняют отсутствие сикхско-индусского конфликта до конца XIX в.

Мы начнем с индуизма, с рассмотрения того, что такое традиционная индусская религиозная терпимость, чем она обусловлена и с какими другими аспектами этой религии она связана.

* * *

Индуизм — совершенно особая религия, воплощающая глубоко отличные от европейских мирозерцание и путь религиозного развития, путь единой, непрерывной эволюции древних политеистических культов, при котором индусы и сейчас почитают богов — «современников» Озириса и Зевса (и «стадиальных современников» Перуна и Волоса). Ясно, что привычные нам понятия и представления, основанные прежде всего на знакомстве с христианством, здесь не «работают» и, описывая индуизм в европейских категориях (и оценивая его по европейским меркам), мы все время попадаем в противоречия. Для европейцев индуизм имеет как бы два совершенно не похожих друг на друга, но существующих одновременно лика, и в зависимости от того, на какой лик они обращают внимание, каким ликом индуизм к ним повернут, наблюдатели и исследователи (и не только европейские, но и современные, европейски образованные, индийские) дают ему диаметрально противоположные характеристики

Один лик индуизма — глубочайшая религиозная мысль упанишад, эпоса, Шанкары. В индийской философской мысли

поражает, на наш взгляд, не столько оригинальность ее содержания (многие ее пути — это, очевидно, общечеловеческие пути мысли, многократно повторявшиеся в ходе истории, параллели с европейской античной мыслью здесь совершенно очевидны), сколько ее необычная социальная роль. Философская рефлексия возникает в Индии не в стороне от религии, как, например, в Греции, а непосредственно внутри ее. Философские тексты включаются в «священное писание» — в упанишады, в эпос, приписываются богам и древним мудрецам (риши). И позднейшие великие индуистские философы (Шанкара, Рамануджа и др.) — это не просто философы, а религиозные реформаторы и создатели монашеских «орденов». Философская мысль, таким образом, выполняет в индуизме функцию мысли теологической (и даже откровения), создатели и носители этой мысли выполняют функции религиозных деятелей, религиозной (и социальной) элиты.

И такой же удивительной чертой индуизма (прекрасно сочетающейся с образом «философской» религии) является его веротерпимость. В Европе утраченная с победой христианства возможность спокойного сосуществования людей разных религиозных (и не религиозных) мировоззрений была вновь достигнута в новое время сложнейшим и мучительным путем, после кровавых религиозных войн и в непосредственной связи с секуляристскими процессами. В индуизме же эта возможность существовала изначально и никогда не утрачивалась. Терпимость здесь провозглашалась не философами нового времени, не Локком, а «Бхагавадгитой», не либералами-интеллектуалами, а деревенским «святым» Рамакришной. На протяжении не веков, а тысячелетий в индуизме сосуществовали непохожие друг на друга религиозно-философские течения и направления, их представители спорили, но не убивали друг друга (а если убивали, то в масштабах, не соизмеримых с европейскими). Индуистская инквизиция — нечто непредставимое. И так же мирно уживались индусы с представителями самых разных религий: евреями Кочина, парсами, христианами и мусульманами (если только христиане и мусульмане сами не предпринимали попыток обращать индусов в «истинную веру»).

Но индуизм имеет и другой лик. Глубокая философия сочеталась (и сочетается) с политеизмом и самой примитивной магией. И сочетаются они не так, как философия, скажем, стоиков могла сочетаться с существовавшими одновременно архаическими культами, т. е. не просто сосуществуют во времени и пространстве, а сочетаются в рамках относительно единого индуистского целого. Та же самая религия, которая поражает философским характером своего учения, под иным углом зрения предстает как система архаичных верований, давно изжитых в Европе.

Так же противоречива (для европейца) и индуистская терпимость. Тот же брахман, который признавал, что к истине

ведут тысячи разных путей, и спокойно относился к самым глубоким религиозным различиям, мог приказать зверски убить неприкасаемого, тень которого случайно упала на него. В Индии не издевались над иноверцами, парсы и иудаисты получали пристанище и могли свободно жить без страха преследований, но член низшей касты мог умирать от жажды в двух шагах от колодца, ему все равно не дали бы воды. Религия, поражающая своей мировоззренческой терпимостью, в то же время поражает и своей крайней нетерпимостью, когда речь идет о ритуальной сфере и сохранении ритуальных статусов.

Так все-таки является ли индуизм «философской» религией или набором архаичных суеверий, терпим он или нетерпим? Какой из двух ликов индуизма следует признать важнейшим? Очевидно, ни тот и ни другой. Прежде всего мы должны отрешиться от европейских представлений, понять внутреннюю взаимосвязь характеристик индуизма, и тогда мы увидим, что «терпимость» и «нетерпимость», «философичность» и «архаичность» (мы специально ставим эти слова в кавычки, ибо все они в индуистском контексте применимы лишь с оговорками, значат что-то свое) находятся в неразрывной связи, предполагают друг друга. Привычная нам логика христианских представлений в данном случае не работает. Здесь мы движемся от иных посылок к иным следствиям.

* * *

Как и во всех первобытных религиях, в древнейших культах предков индийцев сосуществовали представления о богах и духах, с которыми верующий устанавливает личный контакт (просит, прославляет, и они гnevаются, прощают и т. д.), и представления о безличной магической силе, действующей, так сказать, автоматически, так что определенные действия — аскеза, ритуалы, осквернение — обязательно влекут за собой, не по чьей-либо воле, а «закономерно», приобретение или утрату этой силы. И если у народов ближневосточного региона на первый план в процессе религиозного развития выступают именно боги, вплоть до возникновения монотеизма, когда один Бог как бы вбирает в себя всех богов и все силы, то индийцы пошли по иному пути. У них на первый план выступает безличная сила, овладение которой, постижение ее и слияние с ней становятся центром религиозных (волевых и интеллектуальных) усилий. И как религиозное развитие западных народов ведет к монотеизму, так развитие индийской мысли ведет к своего рода антитезе монотеизма: к идее о том, что на самом деле есть лишь одно безличное начало — Абсолют («оно», а не «он» и «ты»), — лежащее в основе мира и человеческой души (Брахман-Атмая), являющееся их сущностью и в конечном счете единственной реальностью. Единый личный Бог включается в философские системы индуизма скорее как скорма вос-

приятия этого невыразимого Абсолюта, и исследователи зачастую видят в его введении в религиозно-философские системы уступку психологической потребности в поклонении и народной вере. Многочисленные же боги, как и всякие другие добрые и злые духи, рассматриваются как существа, естественно, более могущественные, чем люди, но смертные и подверженные законам существования живых существ.

И как монотеизм неразрывно связан с целым комплексом религиозных идей (сотворение и конец мира, суд Бога и т. д.), так и идея безличного Абсолюта неотделима от комплекса логически связанных с ней идей (во многом противоположных), лежащих в основе индийской религиозно-философской мысли. Рассмотрим основные элементы этого комплекса.

Отношения Бога и мира — это отношения Творца и творения. Мир создан, причем поскольку Бог — единый Бог, которому ничто не совечно, то он создан из ничего. Но начало мира подразумевает и его конец. Мир создан с некоей целью и введом Богом к некоей цели, которая реализуется в конце времени, когда разрешится противоречие всемогущества Бога и явного несовершенства мира, теперешние несовершенства преобразуются в высшее совершенство, теперешняя несправедливость обернется высшей справедливостью. Этот мир — временный, скоротечный, он быстро проходит перед человеком и вообще быстро проходит; мир «окончательный», вечный, новое небо и новая земля следуют за ним, после него.

Совсем иные отношения Абсолюта и мира. Мир — не творение, а проявление Абсолюта. Он не создан во времени и не имеет конца, а совечен Абсолюту. Индийской мысли свойственны совсем иные временные и пространственные масштабы, чем европейской. Она легко оперирует цифрами, не так уже далекими от современных исчислений возраста Земли и Вселенной. В бесконечном времени миры возникают и исчезают, подчиняясь таинственной «пульсации» Абсолюта, и все новое в мире лишь относительно новое, новое для этого мирового цикла. Поэтому говорить о несовершенстве и временности этого мира нельзя, он такой, каким и должен быть, другого не будет. Но если монотеистическая мысль тяготеет к идее несовершенства и временности этого мира, то индуистская мысль, исходящая из представления о безличном Абсолюте, тяготеет к идее иллюзорности мира, к идее, что реально есть лишь неизменный Абсолют. Мир монотеизма — реальный, но временный и несовершенный. Мир индуизма — вечный и совершенный, но не реальный, он не принимается, но не до конца, а как бы одновременно полностью принимается и полностью отвергается.

Идее сотворения мира Богом и его конца соответствует идея откровения — раскрытия Богом истины во времени, такое же уникальное, «разовое» его явление в истории, как уникален акт творения и как уникален (раз и навсегда) будет конец мира. Откровение — кульминационный пункт историче-

ской драмы, делящий ее на период до него и после него и подразумевающий «развязку», когда истина, явленная всему миру, но не всем миром принятая, будет явлена окончательно, так что не увидеть ее уже будет нельзя.

Но если нет Бога, нет и откровения. Истина не дается во времени, в истории, один раз, но присутствует всегда: гимны, магические формулы и ритуальные предписания вед, равно как и их учение, по-разному воспринимающееся в разных религиозно-философских школах, вечны и вновь воспроизводятся в том же виде в начале каждого мирового периода. Но это не та истина, которая должна преобразовать человека и мир и поэтому должна быть открыта всем. Она не преобразует мир, а объясняет его. И это не единая истина, которую можно или принять, или отвергнуть, а, если так можно выразиться, иерархия разнопорядковых истин — истин, говорящих об устройстве этого мира, об обязанностях каст, и истин, говорящих о Брахмане и иллюзорности этого мира. При этом высшие истины таковы, что не только знать их всем не обязательно, но знать их и не нужно, даже вредно. Мир устроен так, что высшие истины не могут быть доступны большинству, и проповедовать массе людей учение об иллюзорности мира — значит создавать социальный хаос.

Таким образом, иерархичность и эзотеричность встроены в индуистское представление об истине. Поэтому преподавание вед низким кастам строго запрещается², и вообще индуистские учителя не проповедуют, не стремятся найти учеников и отдать им свои истины, наоборот, стремящиеся к истине ищут учителей, и те открываются достойным. Как говорит «Мокшад-харма», рисуя образ идеального мудреца: «...он не порочит никакого предания... на разные людские мнения он без осуждения взирает»³.

В христианстве с идеями Бога, сотворения мира и человека и откровения неразрывно связаны идея Божьего суда и дихотомия спасения и гибели. Истина дана всем, и человек волен принять ее или отвергнуть (при этом принятие истины означает преобразование человека — прообраз того преобразования мира, которое будет в конце времени), и соответственно Бог прощает или осуждает его. Лишь один раз на недолгое время мы пришли в этот мир, но то, как мы прошли через него, приняли истину или нет, определяет вечное спасение или вечную гибель.

В индуистской мысли, исходящей из идеи безличного Абсолюта, вечного мира и вечно присутствующей в мире истины, совершенно иные представления о загробном воздаянии человеку. Прежде всего Абсолют не судит, как он не гневается и не прощает. Связь этического и космического порядков устанавливается не через личность Бога, сотворившего мир и давшего людям правила поведения и моральный закон, а посредством безличного, как сам Абсолют, механически действующего

«железного» закона кармы, определяющего судьбу индивида в следующем рождении, и эта судьба отнюдь не сводится к дихотомии спасения и гибели. Есть громадный диапазон возможностей следующего рождения, отнюдь не ограниченный миром людей. Человек может стать и богом, и членом одного из многочисленных классов полубогов, и демоном, и животным. Индуистская мысль не выделяет человека в какую-то особую категорию, но видит в нем часть великой иерархии живых существ, начинающейся с великих богов и кончающейся мельчайшими насекомыми⁴. (При этом, естественно, крайние члены человеческой иерархии «вплотную соприкасаются» с нечеловеческими членами общей иерархии, высшие люди — почти боги, низшие — почти животные.)

Чем же определяется следующее рождение человека? Оно зависит от того, как он выполняет вечные и неизменные правила поведения своей варны и касты — дхарму. Дхарма определяется тем местом в мировом целом, которое человек, а вернее, живое существо занимает с «железной» необходимостью, исходя из своего поведения в предшествующем рождении. При этом естественно, что дхармы разных существ и разных «видов людей» принципиально разные⁵, но их взаимное иерархическое соподчинение образует единую мировую дхарму. И с такой же железной необходимостью, с какой данное положение в мировом целом (и соответственно данная дхарма) определяется кармой, т. е. последствиями соблюдения (или несоблюдения) дхармы предшествующего рождения, выполнение теперешней дхармы определяет будущее. Однако «хорошая» «загабная» жизнь все же не высшая цель.

Идея личного Бога соответствует представлению о высшей ценности индивидуального начала человека: о бессмертной душе и о высшей цели и награде человека — вечной жизни. Но если на место Бога встает безличный Абсолют, возникает совсем иное представление о сущности человека (и соответственно о его высшей цели). Как Брахман — не Бог, так душа в индуизме — то, что перерождается по закону кармы, — не христианская душа. Во-первых, здесь нет единства самосознания — человек не помнит предшествующих рождений. Во-вторых, это не есть нечто специфически человеческое, а общее для всех живых существ. В-третьих, это не есть и нечто специфически «духовное». То, что «перерождается», — это «тонкое тело», которое можно сравнить с геном, но несущим в себе не биологическую, а «кармическую» наследственность⁶. Естественно, что не сохранение такого индивидуального начала (которое и без того вечно) есть высшая ценность, не «вечная жизнь», а, напротив, его исчезновение, освобождение от цепи рождений и смертей (сансары), высвобождение глубинной основы личности — Атмана и слияние с тождественной ему глубинной основой мира — Брахманом. Достигнуть этого могут лишь единицы ценой громадных усилий (и не только в этой жизни), и, по-

сколько безличный Абсолют не может помочь или простить, человеческие усилия приобретают особую роль — создаются «техники» достижения тех особых психических состояний, при которых наступает «освобождение» (мокша).

Внешне индийский йог может напоминать христианского монаха-аскета. Но различия здесь колоссальны. Христианский монах надеется на милость и помощь Бога, йог — лишь на себя. Его аскетическая техника — очень тонко разработанная система, своего рода «наука». Чудеса христианского святого — это чудеса Бога, чудеса йога — закономерное следствие овладения техникой. Христианский аскет воодушевлен «любовью к Богу» и стремится к любви, йог — к бесстрастию. Награда монаху — вечная жизнь, награда йога — слияние с безличной основой этого мира.

Этот комплекс взаимосвязанных идей, являющихся плодом не откровения и веры, а рефлексии индусских мудрецов над проблемами мироздания и человеческого бытия, наиболее четко выражен в религиозно-философской системе адвайта-веданты, наряду с которой всегда существовали другие системы (в том числе и выдвигающие на первый план личного Бога, его земные воплощения, его помощь в спасении и даже сохранение индивидуального «я» как высшей ценности). Но это отнюдь и не одно из «равноправных» течений индуистской мысли. Это общая глубинная основа всей этой мысли, ибо все индуисты признают учение о карме, дхарме, вечности вед, сансаре, мировых циклах (югах) и т. д. Как пишет Ф. Эшби: «Именно вокруг этих, тем и их различных интерпретаций вращалась интеллектуальная мысль великой традиции индийской религии. Именно в них индуизм находит то ядро, которое делает его идентифицируемым единым целым»⁷. Различные учения «сект» «накладываются» на эту основу, но не «отменяют» ее (подробнее об этом ниже).

Определенному комплексу религиозных идей всегда соответствует определенный тип религиозной организации, относящейся к нему как тело к душе. Очень своеобразной системе индуистской религиозной мысли соответствует такая же своеобразная социальная организация индуизма — варно-кастовая система, и складывание этой системы — процесс, параллельный становлению основ индуистской религиозной мысли и функционально с ним взаимосвязанный. В чем же «параллелизм» комплекса основных религиозно-философских идей индуизма и варно-кастовой системы?

Прежде всего как индуистская мысль предполагает вечные, неизменные формы этого мира, «совечного» Абсолюта, так вечна варно-кастовая система. Она не имеет начала и не имеет конца, ее никто не ввел и никто не может отменить. Она в самой природе вещей, и от шудры (представителя низшей вар-

ны) так же не может родиться брахман, как от обезьяны человек. Абсолютно статичной картине мира соответствует абсолютная статичность социальной иерархии⁸.

Мир управляется законами. Закон кармы — это не воля Бога, а закон природы. И также «сама собой» регулируется варно-кастовая система. Иерархия каст — это иерархия ритуальной чистоты, которая существует объективно. Поэтому как закон кармы не «гневается» и не «прощает», а лишь устанавливает единственно возможную связь между поступком и его следствием, так и регулирование варно-кастовой системы почти не нуждается в каких-либо «карательных органах». Если человек или группа лиц оскверняли себя не подобающим данной касте поведением, каста прекращает общение с ними, ибо они объективно становятся носителями нечистоты. Им также не на что жаловаться, как не на что жаловаться заразному больному, попавшему в карантин. И если осквернившиеся пройдут через ритуальное очищение, они также естественно восстанавливают право на общение с чистыми.

Индуистской картине мира имманентно противопоставление неизменного Абсолюта и мира явлений. Абсолют — основа мира и в то же время нечто совсем иное, чем этот мир, само его бытие «ставит под сомнение» реальность этого мира. И в варно-кастовой иерархии брахманы являются высшей кастой, на которой держится социум, ибо обряды, совершаемые брахманами, входят в ритуализированные нормы поведения других каст и «расстоянием» от брахманов измеряется вся иерархия — это каста в некотором роде трансцендентная по отношению к социуму, ибо брахман (теоретически) непосредственно не правит, не воюет, не занимается хозяйственной деятельностью. И полностью вне мира брахман-аскет — саньяси.

Сама структура индуистской мысли подразумевает иерархичность и эзотеричность. Немыслимо, чтобы истину знали все и чтобы все могли выйти из сансары; в само устройство этого мира включено то, что истина не для всех. И варно-кастовая иерархия есть одновременно иерархия знания. Существует то, что могут знать лишь брахманы, при этом брахман не потому брахман, что он обладает истиной, а скорее наоборот, он обладает истиной, потому что он брахман, потому что он по природе может эту истину вместить. Его статус, таким образом, строится на иных основаниях, чем статус христианского священника, определяемый тем, что люди верят в то, что он носитель истины, и верят в эту истину, которой он носитель. Даже если брахман заблуждается, он не перестает быть брахманом, ибо перестать быть брахманом так же нельзя, как нельзя перестать быть мужчиной, белым и т. д.

На наш взгляд, только при учете этой гарантированности статуса брахмана можно понять и то, как откровенно элитарная и эзотерическая мысль могла стать теоретической основой массовой религии, и то, как она могла сочетаться в рамках

единой системы с самыми архаичными представлениями, и специфически индуистское сочетание мировоззренческой терпимости и нетерпимости к нарушению ритуальных табу. Гарантированность статуса освобождает брахманов от необходимости заботиться о соответствии своих философских построений потребности масс. Они могут допустить какой угодно большой разрыв между своей философией и верой низов, которая может практически никак не затрагиваться этой философией (ведь эта вера есть степень религиозного знания, которая и должна быть у низших каст) ⁹. И брахманам не надо поддерживать строгую ортодоксию в своей среде, создавая иерархическую организацию церковного типа. Им нужен лишь некий минимум единомыслия, в конечном счете сводящийся к вере в незыблемость кастовой иерархии. В этих же очень широких рамках могут сосуществовать самые разные идеи ¹⁰.

С. Радхакришнан писал: «Это странный парадокс, и все же это очевидная истина: в то время как жизнь индивидуума в обществе ограничена строгими нормами кастового строя, он вправе присоединиться к любому мнению» ¹¹. Но если это и парадокс, то это парадокс для европейского (или европеизированного) сознания. Идейный комплекс, лежащий в основе элитарной индуистской философской мысли, громадный и своеобразный, «иерархический», плюрализм индуизма, сочетание в нем самых непохожих идейных представлений и утонченной философии с самой грубой магией, характерная для него идейная терпимость и жесткость варно-кастовой системы—все это психологически и социально предполагает друг друга, образует единое целое. Как писал М. Н. Шринивас: «...кастовая система создавала институциональный базис толерантности» ¹².

Таким образом, терпимость индуизма имеет в принципе иные основания, чем европейская терпимость нового времени. Последняя неразрывно связана с идеей научного прогресса, одновременно утверждающей общеобязательный характер истины и ее относительный характер (идеи, которая могла возникнуть, очевидно, лишь в культуре, сформированной религией, признающей откровение — раскрытие истины во времени, для всех и по воле Бога — и являющейся не только отрицанием христианского понимания истины, но и его развитием). Она связана с неуверенностью в собственной правоте, с признанием относительности любой правоты. Терпимость же элитарного индуизма (как и античной мысли) связана лишь с глубоким убеждением, что всем знать истину невозможно и, главное, совершенно не нужно и даже вредно. Европейская терпимость нового времени связана с процессом демократизации, с идеей глубинного равенства личностей, которые не могут обладать изначальным, связанным с обстоятельствами рождения, правом на истину. Напротив, терпимость индуизма неразрывно связана с идеей глубинного, онтологического неравенства людей— с ригидной кастовой системой ¹³.

Терпимость индуизма, отсутствие в нем жесткой ортодоксии: означают неясность, нечеткость его границ. «...Как только мы пытаемся,— писал С. Бугле,— определить истинную религию индусов в догматических терминах, мы приходим в полное недоумение. Мы обнаруживаем... что она определяется обрядами скорее, чем догмами, практикой скорее, чем идеями, и что в конечном счете сущность индуизма составляет уважение к брахманам в сочетании с соблюдением кастовых обычаев»¹⁴. По выражению Ч. Элиота, индуизм — это «парламент религий и каждая индийская вера может стать его членом на условии соблюдения некоторых простых парламентских правил, таких, как уважение к брахманам и теоретическое принятие вед»¹⁵. Но даже те религии, которые не признавали вед, могли спокойно уживаться с индуизмом. Если их приверженцы не отрицали кастовых правил, ограничений в общении между ними и индуистами соответствующих каст не было и соблюдающий кастовые правила мусульманин-джат мог жениться на девушке из индусской джатской семьи, хотя брак индусаджата с индуской-кхатри или индуской-мазхаби был невозможен. Если же религиозная община не «накладывается» на существующее кастовое деление, она сама превращается в некое подобие касты — замкнутую эндогамную группу, общение с которой у индусов разных каст ограничено, но существованию которой никто и ничто не угрожает, как это произошло с монофизитами Кералы, евреями Кочина, парсами.

Таким образом, терпимость традиционного индуизма к сикхизму не представляет собой какой-то особой проблемы. Индуизм проявлял к сикхизму ту же терпимость, которую он вообще проявлял к мировоззренческим различиям.

Но проблема отсутствия в XVI—XVII вв. индуистско-сикхского противостояния имеет и вторую сторону — сикхскую. Индуизм мог уживаться с мусульманством, но периодические вспышки мусульманской нетерпимости приводили к кровавой борьбе. Наличие в Керале древней христианской общины никак не тревожило индусов, но деятельность христианских миссионеров, их насмешки над индусскими богами часто порождали жестокую ответную реакцию. Поэтому для того чтобы понять, почему сикхи мирно сосуществовали с индусами, надо рассмотреть и отношение сикхизма к индуизму.

Глава 2. СИКХИЗМ — ДВИЖЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ПРОТЕСТА

Устойчивость и мощь индуизма особенно проявляются в его способности инкорпорировать в себя не просто различные народные культы и различные религиозные философии культур-

ной элиты, но и движения религиозного протеста, прямо направленные против исключительной роли брахманов. Такие движения возникают на протяжении всей индийской истории, начиная с эпохи создания эпоса, с эпохи «Ехагавадгиты», и представляют собой как бы «недоразвитые» религии монотеистического типа¹.

На первый план в учениях этих сект (термин «секта», как и все термины, возникшие на европейской, христианской почве, может быть применен здесь лишь за неимением лучшего) выступает не безличный Абсолют, а личный Бог (обычно Вишну или Шива) и (или) одно из его земных воплощений, принятых им для спасения человечества (это прежде всего воплощения, аватары, Вишну — Рама и Кришна). При этом, наряду с мифологическим основателем, богом, есть и исторический основатель (Рамананда, Валлабха, Кабир, Чайтанья и др.) и его сочинения, составляющие особое «священное писание» сект. Бог открывает спасение, выход из сансары (бесконечного перевоплощения душ) всем, к какой бы касте они ни принадлежали, и это спасение достигается не аскезой и медитацией, а любовью к Богу (бхакти). Особенно такого рода движения усиливаются в XIV—XV вв. под влиянием религиозного эгалитаризма ислама и вызванной мусульманским завоеванием Северной Индии и части Декана социальной дезорганизации.

Но мощь общиндуистских представлений проявляется в том, что во всех этих учениях присутствуют половинчатость и компромиссность и со всеми ими индуизму удастся проделать то, что не могло проделать римское язычество, не имевшее единой структуры и варно-кастовой системы, с христианством, — включить их в свою систему. Общиндуистские идеи кармы, дхармы и невыразимого безличного Абсолюта и общиндуистские институты варны и касты настолько прочны, что эти религиозные учения и движения оказываются не столько их альтернативами, сколько их добавлениями, как бы накладываются на них.

На первый взгляд Кришна или Рама такие же «богочеловеки», «спасители», как Иисус Христос (пусть Иисус — фигура историческая, а Кришны на самом деле не было, но воспринимался Кришна как реальное лицо). Но, если так можно выразиться, сквозь Кришну или Раму очень отчетливо «проглядывает» индуистский Абсолют. Хотя человечность Кришны, играющего с пастушками, или Рамы всячески подчеркивается, оба отнюдь не люди, скорее они майя, иллюзия, такой же плод игры Абсолюта, как и мир в целом. И как сомнительна их человечность, так сомнительна и их уникальность. Они — аватары, воплощения Вишну, но у Вишну десять таких воплощений. Индуистский «циклизм», представление о вечности мира «размывают» уникальность божественного воплощения. Аватары так же «цикличны», как и мир в целом.

То же происходит и с «благодатным» спасением. Спасение даруется за любовь, и Рама спас даже демона Равану (как Иисус — разбойника). Но это не значит, что другие пути к спасению — через знания и аскезу — «отменяются». Просто в нашу Калиюгу («железный век», период упадка в мировом цикле), когда выродившиеся люди уже не могут идти этими трудными путями, открывается еще один путь (более легкий). Спасение даруется вне зависимости от касты, но это отнюдь не значит, что касты отменяются, и религиозная литература этих течений полна противоречивых утверждений, одновременно и отрицающих значение каст, и утверждающих их незыблемость.

Кришна в «Бхагавадгите» говорит: «Порождения лон нечистых— вайшьи, женщины, даже шудры,— все, кто с верой ко мне приникают, и они к высшей движутся цели. Что же сказать мне о брахманах чистых, о царях-мудрецах — моих бхактах!»³. И он же говорит: «Лучше плохо вершить свою дхарму, чем в чужой преуспеть, Арджуна»⁴. Рама дарует спасение всем, но царство Рамы — это образ идеального кастового порядка.

И как идеи «сект» накладываются на общиндуистские, так их писания и ритуалы дополняют общиндуистские, их организация накладывается на кастовую, дополняя ее и отменяя кастовые табу лишь в строго определенных культовых ситуациях. Как пишет Л. Дюмон: «Вполне оправдано смотреть на секты, как на не брахманские образования. И все же если извне отношение между ними и индуизмом кажется отношением „или-или“, изнутри секты, для ее рядовых членов, секта предстает как религия индивида, наложенная на общую, религию, даже если последняя релятивируется до такой степени, что брахманизм рассматривается просто как порядок... или беспорядок повседневного мира. Кастовый порядок продолжает уважаться, даже если в свете сектантской истины он рассматривается как нечто профаническое»⁵. При этом секты сохраняют (хотя, естественно, в меньшей степени) и общиндуистскую терпимость. Они предлагают легкий путь к спасению, но, не отрицая вообще закона кармы, они не отрицают, что и для «неверующих» возможны хорошие следующие рождения или даже «освобождение» (хотя и более трудным путем), и не считают необходимым (или даже нужным) навязывать всем свой более легкий путь.

В результате они не выходят за пределы индуизма, создавая лишь новые и новые добавления к бесконечному плюрализму его сект.

* * *

Сикхизм представляет собой одно из таких же половинчатых движений религиозного протеста. Он возник в Пенджабе на фоне глубокой социальной и духовной дезорганизации индуист-

ского общества, - порожденной мусульманским владычеством, как учение о едином Боге, противостоящее и исламу, и индуизму и раскрывающее истинную сущность и того и другого.

Основатель сикхизма Нанак (1469—1539) —индус из городской торговой касты кхатри. Его «священная» биография во многом строится по тем общечеловеческим и общерелигиозным принципам, по которым строятся биографии основателей всех религий. Здесь есть, например, обязательные пророчества о великой судьбе Нанака-ребенка и проявление им поразительной: для своих лет мудрости. Здесь есть кульминационный мистический опыт, собственно «откровение». Нанак вошел в реку и исчез на три дня, все думали, что он утонул. Но на самом деле он был вознесен Богом на небо, где ему было дано испить чашу с «нектаром божественного имени». Когда через три дня он вернулся, то первый день он молчал, а на второй произнес слова: «Нет индусов и нет мусульман», роздал имущество бедным и начал путешествовать, проповедуя открывшиеся ему истины. Они заключались в основном в противопоставлении любви к единому Богу и людям всякого рода формализму — ритуалистическому («Не едой мы оскверняемся, а злыми мыслями»⁶), аскетическому («Йога заключается не в рваной одежде, не в палке йога, не в посыпании, тела пеплом... Только тот знает путь, кто пребывает среди нечистот мира и остается отстранен и незапятнан»⁷), «книжническому» («Если ты можешь избавиться от мирских привязанностей и писать святые слова Гуру на бумаге веры, чернилами медитации и пером сердца и сделаешь пишущим свой ум... тогда ты можешь учить меня»⁸). При этом он отказывается подтверждать истину своего учения чудесами («Кроме слова Гуру и товарищества со святым, я не могу показать никаких иных чудес»⁹), но тем не менее постоянно их совершает.

В биографии Нанака есть даже эпизод, аналогичный искушению Иисуса сатаной: в ходе своих путешествий Нанак встречает «духа Калиюги», который соблазняет его земными богатствами, что Нанак, естественно, отвергает. Смерть Нанака также сопровождается своего рода «вознесением». Между индусами и мусульманами возник спор, кремировать его тело или похоронить. Решили засыпать тело цветами, с одной стороны — индусы, с другой — мусульмане, и через некоторое время посмотреть, с какой стороны цветы останутся свежими. Чьи цветы будут свежими, тот и владеет телом. Когда пришли, увидели, что свежи все цветы, а когда стали искать под ними тело, обнаружили, что оно исчезло.

Таким образом, мы видим обычную схему биографии основателя религии, и возникшие после смерти Нанака его жизнеописания, «джанам сакхи», исследователи сравнивают с евангелиями. И если бы Нанак жил и действовал в христианской или мусульманской среде, он был бы несомненным основателем новой веры, чье новое откровение противостоит старым

заблуждениям. Для мусульман так и есть; поскольку Нанак не признает, что Мухаммед — «печать пророков», и претендует на новое знание «сверх» Корана, сикхизм представляет собой явно не мусульманское течение. Но в индуистском контексте дело обстоит сложнее. Учение Нанак и его преемников не настолько принципиально противоречит индуизму, а индуизм не настолько жёсток, чтобы они изначально ощущались как взаимоисключающие. Если допустимо такое сравнение, сила, с которой сикхизм «отрывается» от индуизма, недостаточна, а «притяжение» индуизма, напротив, очень мощно и радикального разрыва не происходит.

С одной стороны, сикхизм — религия единобожия. Первые слова священного писания сикхов — «Грантх сахиба» (иначе именуемого «Адигрантх»), которые начертаны на балдахинах над этой книгой в сикхских храмах (гурдварах): «Есть один Бог». Постоянно говорится, что Бог — создатель мира, его правитель и истинный учитель (гуру), что достижение спасения возможно лишь его благодатью. С другой стороны, противостояние этого монотеизма индуистскому политеизму и Абсолюту веданты совсем не такое жесткое. Как пишет Ч. Эллиот, «все-проникающий дух Веданты заражает и этот царственный монотеизм»¹⁰. Ведь все-таки мир «совечен» Богу, миры бесконечно возникают и исчезают, и, следовательно, они все же скорее эманация Абсолюта, а не творение Бога. В некоторых гимнах «Грантх сахиба» о мире говорится в классическом индуистском духе как об иллюзии, майе: «Этот мир — представление фокусника, где он принимает разные обличья. Когда он отстраняет маску, кончается спектакль. Остается лишь единое верховное бытие»¹¹. Мир — это майя, а «майя — это город лжи, это иллюзия ума, это мираж, она непрочна, как тень дерева»¹². Бог дарует спасение, наказывает и награждает. Но это отнюдь не значит отрицание индуистского закона кармы — закона, логически связанного скорее с идеей безличного Абсолюта.

Бог — один. Но это отнюдь не значит, что индуистских богов нет. Просто они — низшие, ограниченные божества, подчиненные законам этого мира, так же как они понимаются в различных формах индуизма. В «Грантх сахибе» мы бесконечно встречаем такие фразы: «Безграничный Бог в лишенном атрибутов состоянии пустоты актуализирует свою мощь... из лишенной атрибутов пустоты возникли воздух и вода... из лишенного атрибутов поднялись Брахма, Вишну и Шива»¹³. «Что мы, бедные люди! Ни на волос мы не можем описать Бога. Господь! Ты — безграничен, так что даже Брахма, Шива, сиддхи, мудрецы и Индра не понимают тебя»¹⁴. «Веды не знают всего величия Бога, и Брахма не понимает до конца его тайны, и аватары не знают его могущества»¹⁵. «Узнай — Брахму, Вишну и Шиву Он создал, как и множество богов и богинь»¹⁶.

Все это не создает основы для резкого противопоставления сикхизма индуизму, не делает поклонение индуистским богам

невозможным, как оно невозможно для христианина и мусульманина.

Такая неопределенность сохраняется и в осмыслении функции и откровения Нанак. Мы видели, что биография Нанак — «типичная» биография основателя религии. И все же укорененность сикхизма в индуистской системе мышления не позволяет осмыслить функции Нанак как лица, через которого миру явлена принципиально новая и единственно спасающая истина (как через Иисуса или Мухаммеда). Если мир вечен и «цикличесен», вечна и истина, откровение «размывается». И до Нанак были великие святые (Кабир, Равидас, Намдев, суфий Фарид и др.), гимны которых вошли в «Грантх сахиб» наряду и наравне с гимнами Нанак и других гуров¹⁷.

Кроме того, учение Нанак не противостоит ведам, как истина заблуждению или как новое старому. Просто утверждается, что формальное изучение вед недостаточно. «Узнай — 4 веды Он создал... 18 пуран, 6 шастр... Он создал. Их истина постигается теми, кого Он ведет»¹⁸. «Смрити, веды, пураны и священные книги все провозглашают — кроме божественного имени вся прочая речь пуста... Почитание божественного имени равно изучению четырех вед»¹⁹. «Веды, шастры и святые вопиют, но глухие не слышат»²⁰. В индуистском контексте это значит нечто иное, чем принятие ранним христианством Ветхого Завета, ведь Ветхий Завет историчен, он возник во времени, а веды вечны. Поэтому когда гуров Гобинд Сингх послал группу сикхов в Бенарес (Варанаси) учиться ведической премудрости, это было сделано не из интереса к сравнительному религиоведению, а для изучения вечной мудрости, которая отнюдь не отменена.

Нанак и другие святые, чьи тексты вошли в «Грантх сахиб», указывают путь к выходу из сансары — освобождению-мокше. Но это не просто единственно возможный путь, в то время как все прочие ведут к гибели. Прежде всего это — путь, специфический для нашего, худшего периода мирового цикла, Калиюги (ход мысли, характерный для всех индусских бхактических сект). «В те века заслуга была в воздержании, в аскезе, святых омовениях, в Калиюгу она — в восхвалении божьего имени. Каждый век имеет свой путь благочестия — изучай это в ведах и пуранах»²¹. Но это отнюдь не значит, что воздержание, аскеза и святые омовения погибельны, просто это очень не прямой, сложный путь, а Нанак показывает более прямой и простой. И поскольку сикхизм признает закон кармы, он допускает наряду со стремлением к освобождению и более скромное стремление к хорошему следующему рождению.

Путь Нанак открыт всем — «ничего не стоит каста и ничего не стоит высокое имя, ибо для всего человечества есть лишь одно прибежище»²². Сикхизм вводит ритуал совместных трапез представителей разных каст, и сикхские гурдвары имеют входы с четырех сторон — символ открытости для всех четырех

варн. Но это сакральное отрицание каст, существующее во многих индуистских сектах, отнюдь не означает полного отрицания каст. Касты — реальность этого мира, они есть, и для индуса утверждение, что они ничего не значат для спасения, также не означает отрицания кастовых различий, как утверждение христианства, что спастись могут одинаково и мужчина и женщина, не означает отрицания половых различий. Характерно, что ни один брак в семьях десяти сикхских гуру не совершался в нарушение кастовых правил. Как и другие индуистские секты, сикхизм «наложился» на кастовое деление. Сами гуру и большинство членов ранней сикхской общины принадлежали: к касте кхатри — торговой касте варны кшатриев. Затем сикхизм стал распространяться среди джатов, многочисленной земледельческой касты варны шудр (или вайшьев), и других низших пенджабских каст. При этом кастовая иерархия соблюдалась: кхатри — выше, джаты — ниже, таркханы (рамгархия)—еще ниже, чухра (мазхаби)—ниже таркханов и т. д. Брахманов-сикхов практически не было, но высший статус брахманов не отрицался (вернее, отрицался лишь в специфически сакральной сикхской сфере). Английские путешественники в Пенджабе в начале XIX в. писали, что сикхи никогда не примут еды из рук людей, не принадлежащих к их касте, «кроме, брахманов, касты, которую они почитают в высшей степени»²³ (это несмотря на все ритуальные совместные трапезы).

* * *

Из сказанного выше, разумеется, не следует, что учение сикхизма не обладало уникальными чертами и характеристиками. И хотя полное их выявление означало бы titаническую работу по сопоставлению сикхизма со всеми многочисленными индусскими сектами, некоторые из этих черт достаточно очевидны.

Так, единый Бог Нанак и его предшественников, севёроиндийских сантов (прежде всего Кабира), не отождествляется ни с Вишну, ни с Шивой, что делает его образ более «отстраненным», лишенным особых Личных характеристик²⁴.

Специфично и отношение к Богу. Исследователи указывают, что это отношение у Нанак представляет собой как бы синтез йогического самоуглубления (традиция Горакхнатха и общины его последователей — Натхапантха) и бхактической любви. Это — любовь, но не к какому-то конкретному образу. Раме или Кришне, в ней почти нет эротического оттенка, характерного для многих бхактических течений (прежде всего бенгальского кришнаизма). Бог ищется каждым в глубинах души, и в этих глубинах происходит соединение с ним. Но никакая оккультная йогическая (или тантрическая) практика сикхизму не свойственна²⁵. Высшее состояние — не состояние транса, а состояние непрерывающегося, ежесекундного помышления о Боге, когда человек — в миру, но не от мира сего, как не мокры лотос или птица в воде. «Тот ученик гуру, который при

каждом дыхании и при каждом куске пищи созерцает Бога, приятен гуру»³⁶.

И хотя сикхский «аформализм», антиаскетическая, антиритуальная и антикнижническая тенденция не были проведены достаточно жестко, чтобы вообще исключить аскетическую практику²⁷, поклонение индуским богам, соблюдение кастовых правил и т. п., они все же достаточно сильны, чтобы придать сикхскому идеалу уникальную в индуизме, напоминающую европейский протестантизм, окраску. Нанак сам домохозяин, муж и отец²⁸, более четко, чем кто-либо из его предшественников и вообще, очевидно, чем кто-либо из старых, до XIX в., индуистских религиозных деятелей, выдвигает идеал домохозяина, честно трудящегося и делящегося своим прибытком с другими. Нанак провозгласил: «Тот лишь нашел правильный путь, кто ест, что он заработал трудом рук своих, и делится с другими»²⁹. И этот идеал утверждается и его преемниками. Четвертый гуру Рам Дас говорит: «Каждый труд благороден, если он совершается правильно». Девятый гуру Тег Бахадур утверждает: «Кто верит в Бога и живет честно, делясь своим доходом с другими и никому не причиняя вреда, и кто не имеет ни к кому злых чувств, не нуждается ни в каких других ритуалах»⁵⁰. А последний гуру, Гобинд Сингх, по легенде отказался принять воду из рук юноши, на которых не было мозолей.

Таким образом, сикхизм несомненно обладает своим уникальным «лицом», отличным от лица любой индуской секты. Но ведь и любая индуская секта также обладает своим особым «лицом». Уникальность сикхизма еще не означает его выход за пределы широчайших рамок индуизма или его исключение из этого «парламента религий».

* * *

Как в сакральной биографии Нанак мы можем увидеть схему биографии основателя новой религии, так и в развитии сикхизма мы можем увидеть модификацию общей схемы развития новой религии, ее догматического и организационного оформления, что, однако, не приводит к резкому разрыву с индуизмом ни в начале этого процесса, ни на его более поздних стадиях.

Уру Нанак больше, чем его предшественники, санты, общины которых складывались чисто стихийно³¹, стремится к созданию стабильной общины своих учеников³² (слово «сикх» и произошло от санскритского «шишья» — ученик). Поэтому он назначает своим преемником не слишком погруженного в мирские дела своего сына Лакшми Даса и не слишком отстраненного от мирских дел, аскета, другого сына, Шри Чанда, а наиболее преданного из своих учеников Ангада (гуру в 1539—1552 гг.). Возникают сикхский пантх (религиозная община) и линия сикхских гуру, которые мыслятся как бы единым гуру — одно и то же пламя зажигает сначала один, потом другой факел.

Гуру стремятся к идейной и организационной определенности сикхизма (что означает сохранение их власти). При этом отсутствие какого-либо формального порядка передачи власти (взаимодействуют два принципа: наследственный, от отца к сыну, и по воле гуру — тому, кого он укажет) вело к периодическим вспышкам борьбы разных претендентов, что в какой-то мере способствовало достижению большей идейной четкости, ибо борьба за власть принимала форму ожесточенной борьбы по вопросу о том, что есть «истинный» сикхизм.

При Ангаде продолжает идти процесс идейно-организационного оформления сикхизма. Оформляется важнейший сикхский институт — лангар. Лангар — это «трапезные», на поддержание которых сикхи вносят пожертвования и которые открыты для всех, без различия религии и касты, причем трапеза в лангаре была обязательным условием для лицезрения гуру (даршана). Начинают создаваться джанам-сакхи — истории о жизни и чудесах Нанака. Кроме того, по традиции (очевидно, легендарной), Ангад создает принятый у сикхов алфавит — гурмукхи (на самом деле этот алфавит, возникший на основе деванагари, скорее всего использовали и до Ангада торговцы из касты кхатри, к которой принадлежали гуру). Наконец, при нем совершается, очевидно, некоторое размежевание с учениками Шри Чанда — удаси, ставшее еще более четким при третьем гуру, Амар Дасе (1552—1574).

При Амар Дасе, которому пришлось выдержать борьбу с сыном Ангада Датту, образуются манджи (своего рода епископии), во главе которых стоят назначаемые гуру масанды (впоследствии гуру Гобинд ликвидирует институт масандов, сосредоточивших в своих руках слишком большую власть). Одновременно усиливается обрядовое выделение сикхизма. Вдобавок к периодическим собраниям для совместного пения гимнов и к лангарам возникают особые обряды при рождении, бракосочетании и смерти. При Амар Дасе усиливается и идейное размежевание: борясь с авторитетом Шри Чанда, гуру особенно подчеркивает, что путь сикхов не путь аскетизма, а «средний путь» между путем Шри Чанда и Лакшми Даса. Кроме того, он выступает против обычая самосожжения вдов — сати. Возможно, при нем начинается и процесс записи гимнов, приведший к созданию священного писания.

Амар Дас и его преемник зять Рам Дас (1574—1581) и его младший сын пятый гуру Арджун (1581 — 1606) (боровшийся со своим старшим братом Притхви Раджем) пользовались покровительством могольского императора Акбара, стремившегося объединить мусульман и индусов, создав особую, «синтетическую» веру. Поэтому эти гуру могли развратить кипучую деятельность. Строятся сикхские дома для религиозных собраний (дхармасалы, которые потом стали именоваться гурдварами), создаются священные водоемы — места паломничества, которые были призваны в какой-то мере заменить Ганг, вокруг

них образуются города и селения. Возникает основной религиозный центр сикхизма — город Амритсар, где на берегу священного водоема постепенно складывается комплекс Золотого храма.

При Арджуне оформляется «Грантх сахиб», или «Ади грантх», — каноническое священное писание (сборник гимнов Нанака, его предшественников сайтов и его преемников Ангада, Амар Даса, Рам Даса и самого Арджуна), толчком к оформлению которого послужила борьба Арджуна и Притхви Раджа, опиравшегося на какие-то «свои» гимны Нанака. «Ади грантх» («Шри Гуру Грантх сахиб») становится постепенно центральным элементом культа³³. Ему поклоняются так, как в индуистских храмах поклоняются статуям божества³⁴.

Идут процессы, аналогичные совершавшимся при становлении христианства и вообще любых религий, строящихся вокруг культа исторического основателя (оформление писания, создание организации, культа, обрядности, расколы). Если основатель протестует против религиозного формализма, «книжников и фарисеев», то эволюция созданной им общины ведет к появлению своего формализма (оформляются свое писание, своя организация, свой культ и обрядность, возникают споры, догматические «партии» и расколы). Но в сикхизме, как и во всех возникающих в лоне индуизма образованиях, все неизмеримо «мягче». Христианство очень быстро порывает с иудаизмом, и возникающие в ходе его оформления и догматизации секты резко порывают друг с другом. Истина — одна, и никаких компромиссов по поводу этой единой спасающей истины быть не может. В индуизме и сикхизме все иначе. Новое «откровение» не отменяет старое. Новые ритуалы не исключают индуистских. Паломничество в Амритсар не исключает паломничества в Бенарес (Варанаси).

Так же неопределенны отношения с сектами. Например, удаси можно было бы сопоставить с какими-нибудь монтанистами или арианами. Тем не менее отношения удаси и остальных сикхов совершенно не укладываются в наши представления об отношениях ортодоксии и ересей. Удаси, например, управляли рядом общесикхских святых мест. Когда гуру Арджун пришел к Шри Чанду (тот жил более 100 лет), и Шри Чанд спросил его, почему у него такая большая борода, тот ответил: «Чтобы вытирать ноги святых, подобных вам»³⁵.

Для последующих судеб сикхизма и становления сикхского самосознания, однако, более важно не наличие религиозных (идейных и культовых) перегородок между сикхизмом и индуизмом (или «остальным индуизмом»), а традиция сикхской государственности.

* * *

При Акбаре сикхизм очень усилился, причем гуру постепенно сосредоточили в своих руках и религиозную и светскую власть

и начали участвовать в политической жизни. Арджун, который держал свой двор и вел себя как светский «феодал» (его именовали «сача падшах» — истинный царь)³⁶, ввязался в войну за престолонаследие между потомками Акбара и поддержал проигравшего Хусру, за что, очевидно, и был казнен императором Джахангиром³⁷.

Если Акбар пытался создать свою религию, то Джахангир, его преемник Шах Джахан и особенно сын Шах Джахана, последний крупный Великий Могол Аурангзеб были правоверными мусульманами, не испытывавшими никаких симпатий к сикхизму и одновременно опасавшимися растущей мощи гуру. Гуру же теперь все больше начинают полагаться на военную силу. Гуру Арджун собирает налоги, его сын шестой гуру Хар-гобинд (1606—1644) в знак того, что он и религиозный и светский глава сикхов, носит две сабли — пири и мири, а в Амритсаре строит напротив религиозного центра, Харимандира, центр светской власти — Акал такхт (впоследствии сикхские коммуналисты будут опираться в своей политической борьбе на эту традицию, выдвигая тезис о неотделимости в сикхизме религии от политики, религиозной власти от светской). Создается своя армия. Это облегчается тем, что в конце XVI в. сикхизм начинает распространяться среди земледельческой и очень воинственной пенджабской касты джатов (варны шудров)³⁸.

Харгобинд уже ведет одно время войну с войсками Шах Джахана. И Харгобинду, и его преемникам, внуку Хар Раю (1644—1661) и сыну последнего Хар Кришану (1661—1664), который борется со своим братом Рам Раем, удается умереть своей смертью. Но преемник Хар Кришана, сын Харгобинда, девятый гуру Тег Бахадур (1664—1675) гибнет, казненный мученической смертью Аурангзебом. История жизни последнего гуру Гобинда, сына Тег Бахадура, — это история непрерывающейся героической борьбы сикхов с Аурангзебом, в которой гибнут все сыновья этого гуру. Складывается сикхская традиция героического самопожертвования, готовности умереть за веру и вообще презрения к смерти, сделавшая сикхов идеальными солдатами, столь ценимыми впоследствии как в английской армии, так и в современной индийской армии, и одновременно выработавшая психологию, явившуюся питательной почвой для современного сикхского терроризма³⁹.

Последний, десятый гуру Гобинд (1675—1708) проводит важнейшую религиозную реформу, окончательно превратившую сикхизм из мирной секты, какой он был при первых гуру, в секту-армию, и сикхское общество из «монархии» в своеобразную «военную демократию». Он уничтожает институт масандов — зародыш, сикхской «церковной» иерархии, которые постепенно вышли из-под контроля гуру, и создает в 1689 г. хальсу⁴⁰, т. е. сообщество особо преданных, готовых умереть за веру и общину сикхов⁴¹.

В хальсу принимались через особую церемонию, в какой-то

мере аналогичную крещению, и члены хальсы должны были выделяться внешними признаками, т. е. соблюдать «пять К»: они не стригли волосы, имели металлические гребни, сабли, металлические браслеты, штаны особого покроя⁴², не могли употреблять вино, табак, наркотики, прибавляли к своим именам слово «сингх», т. е. лев⁴³. Считалось, что члены хальсы — «дети» гуру Гобинда Сингха и его жены, оставшейся девственной Сахиб Деван (Маты Сахиб Каур) (таким образом, хальса в некотором роде «рождена девой»), а место их рождения — город Анандпур, где была учреждена хальса. В хальсе создается культ оружия, гимны которому сочиняет гуру Гобинд⁴⁴.

Создав хальсу, Гобинд становится сам как бы одним из ее членов, формально таким же сикхом, как и все. Преемника он себе не назначает, институт «личных» гуру ликвидирован и в роли гуру выступают как бы само священное писание «Грантх сахиб» и хальса, их мистическое единство. Считается, что собрание (сангат) сикхов в присутствии «Грантх сахиба» имеет авторитет самого гуру. Его решения — решения гуру, «гуру-мата». При этом для правомочности решения достаточно пять человек (5 — священное число у сикхов), в силу чего все руководящие исполнительные органы у сикхов — пятерки. Но особое значение имеет, естественно, собрание всей хальсы — сарбат хальса. Хальса, таким образом, становится сама высшей святыней и высшим авторитетом. Руководство гурдвар обладает большим авторитетом, ибо часто выступает в роли «дисциплинарного суда», особенно «пятерка», стоящая во главе Золотого храма, и пять руководителей пяти крупнейших сикхских святилищ (в том числе и Золотого храма). Но это отнюдь не «жрецы», «священники» или даже «первосвященники», как их часто совершенно неправильно называют в прессе, они избираются собраниями сикхов и могут быть смещены ими. В сикхизме, как и в протестантизме, существует «всеобщее священство».

Хальса — совершенно уникальная организация, не имеющая аналогий в организации других индуистских сект. Принадлежность к ней резко выделяет членов хальсы от всех прочих, в том числе и своеобразным внешним видом («пять К»). Но даже такое резкое внешнее и организационное выделение совершенно не означало доктринального выделения и противопоставления сикхов индуизму. Наоборот, при Гобинде происходит как бы вторжение в сикхизм индуистских, но не сикхских представлений. Гобинд — поклонник Дурги, он написал поэму о ее подвигах и, возможно, даже приносил ей человеческие жертвоприношения. Он послал группу сикхов в Бенарес учиться ведической, премудрости (от них затем идет сикхская секта нирмала), язык многих произведений Гобинда в «Дасам грантхе» — ученый санскритизированный хинди, а не народные хинди и панджаби, на которых сочиняли свои гимны предшествовавшие ему гуру. О своем отце, Тег Бахадуре, Гобинд говорит:

«Мой отец пожертвовал своей жизнью ради защиты религии-индусов— их священного шнура и их тилака. В эту мрачную Калиюгу он принес высшую жертву ради дхармы»⁴⁵.

* * *

Гобинд Сингх умер от руки подосланного убийцы. Перед смертью он послал в Пенджаб (он умер в Декане) Банду Бахадура для сплочения хальсы и отмщения врагам гуру. Банда, устраивает исключительную по жестокости резню мусульман, но в конце концов войска Моголов разбивают армию хальсы и устраивают такую же немислимо жестокую резню сикхов (оскверненные сикхами мечети отмывались буквально сикхской, кровью), причем Банда и его соратники, попавшие в руки Моголов, казнятся мучительной смертью⁴⁶.

Но держава Моголов клонится к упадку. В Пенджабе воцаряется анархия, усугубляющаяся вторжением персидского Надир-шаха, а затем рядом вторжений афганского Ахмед-шаха Дуррани. В этой ситуации хальса усиливается и в конечном счете постепенно «прибирает к рукам» весь Пенджаб. При этом после Банды претендентов на роль гуру не было.

Однако общество хальсы, естественно, нельзя представить себе как правильно организованное демократическое общество. Институты сикхского общества XVIII в. изучены плохо. Как пишет Джойс Петтигрю: «Властью обладал пантх, но что точно это значило в реальности, сказать трудно»⁴⁷. Демократические и эгалитаристские тенденции сикхского общества очевидны, неясно, что четкой правовой организации у него не было, и общество это все время балансировало на грани полной анархии. Ведшие героическую борьбу с Моголами, Надир-шахом, афганскими захватчиками сикхские мислы (корпуса армии хальсы) состояли в основном из крестьян-джатов, бравшихся за оружие в свободное от сельскохозяйственных работ время. Солдаты, очевидно, могли выбирать мисл, в котором они хотят служить, и главы мислов в какой-то мере были выборными (во всяком случае, власть не всегда переходила от отца к сыну). Мислы собирались периодически на «сарбат хальса» (первое такое собрание было в 1726 г.), где принимали общие решения и ыбирали главнокомандующего. Но власть «сарбат хальсы» и главнокомандующего была очень сомнительной, и мислы часто воевали друг с другом, грабили не только вторгавшиеся армии, но и друг друга и мирных жителей, становились наемниками.

Возвышение руководителя (сардара) одного из мислов— Сукерчакия, Ранджита Сингха, короновавшегося махараджей в 1801 г., прекратило анархию. Но известный «демократизм» сохранился и при Ранджите Сингхе, хотя «сарбат хальса» перестала созываться. Считается, что правит сикхами хальса. Правительство именуется «правительством хальсы» («Саркар хальсаджи»), двор — «двором хальсы» («Дарбар хальсаджи»).

Сам Ранджит Сингх носит простой тюрбан, сидит не на троне, а на обычном стуле, на его монетах — не его имя, а имя гуру Нанака⁴⁸. Существует даже легенда, что когда Ранджит Сингх женился на мусульманке, он был подвергнут решению руководства высшей сикхской святыни, Золотого храма, публичной порке. Крупнейший английский исследователь сикхизма прошлого века Дж. Каннингхем писал: «Ранджит Сингх... казался абсолютным монархом... но он знал, что только направляет в определенное русло силу, которую не может ни разрушить, ни контролировать»⁴⁹. Тем более ее не могли контролировать слабые преемники Ранджита, при которых вновь начинается анархия, причем, стремясь освободиться от власти армии хальсы, пенджабская аристократия, очевидно, способствовала английскому завоеванию Пенджаба.

* * *

Уже отмечалось, что образование хальсы не означало соответствующего идейного выделения сикхизма. Гобинд Сингх хотел лишь создать сообщество людей, готовых умереть за него и общину. Хальса — «орден», «войско», а не «секта» или «церковь», вступление в нее является сознательным добровольным актом, и не обязательно, что сын принявшего амриту и не стригущего волосы члена хальсы тоже должен быть амритдхари и кешдхари. В одной семье могли быть кешдхари и сахадждхари, т. е. стригущие волосы сикхи, которые могли поклоняться индуистским богам (как и индусы могли почитать гробницы и реликвии сикхских гуру и гробницы мусульманских святых). Никакого достаточно четкого выделения хальсы из индуизма, равно как и разрыва хальсы с индульской кастовой организацией, не было.

Характерен в этом отношении (и очень странный, если исходить из позднейшей антикастовой риторики сикхских реформаторов) текст обращения восставших в 1848 г. сикхских солдат: «Мы сейчас... пишем всем вам, братья по хальсе. Те из вас, кто является истинными и искренними сикхами, придут к нам... Махараджа Далип Сингх будет по воле гуру твердо установлен на своем царстве, коровы и брахманы будут защищены, и наша святая вера процветет»⁵⁰. Когда умер в 1839 г. Ранджит Сингх, его сожгли в «благоприятное» время, указанное брахманами, читавшими над ним мантры вместе с сикхскими грантхи, читавшими из «Грантх сахиба», и его жена и еще семь наложниц совершили сати — самосожжение.

Как нет четкого противопоставления сикхизма индуизму, так нет и его четкого религиозного единства. Х. С. Оберой пишет: «При отсутствии централизованной церкви и соответствующей религиозной иерархии свободно признавались разнородность религиозных верований, плюрализм ритуалов и различие жизненных стилей»⁵¹. Есть сикхи, принявшие амриту и

соблюдающие правила хальсы (амртдхари); есть сикхи, соблюдающие правила хальсы (кешдхари), но тем не менее не принявшие амриты. Есть сикхи, поклоняющиеся гуру «Грантх сахибу», но не соблюдающие правил хальсы. Сами правила хальсы, кодекс поведения сикха хальсы при отсутствии единой «церковной» организации определялись по-разному, и до нас дошли очень различные версии этого кодекса (рахит-нама). Есть сикхи разных каст — джаты, кхатри, рамгаргхия, мазхаби и др. Есть сикхи гуру Гобинда (основная группа), но есть удаси, есть рамраи (сторонники Рам Рая, обойденного в пользу своего брата Хар Кришана, сына гуру Хар Рая), есть сикхи Банды Бахадура, есть нирмала и есть еще какие-то «секточки», описаний которых нам найти не удалось.

Таким образом, грани сикхизма размыты. Сикхизм — не противостоящая остальному миру общность, а довольно аморфное образование. И характерно, что он не только мирно живет бок о бок с индуизмом, но и не пытается расширяться за счет обращения индусов. Даже при Ранджите, когда хальса занимает привилегированное положение, никаких пропагандистских усилий не предпринимается и никаких массовых обращений в сикхизм индусов нет. Более того, нет даже достаточно четкого противостояния мусульманам. При чтении различных историй сикхизма XVIII в., особенно написанных сикхами в XX в., может возникнуть впечатление, что идет религиозная война сикхов и мусульман, но это не совсем так. Сикхи борются за свободу, мстят угнетателям, но они совершенно не стремятся обратить мусульман в свою веру (грабят, убивают, но не заставляют переходить в сикхизм, хотя мусульмане периодически ставили пленных сикхов перед выбором — смерть или принятие ислама). А при Ранджите Сингхе очень быстро все забывается, и мусульмане, сикхи и индусы (остальные индусы) мирно живут рядом, даже не пытаясь как-то дискриминировать друг друга.

Несмотря ни на что, сикхизм так и не вырвался окончательно (идейно, психологически, даже организационно) за пределы индуизма. И после завоевания Пенджаба англичанами в 1849 г. происходит усиленная дезинтеграция сикхизма. Хальса как бы утрачивает свой смысл — ведь это «орден» воинов, но воевать больше не с кем. Кроме того, хальса утрачивает привилегированное положение, которым она пользовалась в государстве, созданном Ранджитом Сингхом. Поэтому приток людей в хальху резко сокращается. Дисциплину поддерживать очень трудно — сарбат хальса, естественно, не собирается, а никакого единого центра нет. Нет и выделенного в особую группу духовенства, которое скрепляло бы общину. И так как хальса, ядро сикхизма, уменьшается и ослабляется, не «притягиваемые» более хальсой сахадждхари начинают все более походить на обычных индусов. Рассказывая об этом процессе, Ч. Эллиот пишет: «Как это происходило и с приходящим в упадок буд-

дизмом, ненавязчивое давление индуистских верований постепенно сглаживало различия»⁵².

Однако английское завоевание постепенно вводит в действие принципиально новые факторы, связанные с влиянием европейской культуры и зарождением буржуазных отношений. И эти факторы приводят к тому, что потенциальная возможность противопоставления сикхизма индуизму, заключавшаяся в относительной выделенности хальсы, все более становится реальностью. Процесс дезинтеграции сменяется прямо противоположным процессом сплочения и обособления сикхизма.

Глава 3. АНГЛИЙСКОЕ ВЛАДЫЧЕСТВО И ФАКТОРЫ, СПОСОБСТВУЮЩИЕ СИКХСКОМУ ВОЗРОЖДЕНИЮ И ВОЗНИКНОВЕНИЮ СИКХСКО-ИНДУССКОГО ПРОТИВОСТОЯНИЯ

Традиционное индуское общество обладало колоссальной прочностью. Разработав представление о неизменном мире, в котором не может произойти ничего «принципиально нового», индуизм создал и общество, в котором не происходило ничего «принципиально нового». Это общество гасило все социальные, идеи, проникшие в плоть и кровь индусов, — идеи вечности мирового порядка, кармы и дхармы. Можно проклясть несправедливого бога, но жаловаться на карму — это жаловаться на самого себя, на естественные, следствия своих же поступков в предшествующих рождениях. Можно восстать на социальный порядок, утверждая, что его несправедливость говорит о том, что он — не от Бога, но нельзя восстать на порядок, установленный самой природой вещей и в котором нет никакой несправедливости, а есть лишь естественное пожинание плодов, наших же деяний.

Но восставать в некотором роде еще и не на ксго и некому. Не на кого, ибо на вершине статусной иерархии — брахман, который, во всяком случае теоретически, выше царя — кшатрия, но который не является непосредственным обладателем власти и богатства. Общество не имеет единой «верхушки», ибо иерархии власти, богатства и сакральных статусов не совпадают¹. Некому, поскольку невероятная сложность кастовой системы вела к тому, что только узкая верхушка — высшие касты брахманов — и самые низы — неприкасаемые (т. е. незначительное меньшинство) не имели тех, кто выше или ниже их. Большинство же каст имело и тех, на которых они могли смотреть с презрением, и тех, кому они могли завидовать. При этом место «посередине» иерархии не всегда было строго фиксированным, и касты боролись друг с другом за свое положение в статусной иерархии. В Индии, в отличие от соседнего

Китай, не было народных восстаний, потому что не было и единого народа.

Такое общество могло пережить любые политические катаклизмы и даже чужеземное завоевание, и характерное для индусов отсутствие интереса к истории связано не только с особенностями индуистского мирозерцания (этот мир не имеет ценности, он — иллюзия, майя, и сфера государственная, дело кшатриев, неизмеримо менее важна, чем сфера религиозная, брахманская), но и с реалиями индусской социальной жизни (неразрывно связанной с этим мирозерцанием). Ибо для жизни индусских деревенских общин и общества в целом перемены в государственной сфере действительно значили мало, она организовывалась по независимым от воли правителей законам кастовой дхармы.

Даже мусульманское завоевание — завоевание представителями относительно, нетерпимой, прозелитической религии — принципиальных изменений в жизнь индусского общества не внесло. Оно сократило зону господства индуизма, отняло от него предков теперешнего населения Пакистана и Бангладеш, но само индусское общество продолжало функционировать по своим законам. Более того, даже перешедшие в ислам продолжали жить по кастовым законам, и в Пенджабе, например, мусульманское население имело сложную кастовую организацию (как касты общие для индусов и мусульман, частично индусские, частично мусульманские, так и касты чисто мусульманские).

А те относительно «эгалитаристские» движения, вроде сикхизма, на возникновение которых отчасти повлиял ислам, как мы видели, в конечном счете интегрировались индусским обществом.

* * *

Только английское завоевание и столкновение с европейской культурой привели к принципиальным изменениям в индусском обществе. И отнюдь не потому, что англичане стремились навязать индусам свою религию, христианство, или вообще как-то разрушить индуизм. Английская колониальная администрация очень осторожно (и подчас даже враждебно) относилась к деятельности миссионеров, тщательно избегала (особенно после так называемого сипайского восстания 1857—1858 гг.) всего, что может затронуть религиозные чувства индусов, и вообще старалась что-либо менять в индийском обществе лишь постольку, поскольку это было абсолютно необходимо, или исходя из потребностей колониального управления, или из требований европейской морали (например, запрет сати). И индусы, с их глубочайшей религиозной философией, не очень-то поддавались христианской пропаганде. Удивительным парадоксом столкновения индуистской и европейской культур является то, что индуистские религиозные течения, т. е. религиозные течения

отсталой страны, распространялись (и распространяются) в Европе и США в слоях интеллигентных, элитарных, а христианство, т. е. религия передовых стран, распространяется в Индии скорее в слоях низших — среди племен и неприкасаемых.

Вызов индуизму шел не со стороны христианства самого по себе, а со стороны, если можно так выразиться, очень далеких последствий христианства. Столкновение с европейской культурой было столкновением с культурой, бурно секуляризующейся. Эта культура возникла на почве христианства, прежде всего протестантского, с его признанием бесконечной ценности личности и принципиальной неформализуемости пути к спасению (и следовательно, свободы интуиции, устремленной к спасению личности), но постепенно все более и более стала «отрываться» от него. Возникшие на христианской почве ценности науки, свободного исследования истины, правового демократического государства приобретают независимость от своих религиозных истоков, воплощаясь в строе европейских обществ и черпая силу прежде всего от своих «следствий», от реальностей бурного научно-технического и экономического развития этих обществ.

Такая культура угрожала индуизму не столько «сверху» — из мира религиозно-философских идей, сколько «снизу» — из сферы материальной. Индийцы не ощущали превосходства христианства, не ощущали превосходства европейской философской мысли (и очевидно, действительно, такого рационального превосходства нет, индуистская картина мира «объясняет» мир очень хорошо). Но индийцы не могли не видеть такие неоспоримые эмпирические факты, как пушки и ружья, паровозы и станки. Европейская культура доказывала свое превосходство не в сфере религиозной и философской мысли, а пушками, громившими сипайское восстание, дешевыми английскими тканями, железными дорогами и резким расширением посевных площадей Пенджаба в результате созданных при англичанах ирригационных каналов. И не видя никаких оснований признавать религиозное и мировоззренческое превосходство англичан, индийцы не могли не стремиться к европейским изобретениям, облегчающим жизнь².

Вызов идет «снизу» — сначала просто от чисто материальных факторов, не заимствовать которые никаких идейных причин найти нельзя и никакие идейно-психологические следствия заимствования которых были совершенно не видны. Но затем неизбежно начинаются изменения в идеологической сфере. Выясняется, что европейские изобретения без европейских ценностей не действуют. При следовании «Законам Ману» не может быть современной армии или фабрики. Вначале эти изменения затрагивают самые периферийные и как будто несущественные аспекты религии, вроде запрета представителям высших каст путешествовать за море. Но затем они идут дальше и глубже. Сила индуистской культурной традиции, индуистской

мысли проявляется в том, что ее «центр» остается относительно незатронутым, сама философская мысль индуизма не терпит видимого ущерба. Наоборот, она «открывается» для массы индийцев, познавших веданту не через Шанкару, а через Вивекананду, и для массы неиндийцев. Секуляризация идет не через, разрыв с религией, как она происходит в соседнем Китае, а путем религиозной модернизации и реформации.

Так как индуизм не имеет единой организации, кроме варно-кастовой системы, организации, способной принимать решения, этот процесс происходит «стихийным» путем, складывается из массы частных процессов. При этом лишь очень редко участники этого процесса сами видят европейский источник, вносимых в индуизм идейных изменений. Новые ценности представляются не европейскими, а истинно индуистскими, только-утраченными индуизмом. Движение вперед осознается скорее как возвращение назад. И еще более сокрыта связь этих ценностей с христианством. И все же, когда крупнейший исследователь реформационных процессов в индуизме Дж. И. Фаркухар видел в них «христианизацию» индуизма, это было не только стремление христианина выдать «желаемое за действительное». Заимствование европейских ценностей ведет к тому, что при полном отсутствии сознательного заимствования у христианства индуизм действительно начинает приобретать некоторые «христианские» черты.

Сикхское возрождение — часть этого общего процесса. Сикхизм модернизируется, приспосабливается к новым условиям и, как и индуизм, движется вперед, хотя сикхи полагают, что они возвращаются назад к своему первоначальному учению. Сикхизм приобретает европейские и «христианские» черты, утверждая, что отстаивает свою самобытность. И в этом процессе модернизации возникает сикхско-индусское размежевание и даже сикхско-индусское противостояние, которого не было в отношениях традиционных, не затронутых модернизацией сикхизма и индуизма.

Рассмотрим отдельные аспекты этого процесса, отдельные аспекты влияния европейской культуры на сикхское возрождение и появление сикхско-индусского противостояния.

* * *

Мы начнем с фактора, который любят упоминать многие индийские (не сикхские) авторы, движимые вполне понятным общечеловеческим стремлением объяснить неприятные и не совсем понятные процессы чьей-то злой волей, но который на самом деле, очевидно, значил не так много. Этот фактор — английская политика.

В ходе англо-сикхских войн (40-е годы XIX в.) колониальные власти, естественно, считали своим главным врагом армию хальсы и даже пытались натравить мусульманское и индусское

население Пенджаба на сикхов, изображая себя в прокламациях освободителями Пенджаба от гнета хальсы. Но очень скоро их отношение к хальсе изменилось. Этому способствовал ряд моментов. Во-первых, у англичан, испытывших на себе прекрасные боевые качества сикхских войск, возникло определенное уважение к сикхам как к солдатам. Во-вторых, во время восстания 1857—1858 гг. сикхи, отнюдь не стремившиеся к восстановлению владычества Моголов или маратхов, не поддержали восставших, а западнопенджабские сикхские княжества активно помогали англичанам³. Поэтому естественно, что, стремясь создать после восстания новую индийскую армию, английские власти обратились к сикхам, которые показали себя одновременно и воинственными и лояльными. В-третьих, определенную роль сыграли в этой перемене английские исследователи сикхизма. Ряд из них усмотрел в сикхизме религию, близкую по духу к христианскому протестантизму, которая находится под угрозой поглощения индуизмом⁴ и которую «имеет смысл» спасти⁵.

Если прибавить к этому естественную для колонизаторов политику «разделяй и властвуй», то становится понятным их переход к преимущественному рекрутированию сикхов хальсы в особые сикхские полки, в которых было запрещено на время службы отступать от правил хальсы, где были походные гурдвары и где даже английские офицеры во время торжественных церемоний салютовали «Грантх сахибу». Естественно, что стремившиеся попасть в армию пенджабские деревенские парни стали толпами вступать в хальсу. Процесс «таяния» хальсы, возникший сразу после английского завоевания, прекратился.

Но хотя колониальная политика смогла задержать распад хальсы, она была не в силах наполнить ее новым религиозным содержанием, укрепить сикхское религиозное самосознание. Этому способствовали факторы значительно более глубокие.

В числе этих факторов — роль европейского мышления, европейских понятий, европейского понимания религии, которые постепенно начинали воздействовать на образованных индийцев, в том числе сикхов.

Вообще роль англичан в пробуждении интереса индийцев к их собственному прошлому огромна (вспомним факт, которому можно приписать символическое значение, что Ганди впервые познакомился с «Бхагавадгитой» через теософов). И также велика их роль в пробуждении интереса (интереса нового — интеллектуального) сикхов к сикхизму. (Мы уже говорили об английских авторах, усматривавших в сикхизме «чистый» теизм, даже близкий к протестантизму, лишенный отталкивающей индуистской идололatriи и находящийся под угрозой заражения этой идололatriей.) Интерес (и сочувственный интерес) чужеземцев к сикхизму не мог не влиять на зарождающуюся сикхскую интеллигенцию.

Но англичане не просто интересовались сикхским прошлым,

они осмысливали его в свете европейских, понятий, сквозь призму европейских представлений о четких и ясных религиозных границах, о религии, обладающей уникальной, спасающей истиной и возвещающей эту истину всему миру и каждому человеку в отдельности.

Вопрос о том, является ли сикхизм особой религией или «сектой» индуизма, до английского завоевания вообще не вставал, это не вопрос традиционного индийского общества, не знающего четких религиозных границ. Этот вопрос был бы просто непонятен, он возник лишь в иной, европейской системе мышления. Но английские ученые начали усиленно дебатировать этот вопрос, пытаясь применить к традиционному индийскому обществу европейские классификации⁶. Ответы давались разные — и то, что сикхизм — одна из множества индуских сект, и то, что это — какой-то гибрид индуизма и ислама, и то, что это — особая религия, причем более «высокая», чем индуизм. Эти английские вопросы и английские ответы постепенно проникали к индусам и сикхам. Тем более что англичане создали в Индии особый институт, который с десятилетней периодичностью ставил эти вопросы перед индийцами.

Этот институт — переписи. Непригодность английских классификаций к индийской реальности видна в том, что индийцы не знали, к какой религиозной категории себя отнести — к сикхам или к индусам, а сами английские власти постоянно меняли кладущиеся в основу религиозной классификации переписи принципы. В переписях 1881, 1891 и 1901 гг. наряду с категориями «сикхи» и «индусы» была категория «индусы-сикхи». Но после 1901 г. эта категория в переписях была ликвидирована. Автор исследования этнических и религиозных конфликтов в Северной Индии Пол Брасс пишет: «Поскольку англичане рассматривали эти две религии как различные, они ожидали, что и их приверженцы будут рассматривать их также, и в конце концов навязали свои представления, отказываясь заносить в перепись всякие двусмысленности»⁷. Но и до ликвидации двусмысленной категории «сикхи-индусы» каждый раз во время переписи пенджабцы были вынуждены задумываться над тем, кто же они, и осознавать индуизм и сикхизм как альтернативные категории. Новые, «европейские» вопросы не просто выявляют нераскрытые черты социальной реальности, они еще и «лепят» саму эту реальность.

Но самый важный фактор, способствовавший сикхскому возрождению, — это, безусловно, начавшийся в результате введения новых правовых порядков процесс проникновения новых идей и зарождения буржуазных отношений, процесс расшатывания кастовой иерархии и появления признаков демократизации индийского общества. Процесс этот шел очень медленно, ибо касты — институт предельно прочный, и тем не менее он идет с самого начала взаимодействия с европейскими порядками. Наиболее разрушается кастовая система в новых

сферах деятельности, где нет традиционных табу⁸, но-постепенно она подтачивается во всех аспектах. Пракаш Тандон пишет в своей работе о новом, созданном при англичанах пенджабском городке 20-х годов, где «фактически узы образования и типа работы вытеснили старые кастовые узы»⁹. Разумеется, эту фразу нельзя понимать буквально, ибо кастовые узы сильны и сейчас, и сам Тандон пишет, что, хотя подкасты перестали быть важным фактором в браках, межкастовых браков не было и в этом новом городке, но все это говорит о тенденции.

Быстрее, чем сами кастовые перегородки, подтачивались представления об иерархии каст и наиболее противоречившие новым, европейским ценностям представления о неприкасаемости. Неприкасаемые все более тяготились своим положением, и их движение приняло религиозную форму — стремление порвать с санкционирующим неприкасаемость индуизмом (и фактически также санкционирующим ее сикхизмом). Среди пенджабских неприкасаемых распространяется христианство¹⁰, сектантское мусульманское движение ахмадия, а впоследствии среди них возникла и попытка создать собственную религию — «Ади дхарм»¹¹.

Этот уход неприкасаемых ставит и сикхизм, и индуизм перед дилеммой — либо терять и дальше социальные низы, либо реформировать свою общину и религию. И практически одновременно в Пенджабе возникают два реформаторских движения—индуистское и сикхское.

В 1875 г. Даянанда Сарасвати в Бомбее основывает религиозно-реформаторское общество «Арья самадж», успех к которому приходит, однако, не в Бомбее, а в Пенджабе, куда в 1877 г. перебирается Даянанда и где возникает лахорский Англо-ведический колледж¹². «Арья самадж» — интереснейший пример того, как европеизация и модернизация могут совершаться бессознательно во внешне реакционных формах (как и наоборот, за внешне прогрессивными и европейскими формами может прятаться глубоко архаичное содержание). «Арья самадж» — организация резко антихристианская, враждебная христианским миссиям, с сильными антианглийскими тенденциями и с идеологией возвращения к истинному и исконному ведическому индуизму. Но одновременно в идеологии «Арья самадж» видно европейское и христианское влияние. Оно призывает вернуться к ведам (именно к ведам, вся другая священная литература не признается). Возвращение к ведам, как их очень по-своему толковал Даянанда, означало для него возвращение к чистому монотеизму, отказ от идолопоклонства и более того — отказ от кастового строя, который основатель «Арья самаджа» объявил результатом позднейшей «порчи» индуизма.

Истинный ведический индуизм, по Даянанде, представляет собой не конгломерат сект и каст, а единую религию, апеллирующую, как и христианство, к каждому индивиду в отдель-

ности и к миру в целом. Пропаганда ведического учения в низах (и среди женщин), которая в традиционном индуизме была немислимой, становится важнейшей задачей «Арья самаджа». Эта организация ведет активную и планомерную проповедническую деятельность по образцу христианских миссий и вводит церемонию шуддхи, возвращающую в лоно индуизма отпавших от него (в том числе и мусульман, «отпавших» сотни лет назад) и делающую неприкасаемых «дважды рожденными». Американская исследовательница Кеннет Джоунс пишет про «Арья самадж»: «Стремление положить конец кастовым различиям, шуддхи и защита общины были связаны друг с другом и взаимно друг друга укрепляли»¹³.

В идеологии «Арья самадж» была определенная двойственность. С одной стороны, это движение за реформацию и возрождение индуизма, подъем индуизма в целом, придание ему нового облика. С другой — это новая секта, противопоставляющая себя всему остальному индуизму и во многом выходящая за его пределы, становящаяся как бы новой религией. Это противоречие ведет к тому, что после смерти Даянанды Сарасвати в «Арья самадже» разгорается борьба между сторонниками общеиндуистской ориентации, «умеренными» (которые в политическом отношении как раз были «неумеренными», националистами) и воинственными сторонниками сектантской ориентации.

Неортодоксальная направленность «Арья самаджа», его «агрессивность» и его успехи вызывают естественную реакцию ортодоксов. Но как всегда бывает с такими глубокими процессами, как процесс «европеизации» индийского общества и индуизма, они идут в самых разных формах — и у «прогрессистов» и у «реакционеров», и у реформаторов и у ортодоксов. И ортодоксальные противники «Арья самадж» тоже заражены новым, европейским демократическим духом. В 1895 г. специально для противодействия «Арья самадж» и защиты ортодоксии в Пенджабе брахманы-пандиты создают организацию «Санатан дхарма сабха», которая затем становится общеиндийской и санкционируется всеми основными главами индуистских сект и монашеских орденов. Вот как пишет об этой организации Дж. Фаркухар: «Основание подобной организации само по себе — знамение времени. Никогда за всю свою историю индуизм не имел общей организации... Какой же мощью должно сейчас обладать давление духа современности и христианской критики!.. Перед нами разворачивается удивительный спектакль этой организации, специально созданной для защиты религии, которая во всех своих священных книгах строго ограничена четырьмя высшими кастами... делающей следующее заявление: „Санатан дхарма“ не отмечена каким-либо духом узости и исключительности. Это не какая-то особая вера, обещающая спасение только своим последователям. Это — универсальная дхарма всего человечества»¹⁴. «Санатан дхарма сабха» не выступает против кастового строя, но и она «переинтерпретирует»

этот строй, признавая «сотериологическое» и правовое равенство каст, и она также открывает священные книги для всех индийцев.

Постепенно вырисовываются новые черты индуизма, усиливается общиндуистское самосознание, понимание индуизма не как иерархического конгломерата каст и сект, но как религии, апеллирующей, как и христианство, к каждому индивиду в отдельности и к миру в целом. Процесс этот очень сложный и медленный, и, начавшись в XIX в., он будет продолжаться и в XXI в. Но он идет и выступает во взаимодействии с процессами в других религиях.

* * *

Те же причины — начавшееся ослабление кастовой системы, опасность потерять низы сикхской общины, проникновение новых, европейских идей и ценностей — вызывают реформаторские процессы в сикхизме¹⁵. При этом между процессами в индуизме и в сикхизме есть и сходства и различия. Очевидно, есть определенная закономерность в том, что процессы реформации и модернизации и в индуизме и в сикхизме приобрели вначале форму создания новых сект, которые влияли на основную массу верующих и ускорили реформационные процессы в религии в целом.

В сикхизме в первой половине XIX в. возникли две новые секты — ниранхари и намдхари. Они проповедовали возрождение сикхизма, его очищение от индуистских заимствований, строгое соблюдение правил хальсы, межкастовые браки. При этом в идеологии намдхари наблюдается очень сильная антимусульманская и антианглийская направленность. Намдхари первыми в истории Индии организовали бойкот английских товаров, а в 1872 г. отряд намдхари напал на мусульманское княжество Малеркотла, после чего 62 намдхари были расстреляны англичанами из пушек, а их гуру Рам Сингх выслан в Бирму.

Намдхари и ниранхари оказали большое влияние на сикхизм, но одновременно были отвергнуты сикхскими массами и сикхскими лидерами (эти секты распространяются в основном в кастах ниже джатов по месту в кастовой иерархии), как по причинам политическим (антианглийская агитация намдхари была абсолютно неприемлема для лоялистской верхушки сикхов), так и по причинам собственно религиозным. Дело в том, что основатели и ниранхари и намдхари были объявлены новыми гуру, положившими начало новым линиям преемственности гуру, в то время как для хальсы после гуру Гобинда персональных гуру быть не может. Гуру — это «Грантх сахиб» и хальса. Ниранхари и намдхари — секты на периферии сикхизма (впоследствии, в 70-е годы XX в., сант-ниранхари, отколовшаяся от ниранхари группировка, даже стала одной из основных мишеней сикхских террористов).

Основным же проводником реформации в сикхизме становятся организации другого и нового типа, а именно добровольные общества, посвятившие себя пропаганде «истинного сикхизма», сикхские сабхи, возникающие с 1873 г., а в 1902 г. объединяющиеся в организацию Главный диван хальсы. В этих обществах представители старой сикхской аристократии постепенно вытесняются новой, интеллигентской и буржуазной, элитой¹⁶.

Пропагандируя сикхизм хальсы, сикхские сабхи одновременно переосмысливают сикхизм в соответствии с требованиями нового времени (подчеркивание монотеизма, отказ от идолов и т. д.) и переосмысливают саму идею хальсы, которая мыслится теперь не орденом, куда можно, например, отдать одного из нескольких сыновей, как это часто делали са-хадждхари, а общиной истинных сикхов, просто сикхизмом, а ее внешние атрибуты — просто сикхскими атрибутами. При этом отвергается значение всяких различий внутри хальсы (всякие «секточка» типа рамаев, приверженцев Банды Бахадура и др.), а также кастовых различий. Характерно, что осмысление созданной Гобиндом хальсы как истинного сикхизма, сикхизма вообще, сопровождается одновременно отодвижением на задний план книги десятого гуру, «Дасам грантх», наполненной политеистическими индуистскими образами и представлениями. Как во всех религиозных реформациях, возвращение идет к тому в прошлом, что соответствует потребностям современности, верность первоначальному учению сопровождается бессознательным произволом в его толковании.

Сабхи достигают больших успехов — хальса становится относительно сплоченной и гомогенной, и если в середине XIX в. число сахадждхари росло за счет кешдхари, то в конце XIX в. начинается обратный процесс. Но важнейшая проблема для сабх — остановить отход от сикхизма неприкасаемых. И именно на этой почве они приходят в столкновение с «Арья самаджем» и вообще с индуизмом.

И если традиционный сикхизм и традиционный индуизм не соперничали друг с другом, то реформированный индуизм «Арья самаджа» и возрождающийся и реформирующийся сикхизм после недолгого периода сотрудничества вступают в конкурентную борьбу, ибо и тот и другой — религии, апеллирующие к индивидам и миру в целом, и тот и другой — прозелитичны. Переломным моментом здесь является 1896 год, когда в Лахоре арьясамаджисты обратили в индуизм 200 сикхских неприкасаемых. Начинается борьба за неприкасаемых, в ходе которой сикхи (сикхи-кешдхари) явно опережают арьясамаджистов: с 1911 по 1921 г. число сикхов из неприкасаемых увеличилось на 34 тыс., а индусов-неприкасаемых уменьшилось на 8100¹⁷. Но это, естественно, приводит к тому, что в сикхизме усиливается тенденция не просто к возрождению учения гуру, но и к размежеванию с индуизмом. «Мы не индусы» — так на-

звался один из многочисленных памфлетов, издававшихся сикхскими сабхами в начале XX в.

* * *

Таким образом, проблема, возникавшая перед европейскими наблюдателями, пытавшимися подойти к индийской реальности с мерками европейского общества, становится (по мере того как сама индийская реальность начинает приобретать новые черты) проблемой и для индийцев, причем не абстрактной проблемой религиоведения, а проблемой самосознания, реальной жизни, ибо «мы не индусы» это не просто «классификационное» утверждение, это отношение к друзьям и соседям, это отношение к браку, это политика.

Но вопрос о религиозной классификации лишь один из вопросов английского, европейского мышления, превратившихся в вопросы индийской жизни. Таких вопросов было много, и один из них, породивший процессы, вступившие в сложное взаимодействие с религиозными процессами, это вопрос о языке.

Языковая ситуация Индии всегда была такой же сложной, как и религиозная ситуация. Для подавляющего большинства сикхов родной язык — панджаби, но границы разговорных диалектов урду, панджаби и хинди нечетки. Как писал М. Шринивас, «отсутствие в Индостане реальных границ приводило к тому, что каждый местный диалект был формой, переходной между соседними диалектами»¹⁸. Люди просто говорили, не задумываясь над тем, как называется язык, на котором они говорят, и можно ли называть отличия их говора от говора соседей отличиями языка или диалекта, как они просто верили, молясь и индусским божествам, и в сикхских гурдварах, не имея ясного ответа, кто они — сикхи или индусы.

Но такая ситуация не могла удовлетворить научное сознание англичан, не переносящее подобных «двусмысленностей». Английские ученые и многие чиновники изучают индийские языки, создают их грамматики (очень характерно, что первая печатная книга на алфавите гурмукхи — изданная в 1835 г. миссионерами Библия, первая грамматика панджаби и первый панджаби-английский словарь также были подготовлены английскими миссионерами), проводят классификационные границы, опять-таки вставляя в переписи пункт о языке. И одновременно меняется жизнь, становясь в городах более «европейской» и придавая этим реальную значимость «европейским вопросам». Растет число школ, где преподаются какие-то обладающие строгими правилами языки, а не местные говоры, растет грамотность, распространяются газеты. «Английская» научная проблема языковой идентификации становится индийской жизненной проблемой языковой самоидентификации. Как же она решалась?

Основной язык населения Пенджаба — это группа диалек-

тов языка панджаби, близкого к хинди и урду. «Грантх сахиб» создана в основном на панджаби и записана на сикхском алфавите гурмукхи, приобретшем сакральное значение. Но как литературный язык панджаби не был развит, и при дворе Ранджита Сингха, и при дворе Моголов использовался персидский язык.

Англичане принесли с собой в Пенджаб английский и урду — язык делопроизводства в Северной Индии. Близкий к панджаби и использующий знакомый культурным пенджабцам персидский алфавит, урду становится основным языком школы и прессы. Пракаш Тандон пишет: «В 10 лет я учил английский и персидский, обучение шло на урду, а дома мы говорили на панджаби»¹⁹.

Естественно, такая языковая ситуация — неустойчивая, и можно было бы предположить, что панджаби должен в конце концов вытеснить урду. Однако разворачиваются более сложные процессы. Сила кастовых и религиозных самоидентификаций и в какой-то мере растущего общеиндийского самосознания, равно как и близость хинди, урду и панджаби, мешает складыванию специфического пенджабского самосознания²⁰. В этих условиях язык не становится силой, сплачивающей всех пенджабцев без различия религии, а, напротив, становится сферой борьбы религиозных и политических сил.

Арьясамаджисты с их идеологией возвращения к ведам в создаваемой ими сети школ преподают санскритизированный хинди, естественно, на алфавите деванагари²¹. Панджаби при этом объявляется провинциальным диалектом общеиндусского (и даже общеиндийского) языка хинди. Мусульмане держатся за урду. Начинается борьба между хинди и урду, превращая переписи населения в некое подобие референдумов, сопровождаемых агитацией, митингами и даже драками²². При этом многие панджабиязычные «из идейных соображений» объявляют своим языком хинди или урду.

Прочно держатся за панджаби лишь сикхи. Сикхские сабхи с самого начала делают развитие и распространение панджаби, естественно, на алфавите гурмукхи, одной из своих задач. Правда, конфликт между панджаби и хинди при английском владычестве не приобретает большой остроты, отодвигаясь на задний план конфликтом между хинди и урду (как и вообще сикхско-индусское противостояние смягчается противостоянием и индусов и сикхов мусульманам), и на деле даже в сикхской прессе преобладает урду. Тем не менее язык превращается в дополнительный источник к собственно религиозному источнику размежевания индусов и сикхов, причем эта языковая линия размежевания проводится с обеих сторон — и индусами и сикхами.

* * *

Процесс модернизации и демократизации пенджабского общества сопровождался усилением самосознания индусов и сикхов,

причем рост самосознания одних усиливал самосознание других.

Для постепенно складывающегося по мере ослабления кастового сознания общиндусского самосознания возникает проблема, что такое сикхизм? Ответ ясен — это одна из локальных и «простонародных» модификаций единого индуизма (если не один из вариантов его позднейшей «порчи», как для Даянанды Сарасвати), специфические черты которого не имеют особой ценности по сравнению с общиндустскими чертами, тем, что отличает индуизм от неиндуизма. Как говорил один из индусских деятелей 20-х годов: «„Грантх сахиб" — не более и не менее как великое учение вед и упанишад, изложенное на народном языке»²³. Воплощающие это новое, общиндустское сознание деятели не порицают сикхизм, не отрицают его религиозной ценности, наоборот, утверждая, что сикхизм — часть индуизма, они могут как угодно превозносить его²⁴. Но именно поэтому стремление сикхов утвердить сикхизм как особую религию, отделиться от индуизма вызывает у многих индусов недоумение, а у индусских коммуналистов, у лидеров разного рода общиндусских организаций — озлобление²⁵.

Но для сикхизма, в котором также идет процесс демократизации и ослабления кастовых перегородок, гомогенизация индуизма означает растущую угрозу «растворения» в «индустском плавильном котле». Отсюда все большее стремление утвердить, подчеркнуть свою особенность, «ингковость». Так процессы модернизации и демократизации в индийском обществе делают возможным сикхско-индусское противостояние, немыслимое в условиях крайнего плюрализма традиционного индийского общества.

И поскольку реальная религиозная, идейная граница неясна и сомнительна, стремление сикхов к обособлению принимает форму борьбы за создание все новых и новых формально-институциональных и культурных границ, своего рода «стены» вокруг сикхизма (панджаби на гурмукхи — одна из таких «перегородок»). Попытаемся теперь проследить, как развивались эти процессы и как они отражались в политической сфере.

Глава 4. ПОЛИТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ДВИЖЕНИЯ СИКХОВ В КОЛОНИАЛЬНОЙ ИНДИИ

В 1849 г. после двух англо-сикхских войн Пенджаб был присоединен к английским владениям в Индии. После английского завоевания в провинции установился относительный порядок, а пенджабская верхушка смогла воспользоваться достижениями европейской цивилизации и культуры. Поэтому не приходится удивляться, что в конце XIX в. в пенджабской верхушке,

да, наверное, и в пенджабском обществе в целом стали господствовать проанглийские настроения. Пракаш Тандон, автор записок о жизни Пенджаба при англичанах, пишет об учебниках истории в средней школе, где последняя глава называлась «Блага английского правления»: «Если наше поколение стало смеяться над благами английского правления, о которых писалось в учебнике, поколение моего деда воспринимало их серьезно и хвалило безудержно»¹. Но английский колониализм сам постепенно и неизбежно подготавливал почву для своего отрицания — создания в Индии независимого государства современного типа. И эта подготовка шла и сознательно и бессознательно.

Сознательно, поскольку английские колонизаторы в лице своих наиболее выдающихся представителей понимали, что рано или поздно Индия должна обрести независимость (некоторые понимали это задолго до возникновения общендийского национально-освободительного движения)². С конца XIX в. англичане начинают привлекать к управлению Индией представителей индийской верхушки, а с 1909 г. (реформы Морли-Минто) вводят представительные органы, полномочия которых постепенно расширялись. В перспективе англичане стремятся превратить Индию в тесно связанный с метрополией самоуправляющийся доминион в рамках Британской империи.

Бессознательно, поскольку процесс модернизации Индии, вне зависимости от тех или иных стремлений колонизаторов, создавал социальную базу национально-освободительного движения в лице национальной буржуазии, интеллигенции и чиновничества, которые все больше ощущали себя способными к управлению обществом и начинали тяготиться английскими «учителями» и хозяевами³. При этом возникавшие освободительные идеи питались в значительной степени английской же мыслью. Тандон пишет: «...идея, которая действительно пользовалась у нас все большим успехом, была простая моральная проповедь Махатмы Ганди, что мы должны быть независимы и свободны... находившая самое широкое подтверждение в английской политической мысли и литературе»⁴. Новая элита не хочет ждать, она не может спокойно смотреть, как английские хозяева по своей воле и постепенно вводят представительные институты, дозируя ту власть, которую они готовы ей предоставить. Растянутые на бесконечное время английские планы «подготовки Индии к самоуправлению» срываются мощным напором «снизу».

* * *

Становление единого национально-освободительного движения в Индии наталкивалось, однако, на многие специфические трудности. Прежде всего это крайняя слабость общендийского само-

сознания. Это самосознание в значительной мере плод объединения Индии англичанами, приведшего к складыванию общеиндийской элиты. Но общеиндийскому самосознанию противостоит крайняя дробность кастовых, языковых, религиозных и просто местнических самосознаний.

Народу, различные части которого не могут лить из одних сосудов и есть за одним столом, который говорит на разных языках и принадлежит к разным религиозным общинам, причем герои истории одних общин это тираны и злодеи в истории других, очень трудно осознать себя единым народом. При этом общеиндийскому самосознанию противостоят не только старые, традиционные самосознания, которые должны постепенно ослабевать, но и альтернативные общеиндийскому самосознанию лояльности нового типа. По мере ослабления каст усиливается не только чувство «мы — индийцы», но и чувства «мы — индусы», «мы — мусульмане», «мы — сикхи». Наконец, усиливается и языково-этническое самосознание: «мы — тамилы», «мы — маратхи» и т. д.

Независимость от Англии была в конечном счете предопределена самой логикой исторического процесса, но было отнюдь не предопределено, что независимой будет единая Индия, а не ряд разных государств, возникших на основе разных новых, альтернативных общеиндийскому самосознаний: ставшего из возможности действительностью Пакистана и не ставших действительностью Сикхистана, Пенджаба, Дравидистана и т. д. Судьба будущей независимой Индии решалась в ходе конкретной борьбы разных политических сил, в ходе своего рода «гонки» к финишу — независимости — разных альтернативных, конкурирующих самосознаний.

Общеиндийскому национально-освободительному движению и воплощающей его организации — Индийскому национальному конгрессу (ИНК), таким образом, приходилось бороться не только с английскими властями, но и с многими различными движениями, противопоставляющими другие самосознания общеиндийскому. Это, естественно, накладывает отпечаток на идеологию и организацию ИНК. Чтобы объединить предельно разнородное, плюралистическое общество, он должен был быть «зонтичной» организацией с «зонтичной» же идеологией, которая могла бы сплотить всех — брахманов и неприкасаемых, ортодоксов-индуистов и Марксистов, христиан и мусульман, — и с такой же аморфной и «зонтичной» структурой. И в огромной мере это удастся. Однако самая большая трудность для ИНК заключалась не в нахождении компромисса с движениями бесчисленных индийских меньшинств, а в нахождении соотношений между общеиндийским самосознанием и самосознанием индийского большинства — индусов, самосознанием общеиндуистским, также растущим, как мы уже говорили, по мере разворачивания процессов модернизации.

ИНК не может и не хочет быть организацией общеиндуист-

ской. Во-первых, потому, что единого индуизма нет (есть лишь возникающее чувство «мы — индусы») и любая индуистская идеология, какой бы расплывчатой она ни была, все равно была бы идеологией меньшинства индусов. Во-вторых, такая идеология означала бы, что все не индусы — мусульмане, христиане, все более считающие себя не индусами сикхи, неверующие — были бы выключены из освободительного движения. Но одновременно, поскольку подавляющее большинство приверженцев ИНК индусы и поскольку если в Индии есть какое-то культурное единство (кроме единства, созданного английским завоеванием), то это единство культуры, основанной на индуистских традициях и ценностях, на ИНК просто не может не быть индуистский «отпечаток». Это проявляется буквально во всем, во всех аспектах его идеологии и деятельности.

ИНК — «янусообразное» движение, обладающее двумя различными ликами — современным, светским, национально-индийским и традиционным, индуистским. Это — светское национальное движение, стоящее над религиозными различиями и предельно терпимое к ним. Но сама эта терпимость в большой степени является порождением и продолжением традиционной, индусской мировоззренческой терпимости. Во главе него стоят лучшие представители индийской интеллигенции, но одновременно большая часть их — брахманы, что, очевидно, в какой-то мере накладывает специфический отпечаток на стиль ненасильственной политической борьбы ИНК, ибо гандистское ненасилие скорее соответствует традиции брахманов, но не традиции: мусульман, сикхов и раджпутов⁵. ИНК — светское движение с демократической организацией, но одновременно это движение, сплоченное вокруг религиозного харизматического лидера, святого, Махатмы Ганди, личность которого воплощает всю сложность и противоречивость модернизаторских процессов в индуизме, где новое причудливо переплетается со старым, архаизирующая «санскритизация» с европеизацией. Ганди — европейски образованный лидер светского движения, причем» упорно отстаивающий его именно светский, общеиндийский, а не индусский характер, и одновременно аскет, давший обет целомудрия, непротивления злу насилием и вегетарианства, религиозный учитель и реформатор индуизма. Это — тонкий политик и дипломат, постоянно занятый диетическими экспериментами, призванными уничтожить страсти, сохранив бодрость, и прибегающий к голодовке как к аргументу в политическом споре. Это — архаист, мечтающий об Индии без промышленности, и одновременно борец с неприкасаемостью.

Ганди и другие лидеры ИНК, искренне стремятся, чтобы Конгресс был не индусским, а индийским. Но одновременно они в большинстве своем — верующие индусы. И как бы честны и искренни они ни были, на какие бы уступки религиозным меньшинствам они ни шли, в утверждениях лидеров Мусульманской лиги, что ИНК — индусская организация и власть ИНК в неза-

висимой Индии будет означать власть (пусть мягкую и благожелательную) индуистского большинства над мусульманским меньшинством, тоже была своя правда.

Посмотрим теперь, какое место могли занять в индийском освободительном движении сикхи с их «двусмысленной» религиозной принадлежностью и все более очевидным стремлением «отмежеваться» от индуизма.

* ^ ф

Пенджаб начинает бурлить с самого начала XX в., и сикхи принимают активное участие в разных агитационных кампаниях начала века по поводу новых земельные законов, раздела Бенгалии и др. Очень большую роль играют сикхи-эмигранты в США и Канаде в партии «Гадр», установившей связи с немцами и попытавшейся в 1915 г. поднять восстание в Пенджабе (не поддержанное массой пенджабцев и быстро подавленное). Участвуют они и в борьбе с законами Роуллетта; и в амритсарской бойне в 1919 г., когда генерал Дайер расстрелял безоружную толпу индийцев, погибли и сикхи. Но во всех этих движениях сикхи участвуют как отдельные индивиды — индийцы. Выход же на политическую арену и столкновение с британской властью сикхов как общины был связан со специфической религиозно-политической проблемой, на долгое время ставшей фокусом и религиозно-реформаторской и политической активности сикхов, проблемой контроля над сикхскими храмами — гурдварами.

Еще в XVIII в., во время преследований хальсы мусульманскими правителями, управление гурдварами сосредоточилось в руках махантов — управителей, принадлежавших к сикхам-сахадждхари (в основном из секты удаси), которые передавали свою должность по наследству. После английского завоевания Пенджаба земли гурдвар зачистаются в земельные регистры как собственность махантов, которые как хотят распоряжаются и доходами с этих земель, и преподношениями верующих сикхов. При этом маханты представляют собой наиболее индуизированную часть сикхизма, и под их управлением гурдвары начинают все больше напоминать обычные индуистские храмы: там устанавливаются изображения индуистских богов, а неприкасаемым доступ в гурдвары запрещается. Естественно, реформаторское движение сикхов должно было столкнуться с махантами. Сабхи начинают требовать «очищения» гурдвар и передачи контроля над ними сикхским общинам. В 1905 г. была достигнута первая победа сикхских реформаторов — из Золотого храма в Амритсаре были вынесены индуистские «идолы». Но от этой первой победы до окончательного перехода контроля над гурдварами в руки сикхской общины прошло 20 напряженных лет.

Борьба за контроль над гурдварами постепенно приводит

к очень глубоким изменениям в сикхском движении. Дело в том, что и сабхи сикхских реформаторов, и маханты стояли на ультралояльных позициях по отношению к англичанам. Еще в 1916 г. крупнейший сикхский лидер, генеральный секретарь Главного дивана хальсы Сурендра Сингх Маджитхия заявляет: «Нет жертвы, которая была бы слишком велика, если она нужна для поддержания британского правления, и его высоких идеалов»⁶, а махант Золотого храма даже вручил в 1919 г. генералу Дайеру, виновнику амритсарской бойни, саблю — символ хальсы. Между тем в конфликте сикхских сабх и махантов англичане встают на сторону махантов, поддерживая их «право собственности». Естественным путем конфликт сабх и махантов стал перерастать в конфликт с англичанами, причем очень скоро сикхские реформаторы начали понимать, что обычными, «нормальными» методами — судебных исков и петиций — они ничего не добьются.

Между тем духовный климат в Пенджабе становился все более напряженным. Агитация против законов Роулета и амритсарская бойня потрясли Пенджаб. В этой ситуации движение за контроль над гурдварами приобрело отчетливо антиколонизаторский и боевой характер.

В октябре 1920 г. огромная процессия, организованная сикхскими реформаторами, идет к Золотому храму, требуя допустить в него принятых в хальсу неприкасаемых. Храм оказывается в их руках. Назначается новое руководство, собирающее в ноябре собрание хальсы, которое избирает Комитет по управлению гурдварами («Широмани гурдвара прабандхак комити» — ШГПК). В январе 1921 г. создается как бы политическое крыло этого комитета — партия «Акали дал» (Армия бессмертных — так называлась отборная часть войска хальсы, призванная защищать гурдвары). Эта партия постепенно оттесняет на задний план умеренный, лоялистский и аристократический Главный диван хальсы и стремится вырвать все сикхские гурдвары из рук махантов при помощи широкого народного движения — ненасильственного, но активно прибегающего к кампаниям гражданского неповиновения. «Акали дал» и Индийский национальный конгресс взаимно поддерживают друг Друга.

В борьбе за гурдвары как бы соединяются все направления борьбы сикхских реформаторов, она приобретает сразу много значений и символов. Прежде всего это борьба с лоялистской по отношению к англичанам группировкой и с самими англичанами и, следовательно, часть общеиндийского освободительного движения. Но это лишь один из аспектов, одно из значений этой борьбы.

Борьба за гурдвары это еще и борьба с коррупцией махантов, борьба против «обмирщения», за религиозное возрождение; но не просто за религиозность и порядок, против «обмирщения» и коррупции, а и за «чистый» сикхизм против сикхизма

индуизированного, который воплощают маханты, против индусских «идолов» в гурдварах. Требуя передачи гурдвар общине хальсы, акалисты тем самым добиваются того, чтобы сикхизмом был признан лишь «чистый» сикхизм — сикхизм хальсы.

Еще одним важнейшим аспектом борьбы за гурдвары была борьба за единую и демократически организованную сикхскую общину. Акалисты требуют допуска в гурдвары неприкасаемых. И организация, которой они, опираясь на традицию власти, отданной гуру Гобиндом хальсе, хотят передать управление гурдварами,— это комитет, выбранный демократическим путем всеми кешдхари.

Борьба за гурдвары велась «Акали дал» гандистскими ненасильственными методами, ставшими в то время господствующими в индийском освободительном движении. Но воинственный дух хальсы, традиция героического самопожертвования и гибели в бою ярко проявляются в этой борьбе, которую ведет все же партия, именуемая «армией бессмертных», местные или функциональные подразделения которой называются «отрядами» (джатхами).

Джатхи акалистов один за другим посылаются из Золотого храма, где они дают клятву не прибегать к насилию, в гурдвары для того, чтобы добиться контроля над ними, демонстративно нарушая законы. При этом охрана махантов и английская полиция расстреляли многих участников джатх. Немало сикхов было избито (причем они шли на избиение, не имея права хоть-как-то сопротивляться), а пенджабские тюрьмы были переполнены тысячами арестованных. Сочетание гандистской и вновь пробудившейся специфически сикхской жертвенности дало поразительные результаты, и, очевидно, нигде в Индии не было примеров такой массовой жертвенности, которые показали сикхи-акалисты⁷.

Традиция самопожертвования во имя веры и общины получила новое подкрепление, и в сикхский мартиролог были внесены новые имена.

Борьба окончилась победой в 1925 г., когда законодательное собрание Пенджаба приняло закон об управлении гурдварами, по которому власть над сикхскими храмами в Пенджабе передавалась созданному в 1920 г. Комитету по управлению гурдварами, который отныне избирался голосованием всех взрослых сикхов⁸. «Сикхская община,— подчеркивает Дональд Смит,— пользовалась всеобщим избирательным правом на выборах в Комитет по управлению гурдварами задолго до того, как этот принцип был установлен конституцией Индии»⁹. Допуск к выборам не был формально ограничен кешдхари, как этого хотели акалисты¹⁰, но наиболее «индуизированные» группы сикхов в них участвовать не могли, ибо каждый сикх, желающий голосовать на выборах в этот уникальный по своему демократизму религиозный институт, должен был произнести следующую фразу: «Я торжественно заявляю, что я — сикх,

-верю в гуру „Грантх сахиб“ и в десять гуру и не принадлежу к какой-либо иной религии»¹¹.

Таким образом, акалисты добиваются создания своего рода сикхской «церкви» — единой организации сикхов, которая целенаправленно и централизованно продолжает начатую сабхами реформацию сикхизма и его «очищение» от индусских суеверий. В 1931 г. Комитет по управлению гурдварами постановляет создать Кодекс поведения сикха, принятый в 1945 г., в котором содержится строгий запрет «ритуалов, заимствованных из иных религий»².

Но одновременно с организационным «размежеванием» с индуизмом, созданием сикхской «церкви» происходит и своеобразная «секуляризация» сикхизма, создаются основания для очень своеобразного переплетения религии и политики (и даже подмены религии политикой), теологическое обоснование которого акалисты видели в сикхской идее соединения светской и духовной власти, «пири» и «мири». Ведь если решение сикхской общины в лице ШГПК это чуть ли не глас Божий, самые разные чисто политические и экономические требования приобретают религиозную санкцию и ставятся в один ряд с требованиями чисто религиозными. ШГПК — сикхский «парламент», обсуждающий далеко не только вопросы управления гурдварами, на выборах в который идет нормальная партийная политическая борьба, из которой были исключены индусы, но, что очень характерно для секуляристского духа сикхского движения, не были исключены коммунисты (они прекратили участие в выборах, в ШГПК только в 60-е годы). Но естественно, что основной силой в этом «парламенте-церкви» является «Акали дал», которую никогда не могли победить на выборах в ШГПК ее противники (власть несколько раз утрачивалась акалистами в результате расколов и отхода от них части членов Комитета, но на выборах каждый раз восстанавливалась). «Акали дал» распоряжается громадными материальными и людскими (назначаемое ШГПК духовенство) ресурсами ШГПК. Но самое главное, «Акали дал», вернее, ее контролирующая ШГПК фракция получает как бы религиозную санкцию своей политики, становится «партией пантха».

* * *

Борьба акалистов за контроль над гурдварами велась при активном сопротивлении индуистских коммуналистских организаций, но при полной поддержке руководства ИНК. Джавахарлал Неру даже принял участие в одном из организованных акалистами актов гражданского неповиновения и в 1923 г. сидел из-за этого в тюрьме, а когда англичане передали сикхскому руководству ключи от Золотого храма, председатель Комитета по управлению гурдварами получил от Махатмы Ганди телеграмму следующего содержания: «Первая битва за индийскую свободу выиграна. Поздравляю»¹³.

ИНК — организация, стремящаяся сплотить всех: индусов и мусульман, социалистов и религиозных ортодоксов, раджей и рабочих, брахманов и неприкасаемых. Поэтому руководство ИНК было готово на различные уступки этническим и религиозным меньшинствам, на поддержку их специфических требований, лишь бы сохранить их для общиндийской антиколониальной борьбы, и поддержка Конгрессом борьбы акалистов за гурдвары совершенно аналогична его поддержке халифатистского движения мусульман.

Возможность союза ИНК и «Акали дал» облегчалась еще и аморфностью идеологии самой «Акали дал». Как ИНК стремится сплотить всех индийцев, так «Акали дал» стремится сплотить всех сикхов. Поэтому идеология ее также очень аморфна. В высказываниях ее лидеров можно встретить и подчеркивание сикхской «особости», и утверждение, что «Акали дал» — партия истинно секуляристская (под секуляризмом здесь понимается, как и в ИНК, равенство разных религий, и идеалом секулярного общества объявляется государство Ранджита Сингха) и даже социалистическая, возрождающая «социалистические и демократические традиции гуру Гобинда и хальсы»¹⁴. ИНК стремится сплотить всех и одновременно раздрается разными конфликтующими группировками; «Акали дал» также раздрается борьбой фракций. Ей трудно создать действительно сильную лояльность именно к себе, как к партии, ибо есть лояльность к общине, пантху (а она лишь выразитель его интересов), и есть лояльность к отдельным лидерам, спланивающим вокруг себя группы приверженцев (мы уже не говорим о приверженности к касте, к Пенджабу, к Индии в целом).

«Акали дал» постоянно раздрается фракционной борьбой и дважды до периода независимости переживает крупные расколы (в 1925—1926 гг., когда велась борьба Тара Сингха и Кхарак Сингха с Мехтабом Сингхом, и в 30-е годы, когда произошел раскол между группировками Тара Сингха и Кхарак Сингха). В такой ситуации при общей антианглийской направленности «Акали дал» и Конгресса идейные границы между ними не могли быть достаточно четкими и не было жесткого противостояния этих партий. Акалисты входили в ИНК и даже в его руководство, выходили из него, снова входили или заключали союзы.

Но такие отношения ИНК и «Акали дал» не означали, что тенденция к сикхско-индундскому противостоянию, появившаяся в конце XIX в., исчезла. Ведь относительная слабость приверженности к «Акали дал» в большой степени связана с тем, что она перекрывалась более сильной приверженностью к пантху. Сикхский политический деятель служит пантху, поэтому, когда дело доходит до защиты специфически сикхских интересов, идеологические и партийные соображения очень легко отбрасываются. Сикхские политики за ИНК, поскольку ИНК по-

могает им в борьбе за гурдвары, ведет борьбу с англичанами, а затем и с мусульманским сепаратизмом. Но те же сикхские политики, которые заседали в руководстве ИНК, когда речь заходила об интересах их религиозной общины, могли начать ожесточенную антиконгрессиистскую агитацию (а если интересы общины были защищены, могли снова войти в ИНК).

При всей идеологической близости ИНК и «Акали дал», при возможности совместного членства в обеих этих организациях, даже при вхождении сикхских политиков в руководство ИНК их преданность своей общине стояла на первом месте. Да и в самом ИНК, кроме верхушки, имеющей действительно общендийское видение проблем, руководствующейся прежде всего общенациональными интересами, было очень много людей, для которых на первом месте стояла совсем не преданность Индии и не партийная лояльность, а преданность своим общинам; к их числу относились и убежденные индуские коммуналисты (в пенджабском ИНК очень большую роль играли арья-самаджисты). Поэтому тенденция к индуско-сикхскому противостоянию продолжает действовать под покровом националистической и секуляристской риторики.

Если в борьбе за гурдвары руководство ИНК помогает «Акали дал», то другой политический вопрос — вопрос об отдельных общинных электоратах, избирательных куриях является источником постоянных конфликтов между этими партиями. Когда в ходе реформы Морли—Минто (1909 г.) англичане создали особую мусульманскую курию, сикхи сразу же стали требовать и для себя отдельной курии. Такой курии они не добились, и при выборах в Законодательный совет в Пенджабе в 1909, 1912 и 1916 гг. сикхи, составлявшие около 11% пенджабского населения, не получили ни одного выборного места. В совет они попадают лишь на места, заполняемые людьми, которые назначаются губернатором Пенджаба, и когда в 1917 г. подготавливается новая реформа (Акт Монтегю — Челмсфорда), требование особого, сикхского электората становится уже категорическим.

В 1918 г. сикхи получают наконец квоту—15 мест из 93 в пенджабском Законодательном собрании (при 11,1% населения и 24,1% избирателей), 3 места из 145 в Центральном законодательном собрании, 1 место из 360 в Совете княжеств, а также особую курию¹⁵. (Требовали они, естественно, больше— 30% мест в собрании Пенджаба, мотивируя это своей особой исторической ролью в Пенджабе и своей ролью в армии.) И хотя сикхским лидерам не удалось добиться ограничения этой курии лишь кешдхари, фактически никто из са-хадждхари в нее не записывался. Отныне постоянным требованием сикхских организаций является увеличение этой квоты и ликвидация постоянного, по установленной квоте, мусульманского большинства в Законодательном собрании. Однако добиться такого совершенно недемократического перераспреде-

ния мест в свою пользу им не удастся. По распределению мест, принятому в 1932 г. и закреплённому Актом об управлении Индии 1935 г., они получают 33 из 175 мест (18,85%) в собрании Пенджаба, 3 из 50 в Северо-западной пограничной провинции, 6 из 250 в Центральном законодательном собрании и 4 из 150 мест в Совете княжеств (эти квоты сохраняются до получения Индией независимости).

ИНК постоянно борется с требованием общинных курий и квот. Задача ИНК — не разъединить, а сплотить индийцев, и шансы общеиндийской, секуляристской (в индийском понимании этого слова) и компромиссной партии тем больше, чем более «пестрый» состав электората. Если же ИНК идет в этом вопросе на компромиссы, то с мусульманами (пакт Лакхнау 1916 г., сохранение мусульманских квот в проекте конституции 1928 г.), а не с сикхами. Прежде всего просто потому, что мусульмане — огромная община, от позиции которой зависит политическое развитие Индии. Но, очевидно, играет роль и еще один фактор: для входящих в ИНК индусских коммуналистов сикхи — это индусы, и даже не коммуналистски настроенные деятели ИНК все-таки, видимо, сомневаются, действительно ли можно считать сикхизм особой религией и сикхов особой общиной, как мусульман.

Но этот же комплекс причин заставляет «Акали дал» ожесточенно бороться за сикхскую курию и квоты. Здесь действуют сикхские общинные интересы — стремление обезопасить себя от коммуналистских тенденций больших общин — индусов и мусульман, которые при общем электорате могут «проваливать» сикхских кандидатов. Здесь и партийные интересы «Акали дал», специфически сикхской партии, шансы которой при общем электорате также уменьшаются, как увеличиваются шансы общеиндийской партии ИНК. И наконец, здесь стремление к дальнейшему размежеванию с индуизмом, к проведению еще одной, дополнительной к чисто религиозной и к религиозно-организационной (система выборов в Комитет по управлению гурдварами), «границы» вокруг сикхизма¹⁶.

Во многом в результате этих разногласий на выборах 1937 г. сикхи оказали слабую поддержку ИНК, который получил в Пенджабе лишь 10% голосов. Пенджаб оказался одной из трех провинций (кроме него Синд и Бенгалия), где не было конгрессистского большинства. Большинство в Пенджабе получила созданная в 20-е годы Фазл-и-Хусейном и руководимая мусульманами Юнионистская партия, которая и стояла у власти в провинции с 1937 по 1947 г. (правительства Сикандара, затем Хазр Хият хана Тиваны). Голоса сикхов разделились между «Акали дал», выступившей в блоке с ИНК, и созданной Главным диваном хальсы поддерживающей юнионистов Национальной партией хальсы, которая в начале 40-х годов слилась с акалистами.

Сикхи — меньшинство населения Пенджаба, они — крошечное меньшинство в Индии в целом (2% населения в 1985 г.). И хотя политически активная их часть стремится к независимости, их не воодушевляет перспектива остаться лицом к лицу с громадными религиозными общинами индусов и мусульман. Квоты и особая общинная курия были гарантиями от страшщей их дискриминации, но для сохранения квот, для поддержания этих гарантий была нужна реальная сила. Поэтому сикхским политикам импонировала идея самостоятельного Пенджаба, где сикхи составляли бы значительное меньшинство и могли бы играть роль своего рода буфера между индусами и мусульманами, которые зависели бы от них и пытались перетянуть их на свою сторону. Наряду с общендийским национализмом и преданностью интересам пантха сикхские деятели в 30-е годы используют и идею защиты интересов Пенджаба и пенджабского патриотизма.

Как мы уже говорили, в индийской ситуации множества перекрещивающихся самоидентификаций и приверженностей — общенациональной, религиозно-общинных, кастовых, языково-этнических, региональных и др. — могут выходить на первый план разные самоидентификации и складываться различные комбинации самосознаний и приверженностей. В 30-е годы в Пенджабе существует тенденция к соединению кастового, джатского самосознания и пенджабского патриотизма за счет некоторого отодвигания на задний план самосознаний общенационального и религиозно-общинного. Социально-экономические противоречия и кастовая рознь между джатами — мощной пенджабской земледельческой кастой — и городскими торгово-промышленными кастами создают возможность для относительного единства джатов разных религий под лозунгом защиты земледельческих и пенджабских интересов¹⁷. Эту идеологию воплощает пришедшая к власти в Пенджабе Юнионистская партия, руководимая мусульманами, но стремящаяся воплощать именно джатские и пенджабские интересы. В правительство Сикандара входил лидер Национальной партии хальсы С. С. Маджитхия (равно как и индусские деятели), и его осторожно поддерживают акалиты.

Однако комбинация джатских и пенджабских лояльностей, на которой держится юнионистский блок, слабая и непрочная. Джатское кастовое самосознание в условиях распространения демократических принципов ослабевает, и джатская верхушка вынуждена прятать свои специфические стремления под покровом пенджабского патриотизма. Но специфически региональный патриотизм Пенджаба при общендийском освободительном движении и при все более резких религиозных размежеваниях пенджабского общества крайне непрочен и во многом искусствен. Так же непрочен и юнионистский блок.

Сикхи, даже входя в Юнионистскую партию или поддерживая ее, ни на минуту не забывают, что они сикхи. Им нужен сильный Пенджаб, но такой Пенджаб, в котором бы не было четкого религиозного большинства и где сикхи имели бы максимальный удельный вес в населении. Поэтому уже в 1930 г. во время Конференции круглого стола сикхская делегация выдвигает план передачи Северо-западной пограничной провинции округов с однородно мусульманским населением — Мултана и Равалпинди. Естественно, мусульманское большинство юнионистов против такого раздела. Под легким покровом риторики пенджабского патриотизма идет борьба религиозных общин. Религиозно-общинные интересы оказываются реальными и сильными, разрезающими компромиссную Юнионистскую партию.

Между тем в конце 30-х годов по мере того, как перспектива независимости становится все реальнее и соответственно усиливаются мусульманские страхи оказаться меньшинством в индуистской Индии, происходит радикализация и усиление Мусульманской лиги. Идея раздела Индии и создания Пакистана, выдвинутая в 1931 г., в 1940 г. становится ее официальным требованием (Лахорская резолюция). Мусульманская лига оказывает колоссальное давление на мусульман — лидеров юнионистов, которые не хотят лишаться власти, но не хотят и стать в глазах мусульманских избирателей предателями мусульманских интересов (что в конечном счете тоже привело бы к утрате власти). В 1937 г. Сикандар и лидер Мусульманской лиги Джинна заключают соглашение, по которому мусульмане-юнионисты должны быть одновременно и членами Лиги, и хотя Сикандару удается пока что удерживать Лигу от вторжения в пенджабскую политику, силы юнионистов все уменьшаются.

Перспектива раздела Индии вызывает у сикхов панику. Войти вместе со всем Пенджабом, в котором большинство составляют мусульмане, в Пакистан для них абсолютно неприемлемо. Идея независимого единого Пенджаба («Азад Пенджаб»), используемая юнионистами, также не вызывает их доверия, ибо при мусульманском большинстве и наличии рядом чисто мусульманских государств или государства такой Пенджаб, естественно, тяготел бы к ним, и сикхское руководство подозревает, что юнионистский план — просто прикрытие стремления мусульман прибрать к рукам весь Пенджаб. Они согласны лишь на маленький «Азад Пенджаб», где не было бы мусульманского большинства (так сказать, приближающийся к Халистану), на что, естественно, не хотят идти пенджабские мусульмане.

В этой становящейся все более накаленной и взрывоопасной обстановке в том же, 1940 г., когда Мусульманская лига приняла Лахорскую резолюцию, конференция «Акали дал» принимает резолюцию с требованием в случае раздела Индии создания особого сикхского государства — Халистана, которое

располагалось бы между Пакистаном и Хиндустаном и играло такую же буферную роль по отношению к этим государствам, как та роль, которую стремилась играть в Пенджабе сикхская община по отношению к мусульманам и индусам. Процесс роста сикхского религиозно-общинного самосознания, стремление утвердить свою особость не только по отношению к мусульманам, но и по отношению к индусам и построить политическую, институциональную границу вокруг сикхской общины доходит до своего логического завершения — идеи создания сикхского государства. Вот как мотивируется эта идея в другой резолюции «Акали дал», принятой в 1946 г.: «...поскольку единство сикхов находится под угрозой из-за постоянных требований мусульман создания Пакистана, с одной стороны, и опасности абсорбции индустрами — с другой, «Широмани Акали дал» требует ради сохранения и защиты религиозных, культурных и экономических прав сикхской нации создания сикхского государства»¹⁸.

Однако план создания Халистана, питаемый образами государства Ранджита Сингха, был планом химерическим, ибо в Пенджабе не было ни одного дистрикта, где сикхи составляли бы большинство населения. Трудно сказать, в какой мере акалистские лидеры относились к нему серьезно, а в какой мере это был просто эмоциональный лозунг и прием в общинном торге.

1940—1947 годы проходят в судорожной активности акалистских лидеров, все с большим ужасом глядящих на надвигающуюся перспективу независимости и раздела страны. Их антианглийская позиция смягчается, они объявляют о своей поддержке военных усилий Англии (при этом Тара Сингх порывает с ИНК) и в 1942 г. входят в проанглийское юнионистское правительство (пакт Сикандара — Бальдева Сингха), что приводит к слиянию Национальной партии хальсы и партии «Акали дал».

Более того, при всей своей враждебности идее Пакистана акалисты входят в созданное в Северо-западной пограничной провинции правительство Мусульманской лиги.

В 1946 г. в Пенджабе происходят новые выборы, на результате которых сказалось идущее религиозно-общинное размежевание. Мусульманская лига становится самой сильной партией, получив 74 места. Юнионисты, выступавшие отдельно, получили лишь 21 место (из них 12 мусульманских), ИНК — 51 (в том числе 36 индусских, 10 сикхских, 1 мусульманское и 4 хариджанских), «Акали дал» — 23¹⁹. ИНК и акалисты решают поддержать юнионистов и создать общее правительство во главе с юнионистом Хазр Хият ханом. В результате возникает ситуация, при которой именно тогда, когда большинство мусульман четко высказались за Пакистан, во главе Пенджаба впервые встало правительство, большинство членов которого — немусульмане. Такое правительство не может контролировать об-

становку в провинции, все более погружающейся в хаос, и в марте 1947 г. Хазр Хият хан подает в отставку.

Одновременно акалистские лидеры собирают оружие и произносят угрозы в отношении Пакистана. Гандистская риторика отбрасывается, и речи акалистов полны воинственности. Крупнейший лидер акалистов Тара Сингх говорит: «Наша Родина просит крови, и мы утолим кровью жажду нашей матери»²⁰. И еще: «Если Пакистан будет навязан сикхам при помощи английских штыков, мы разорвем его на куски, как гуру Гобинд разорвал империю Моголов»²¹. А акалистские джатхи распевают песни: «Вот приказ мастера Тара Сингха: пока руки сжимают кирпич, не быть Пакистану»²². И в то же самое время акалистские лидеры пытаются найти опору в англичанах и ведут секретные переговоры с главой Мусульманской лиги Джинной о вхождении на правах автономии в тот же самый Пакистан, создание которого они клянутся не допустить (Джавахарлал Неру сказал в 1946 г. про Тара Сингха, что он «сидит сразу на стульях этак пятнадцати»²³).

Однако Джинна постепенно склоняется к другому плану: вместо того чтобы стремиться к включению в Пакистан всего или почти всего Пенджаба с большим и амбициозным сикхским меньшинством, он начинает говорить о возможности раздела Пенджаба между Пакистаном и Индией. С этим в конце концов соглашается и руководство ИНК. Для сикхов это страшная перспектива, ибо их община оказывается под угрозой раздела между двумя государствами.

События выходят из-под чьего-либо контроля. Измученная войной Англия, где к власти приходит правительство К. Эттли, чья идеология не позволяет ему сопротивляться требованиям индийского народа о независимости, готова уйти из Индии. В 1946 г. Эттли заявляет, что Индия получит независимость к августу 1947 г. в любом случае. Распутывать узлы индийских общинных конфликтов у англичан нет возможности. Индийцы уже понимают, что движение к независимости, которой они так упорно добивались, это одновременно движение к кровавой бойне, которой не хочет никто — ни мусульмане, ни индусы, ни сикхи, но которая надвигается с такой же неотвратимостью, с какой надвигается свобода. 15 августа 1947 г. провозглашается независимость, и 17 августа объявляется проведенная англичанами граница Индии и Пакистана (линия Редклиффа). Начинается кровавая вакханалия, унесшая во много раз больше индийских жизней, чем их погибло в течение всего периода английского господства.

В пенджабской бойне сикхи играют особую роль, как община, ощущающая себя всеми преданным меньшинством, которое снова, как и в XVIII в., должно героически бороться с превосходящими силами мусульман. На раскол общины между Индией и Пакистаном они пойти не могут, и так как Халистан создать явно не удастся, они выбирают из двух зол меньшее —

Индию, где у власти стоит все же светская партия и с населением которой у них нет традиции кровавой вражды. В Восточном Пенджабе сикхские джатхи изгоняют мусульман, освобождая место для потока сикхских беженцев с запада, где мусульмане устраивают сикхско-индусские погромы. Лавины беженцев устремляются и в восточном и в западном направлениях. Как писал впоследствии один из английских чиновников в Пенджабе, Р. Мун, «решимость сикхов сохранить свое единство была основной причиной имевшего место насильственного обмена населением»²⁴.

Глава 5. ОТ РАЗДЕЛА ИНДИИ К РАЗДЕЛУ ПЕНДЖАБА

Индийской элите, стоявшей во главе национально-освободительного движения, не удалось при достижении независимости избежать раздела страны по религиозному признаку. Но социальной революции и раскола общества по классовым и классово-идеологическим основаниям Индия избежала. В Индии установилась парламентарная демократия, одна из самых прочных в странах «третьего мира» и необычайно прочная для страны с темным, неграмотным и нищим большинством населения. Парламентская система, возникшая в абсолютно иной культуре, из совершенно иных религиозных и психологических основ, оказалась вполне соответствующей индийскому обществу¹. На чем же базируется эта прочность индийского парламентаризма?

Как это ни парадоксально, глубокие основы этой прочности те же, что и глубокие основы необычайной прочности не имеющего ничего общего с парламентарной демократией традиционного индийского общества. В средние века индийцы не восставали, ибо существующий порядок основывался на законе дхармы, вечном и абсолютно справедливом, потому что они не могли, будучи разбиты бесчисленными кастовыми и «сектантскими» перегородками, выступить единым народом, противостоящим единым угнетателям, и, наконец, потому, что высший идеал — это выход из этого мира, высшая модель поведения — это саньяси. Но именно этот комплекс причин объясняет и то, почему индийцы, несмотря на громадную пропасть между богатыми и бедными, не пошли за революционной эгалитаристской идеологией, как пошли китайцы, и то, почему в Индии не возникло военной диктатуры, как в соседних Пакистане и Бангладеш, где мусульманская традиция выдвигает на первый план образ воина, готового умереть за веру в бою и склонного к волевым, решительным и насильственным действиям, и то, почему здесь не могло быть господства духовенства, как в сегодняшнем Иране.

Индуистская кастовая система в ее «классической» форме исключает парламентаризм, ибо брахман не может сидеть рядом с неприкасаемым. Но разлагающаяся кастовая система оказывается опорой парламентаризма, ибо низы, живущие в немыслимой нищете, не восстанут — они слишком разделены, слишком готовы признать, что их бедность — это их карма. Они сами могут голосовать на выборах за бывших раджей и их потомков и за брахманов. Кастовая система оказывается опорой парламентаризма и потому, что с ней неразрывно связана своеобразная мировоззренческая терпимость, и потому, что всеобщая религиозность и крайний религиозный плюрализм препятствуют возникновению новых жестких политических идеологий, и потому, что новые политические организации разъедаются борьбой кастовых клик, что не дает возникнуть той преданности к ним, которая была бы несовместима с парламентарной демократией².

Но если индийский парламентаризм в огромной мере базируется не на новых, современных, а на старых, традиционных основаниях, значит, процесс дальнейшего разрушения этих оснований создает опасности для парламентаризма. В конечном счете этот процесс должен привести к становлению независимого индивида, являющегося базовой основой современной демократии. Но в ходе этого процесса, на его переходных стадиях люди, теряющие старые общинные связи и идентификации, могут сбиваться в новые общности, преданность которым может перевесить как старую приверженность, так и лояльность к индийской демократии в целом. В Индии такие общности создаются прежде всего на базе религиозных и языковых идентификаций.

Слишком много разных сил мешает тому, чтобы возникло мощное чувство «мы — рабочий класс Индии» или «мы — трудовой народ», для этого надо преодолеть не только «мы — джаты» или «мы — кхатри», но и «мы — индусы», «мы — сикхи», «мы — мусульмане» и «мы — пенджабцы», «мы — тамилы». Поэтому ослабление кастовых чувств ведет прежде всего к усилению чувств религиозных и отчасти этнических. Чувства «мы — индусы», «мы — сикхи» растут за счет «мы — джаты», «мы — арора», «мы — таркханы» и т. д.

Как Индия смогла избежать при переходе к независимости революционной бури, но не смогла избежать религиозно-общинной борьбы и раздела страны, так и в дальнейшем в независимой Индии угроза демократической системе идет не от эгалитаристских движений низов и не от военных заговоров (Индия не знает ни одной попытки выступления военных), а от этого роста религиозных и этнических идентификаций, раздирающего страну. Одно из проявлений этого процесса — дальнейший рост сикхско-индусского общинного противостояния. Посмотрим, какие политические формы оно принимает в независимой Индии.

После раздела Индии и возникновения суверенного демократического индийского государства политическое положение сикхизма претерпевает значительные изменения. «Акали дал» вначале продолжает свою линию на создание институционально-политических перегородок вокруг сикхской общины, требуя у Учредительного собрания сикхской курии, новых квот (теперь уже, поскольку в индийском Пенджабе мусульман практически нет, 50%, а не 30% мест в пенджабском Законодательном собрании). Но добиться этого акалисты не смогли. Руководство ИНК и Учредительное собрание высказываются против отдельных курий религиозных общин, видя во введении этой системы англичанами зародыш мусульманского сепаратизма и раздела Индии. Как писал Дж. Неру в ответ на сикхские требования: «Все или почти все наши беды связаны с отдельными куриями и системой квот, изначально введенными для мусульман... Раз принятый, этот принцип ведет к далеким последствиям и недобрым чувствам»³.

Но зато в результате раздела Пенджаба и бегства в Индию сикхов из Пакистана в новом, «резанном» Пенджабе сикхи превращаются из незначительного меньшинства в меньшинство значительное (в 1941 г. в Пенджабе 26% индусов и 13% сикхов, в 1951 г. 61% индусов и 35% сикхов) и проживающее более компактно. Кроме того, из сикхских княжеств в 1948 г. возникает маленький штат ПЕПСУ (аббревиатура английских слов Союз Патиалы и восточнопенджабских государств), где сикхи — большинство и где первоначально у власти стоят акалисты. В этой ситуации стремление «Акали дал» к образованию политических перегородок между сикхами и индусами, к политическому выделению сикхизма принимает новую форму борьбы за раздел Пенджаба и создание панджабиязычного, а фактически сикхского штата.

Мы уже говорили, что еще в британском Пенджабе языки начинают превращаться в символы религиозных общин, в дополнительные к собственно религиозным средства и факторы их размежевания, причем сикхи утверждают как свой язык панджаби на гурмукхи. Но в это время борьба между панджаби и хинди особенно большого значения не имеет, и ни панджаби, ни хинди не удается поколебать роль урду, так что даже агитация за хинди и панджаби зачастую идет в урдуязычных газетах. Но в новом Пенджабе ситуация резко изменилась. Урду, язык мусульман, уже не может быть официальным языком штата, и на первый план выходят взаимоотношения между панджаби и хинди, которые как бы превратились в язык сикхов и язык индусов. (Если в 1921 г. только четверть пенджабских индусов объявили своим языком хинди, то в 1961 г. только 13% выбрали не хинди, что, разумеется, отражает не лингвистические, а религиозно-политические процессы⁴.)

Лозунг борьбы за выделение панджабиязычных районов в особый штат Панджаби суба политически оказывается очень выгодным для «Акали дал». Фактически он означает борьбу за сикхский штат. Но формально этот лозунг, безупречный с точки зрения основных принципов и ценностей политической жизни новой Индии, ибо он не религиозно-общинный, выглядит безукоризненно секуляристским и демократическим, соответствует провозглашенному ИНК еще в 20-е годы курсу на создание языковых провинций и поддерживается даже левыми силами — коммунистами и социалистами. Как сказал в частной беседе в 1955 г. Тара Сингх: «Прикрытие лозунгом панджабиязычного штата прекрасно служит моим целям, поскольку такой лозунг не задевает национализма»⁵. Когда акалистов обвиняют в коммунализме, они могут говорить, что они требуют того же, что требуют в Индии все, что есть естественное демократическое право, признанное ИНК; и наоборот, противодействие их требованиям они рассматривают как проявление индусского коммунализма и скрытой дискриминации сикхов⁶.

Когда же акалисты обращаются к своим, к сикхам, лозунг панджабиязычного штата приобретает иное значение.

Лидер акалистов Мастер Тара Сингх уже в 1948 г. заявил: «Мы хотим иметь провинцию, где бы мы могли сберечь нашу культуру и традиции»⁷, а в 1961 г. он высказался предельно четко и ясно: «Сикхи с их внешними отличительными символами могут сохраниться как отдельная община только в том случае, если у них будет власть и они смогут покровительствовать, сохранению этих символов»⁸.

Идея создания панджабиязычного штата, однако, не делит пенджабское общество на две части — сикхскую, выступающую за такой штат, и индусскую, выступающую против. Ситуация оказывается значительно более сложной, и рассмотрение ее показывает, как процессу кристаллизации новых сильных самоидентификаций, которые способны «разорвать» Индию, мешает наличие старых самоидентификаций (а также в какой-то мере кристаллизация не одной, а ряда пересекающихся новых самосознаний и лояльностей).

Индусское население делится на две группы, по-разному реагирующие на идею панджабиязычного штата. Как это ни кажется странным на первый взгляд, резко против создания такого штата выступали как раз те индусы, которые не отказались от панджаби. Это — индусское меньшинство в панджабиязычных районах с сикхским большинством. Среди них особую роль играли представители городских, торговых и промышленных каст, интересы которых сталкивались с интересами землевладельцев, в основном сикхс-джатов. Поэтому, хотя они, естественно, выступали за панджабиязычные школы (среди них была популярна идея преподавания на панджаби, но при использовании алфавита деванагари), они боялись оказаться

в панджабиязычном штате лицом к лицу с сикхским земледельческим большинством.

Эта группа индусов выдвинула встречный план—не раздел Пенджаба, а создание Махапенджаба (большого Пенджаба), который включал бы ПЕПСУ, Химачал-Прадеш, ряд прилегающих районов Раджастан и даже Дели и в котором, естественно, индусы были бы подавляющим большинством. (Как мы видим, ситуация очень похожа на борьбу за разные границы Пенджаба в 30-е—начале 40-х годов, когда мусульмане, как теперь индусы, были за большой Пенджаб, а сикхи — за как можно более маленький.) За этот план первоначально выступали индусские коммуналистские партии «Джан сангх» и «Хинду махасабха», и для его реализации была создана даже специальная организация — «Маха Пенджаб самити».

Но другая группа индусов постепенно все больше склонялась к идее раздела. Это было население однородно индусских, относительно отсталых сельскохозяйственных районов Пенджаба, разговорный язык которых ближе к хинди, считающее, что в Пенджабе заправляют сикхи и индусская городская буржуазия более развитых панджабиязычных районов. Среди этих индусов возникло и усилилось движение за создание своего хиндиязычного штата — Харьяна.

Полного единства не было и среди сикхов. Основная масса сикхов, разумеется, за панджабиязычный, а фактически сикхский, штат. Но против часть сикхов-хариджан, у которых более прочные связи и более общие интересы с хариджанами-индусами, чем с сикхами высших каст, и которые боятся оказаться в новом штате незначительным меньшинством, противостоящим компактному большинству высших каст. И если в деревнях хариджане протестовать не решаются, то в городах они громко заявляют о своей позиции⁹. Наконец, есть группа сикхских политиков-конгрессистов, занимающих видные места в руководстве ИНК на уровне штата и его правительствах и видящих в создании малого сикхского Пенджаба, в котором усилились бы акалисты, угрозу для своего положения. Разумеется, они клянутся в преданности интересам пантха и выступают за права языка панджаби, но одновременно указывают на то, что в Пенджабе сикхи и так занимают командные посты, что раздел лишь ослабил бы пантх.

Положение в Пенджабе, таким образом, значительно более сложное, чем в других штатах, например в Бомбее, где и маратхи и гуджаратцы были за раздел штата. Поэтому у правительства Дж. Неру и создаваемых им комиссий по реорганизации штатов были правовые основания, выступать против раздела Пенджаба — нет достаточно четкого большинства населения штата, которое было бы за раздел. Но правительство и само не хочет раздела Пенджаба. Во-первых, оно боится создания пограничного с Пакистаном штата, где у власти было бы религиозное меньшинство, уже проявлявшее сепаратистские

тенденции. Во-вторых, Дж. Неру, принципиальный противник коммунизма, видит в требовании панджабиязычного штата, «коммуналистское требование, хотя ему и дано языковое обоснование»¹⁰. Наконец, в малом Пенджабе позиции ИНК, несомненно, были бы слабее, чем в большом Пенджабе, и, кроме того, раздел мог бы вызвать отход коммуналистски настроенных индусских избирателей от ИНК к «Джан сангх».

Таким образом, «Акали дал» в своей борьбе за панджабиязычный штат сталкивается с очень большими трудностями и мощным противодействием. И тем не менее в конечном счете эта борьба приводит к успеху.

* * *

Партийная ситуация в Пенджабе после достижения Индией независимости представляла собой модификацию общеиндийской ситуации. Самой мощной партией является ИНК — партия, приведшая страну к независимости и имеющая «зонтичную» идеологию, представляющую как бы равнодействующую между разными течениями и силами, партия, которая раздирается постоянной борьбой фракций и группировок. ИНК как «центру», равнодействующей, противостоят самые разные идеологически политические силы, слишком «крайние», чтобы уместиться под конгрессистским «зонтиком». Практически все они в период борьбы за независимость в то или иное время и в той или иной форме входили в ИНК. Это крайне левые — коммунисты, крайне правые — индусские коммуналистские партии (старая «Хинду махасабха», после достижения независимости постепенно сошедшая на нет, и новая, сильная партия «Джан сангх»), а также партия, отождествляющие себя с какими-то особыми регионально-этническими интересами.

В Пенджабе на первых всеобщих выборах 1952 г. Конгрессу противостоят «Акали дал», коммунисты, «Джан сангх», социалисты и Республиканская партия (партия хариджан). Таким образом, особенностью ситуации оказывается крайняя разнородность оппозиции, в которой существуют течения, идеологически противоположные друг другу и связанные с противоположными интересами. Объединение такой оппозиции — задача крайне сложная. Поэтому, хотя ИНК и не получает большинства голосов (в Индии в целом он получил в 1952 г. только 45% голосов, в Пенджабе и ПЕПСУ — 34,8%), он получает подавляющее большинство мест в центральном парламенте и почти во всех законодательных собраниях штатов (в Пенджабе и ПЕПСУ 122 из 186 мест).

Олицетворяя единство и политическую равнодействующую, ИНК опирается на «подвижные» коалиции очень разношерстных элементов, причем многие голосуют за него как «за «наименьшее зло». Так, индусские коммуналисты в Пенджабе могут поддерживать ИНК, потому что он значительно лучше, чем «Акали дал» или коммунисты, потому что шансы на победу

«Джан сангх» невелики, потому что ИНК, лишившийся индусской поддержки, может оказаться в сикхских руках. Сикхи или хариджаны могут голосовать за ИНК по аналогичным соображениям. Их сердцам ближе «Акали дал» и республиканцы, но они знают, что победа их исключена. При этом ИНК, внутри которого идет постоянная борьба, все время меняет и свою базу, одновременно стремясь не потерять своего центрального характера. Если ИНК слишком поддается сикхским требованиям, коммуналистски настроенные индусы станут голосовать против него, и это опасно не только из-за потери голосов этих индусов, но и из-за потери образа общендийской партии, партии всего народа. То же самое произойдет, если ИНК слишком склонится к индусам. ИНК балансирует между разными силами, и его руководство стремится к балансу разных сил внутри партии.

Какова при этой ситуации может быть стратегия сикхских политиков? «Акали дал», как чисто сикхская партия в штате, где сикхи меньшинство, самостоятельно прорваться к власти не может — у власти прочно стоят правительства ИНК. Коалиция с другими оппозиционными силами крайне трудна, в то время практически нереальна. Поэтому создание Панджаби суба (панджабиязычного штата) для «Акали дал» это еще и путь к власти. Но есть еще один путь к власти, к министерским портфелям. Этот путь — вхождение в ИНК, как целиком (т. е. превращение «Акали дал» в непартийную организацию, фактически во фракцию ИНК), что совершалось в 40—50-е годы дважды, так и поодиночке, т. е. просто переходы отдельных акалистских политиков в ИНК. При аморфности идеологии ИНК и его секуляризме, понимаемом как равное уважение ко всем религиям, это не обязательно выглядит как какое-то предательство интересов сикхов. Наоборот, сикхский политик может заявлять (и действительно считать), что он лишь ищет новый и более эффективный способ защиты сикхских интересов¹¹. ИНК же, стремясь сохранить межобщинный характер своего пенджабского отделения и свои позиции в сикхской общине, охотно принимает перебежчиков из «Акали дал».

Во главе «Акали дал» в то время прочно стоял «мастер» (учитель или директор школы) Тара Сингх. Он выходец из индусов-кхатри, обратившийся в юности в сикхизм. «Учителем» его называли потому, что в свое время для противодействия идущей через школы арьясамаджистской пропаганде он создал среднюю школу и был ее директором (фактически не получая зарплаты). Тара Сингх — представитель очень характерного для Индии типа харизматического религиозно-политического деятеля. Его «имидж» — «имидж» человека, совершенно бескорыстного и неподкупного (как затем и Фатех Сингх, он никогда не занимал никаких министерских или иных государственных постов), для которого политика — религиозный долг¹². «Моя жизнь и моя смерть — для пантха...» говорил он. — Те,

кто больше заботится о своей жизни, чем о жизни пантха, пусть решают, что они хотят делать. Для меня путь ясен»¹³.

Тара Сингх, как утверждалось в прессе, даже поощрял переходы активных и амбициозных акалистских лидеров, своих потенциальных соперников, в ИНК. В результате «Акали дал» становится как бы «инкубатором» сикхских политиков, которые, приобретая в ней известный вес, переходят в ИНК и прорываются к власти. Но такой переход имеет и свою опасную для политика сторону. Тара Сингх и верные ему акалисты могут начать агитацию против перешедших в ИНК как предателей и карьеристов, продающих пантх за министерские портфели¹⁴. Сикхские политики в ИНК очень чувствительны к таким обвинениям, к которым всегда готовы прислушаться их сикхские избиратели. Поэтому они стремятся подчеркнуть, что они — истинные сикхи, преданные интересам общины. Руководство ИНК, видя это и стремясь избежать раскола, оставляет вопросы статуса панджаби и раздела штата на усмотрение отдельных членов партии. Поэтому агитация по этим вопросам идет с двух сторон — от «Акали дал» и изнутри ИНК (со стороны части сикхских конгрессистов). При этом происходят как бы колебания — «Акали дал» то сближается с ИНК и даже входит в него, действуя «изнутри» правящей партии, то противопоставляет себя ИНК и организует давление извне — демонстрации, кампании неповиновения и т. д.

* * *

В марте 1948 г. «Акали дал» принимает решение о прекращении самостоятельной политической деятельности в Пенджабе (в ПЕПСУ она сохраняет политическую самостоятельность, и здесь у власти стоит акалистское правительство Раревалы) и вхождении в ИНК, что мотивируется принятием ИНК курса на создание языковых штатов и стремлением «Акали дал» укрепить секуляризм в ИНК (т. е. не допустить, чтобы в правящей партии, которая, как это было очевидно, будет в Пенджабе у власти и после предстоящих выборов, залравляя индусы). В правительство Пенджаба входит видный акалистский деятель Джиани Картар Сингх, в недавнем прошлом горячий сторонник создания Халистана.

Политическая жизнь Пенджаба в этот период вращается во многом вокруг сложнейшей и запутаннейшей борьбы различных группировок в местном Конгрессе, связанных с группировками в центре и с разными религиозными, кастовыми и местническими интересами, все время вступающих в новые, калейдоскопически сменяющие друг друга союзы. Основные группировки возглавляются двумя постоянно заменяющими друг друга на посту главного министра Пенджаба конгрессистскими лидерами — Гопичандом Бхагравой и Бхимсеном Сачаром (связанными с борющимися в высшем руководстве группировками мауланы Азада и сардара Пателя).

В этой ситуации роль акалистов возрастает. Обе группировки вступают в союзы с ними (и тогда другая группировка обвиняет вступившую в союз в том, что она — пешка акалистов-коммуналистов, и одновременно пытается сама вступить в такой союз). Пользуясь этим, акалисты добиваются различных уступок. В октябре 1949 г. они, руководимые «внутри» Законодательного собрания Джани Картар Сингхом и «извне» Тара Сингхом, заключают соглашение со ставшим в это время с их помощью главным министром Сачаром (так называемая «формула Сачара»), в соответствии с которым Пенджаб делится на два языковых района: в школах одного в роли первого языка преподается панджаби на гурмукхи, а в роли второго хинди на деванагари, в школах второго района — всё наоборот (при этом гарантируются права языковых меньшинств в этих районах, а столица, Чандигарх, объявляется двуязычной). Кроме того, за этот же период акалисты добились еще двух «формул», по которым в кабинете министров портфели поровну делились между сикхами и индусами и устанавливалась большая (превышающая процент сикхов в населении) квота сикхов среди государственных служащих.

Принятие «формулы Сачара» объективно означало первый крупный шаг к разделу Пенджаба. Однако Тара Сингх это, естественно, удовлетворить не могло. Он не парламентски-министерский политик, а лидер движения, сохраняющий власть, пока есть движение, есть внепарламентская агитация и борьба¹⁵. Поэтому вскоре он обвиняет правительство в несоблюдении «формул» и дискриминации сикхов и в июле 1950 г. призывает акалистов выйти из ИНК. Большинство акалистских: членов Законодательного собрания Пенджаба, естественно, призыву не подчиняется, но Тара Сингх с возрожденной им самостоятельной «Акали дал» начинает агитацию за Панджаби суба, причем языковые страсти достигают такой силы, что при проведении переписи 1951 г. было решено не обозначать отдельно хинди, урду и панджаби.

Выборы 1952 г. не приносят возрожденной «Акали дал» успеха. Ни в ПЕПСУ, ни в Пенджабе она не получает большинства, в Пенджабе у нее лишь 13 из 126 мест в Законодательном собрании (у ИНК 95), в ПЕПСУ 20 из 60. В целом в ПЕПСУ и Пенджабе «Акали дал» получает 14,7% голосов, Конгресс — 34,8%. Однако на прошедших вскоре выборах в «Широмани гурдвара прабандхак комити» «Акали дал», выступавшая под лозунгом Панджаби суба, разгромила конгрессистов, получив, таким образом, сикхский мандат на агитацию, которая еще более усиливается, когда центр в конце 1952 г. под давлением соглашается на выделение из Мадраса телугу-язычного штата Андхра, а затем в 1953 г. создает Комиссию по реорганизации штатов.

В апреле 1955 г. правительство Сачара запретило лозунги: «Панджаби суба» и «Маха Пенджаб», но это привело к мощ-

ной кампании гражданского неповиновения (в ходе этой кампании было арестовано около 12 тыс. акалистов, в том числе, естественно, Тара Сингх). Центр агитации — Золотой храм, и правительство вводит туда полицейские силы. Однако это выбывает такую бурю, что Сачару пришлось не только отступить — вывести полицию и снять в июле 1955 г. запрет на названные выше лозунги, но и покаяться, явившись в Золотой храм в рубище и посыпанным пеплом.

Тара Сингх нагнетает религиозные страсти сикхов, изображая упорное противодействие правительства Дж. Неру разделу Пенджаба как проявление индусской дискриминации сикхов и коммунизма ИНК. Во время съезда ИНК в Амритсаре он организует грандиозную процессию сикхов с обнаженными саблями. Таким образом, на Неру оказывается колоссальное психологическое давление, и он одновременно идет на два шага, которые должны были вывести из тупика и успокоить Пенджаб. Во-первых, несмотря на то что Комиссия по реорганизации штатов высказалась в 1955 г. за Маха Пенджаб (с включением ПЕПСУ и Химачал Прадеша), Неру после переговоров с Тара Сингхом в ноябре 1955 г. соглашается на компромиссный план, названный «региональной формулой». По этой «формуле» ПЕПСУ (но не Химачал Прадеш, который становится союзной территорией) включается в Пенджаб, остающийся единым штатом, но его панджабиязычный и хиндиязычный районы становятся двумя самостоятельными административными единицами, и пенджабское Законодательное собрание делится на два региональных комитета, «подсобрания», которым частично передается власть в соответствующих районах. Во-вторых, Неру снимает скомпрометировавшего себя слабого Бхимсена Сачара и назначает в январе 1956 г. главным министром Пенджаба бывшего акалиста, сикха и джата, партийного руководителя пенджабского ИНК Пратапа Сингха Кайрона.

Выбор Кайрона был довольно удачен. Этот человек очень много сделал для подъема сельского хозяйства Пенджаба, он был психологически близок джатской сикхской массе, безоговорочно предан Неру и, обладая «железной» волей, твердо противостоял и акалистам, и индусским коммунистам. Единственным его «недостатком» были сопровождавшие его правление постоянные обвинения в коррупции и преследовании политических противников «экстралегальными» средствами. Начинается «эра Кайрона», продлившаяся с 1956 по 1964 г.

* * *

На некоторое время в отношениях «Акали дал» и ИНК воцаряется мир. В октябре 1956 г. «Акали дал» вносит изменение в устав, запрещающее членство акалистов в каких-либо политических организациях, кроме Конгресса, и акалистские политики, (кроме Тара Сингха) вновь становятся конгрессистами. На выборах в феврале 1957 г. акалисты уже не выставляют

своих кандидатов (правда, в последний момент Тара Сингх неожиданно выставил 15 кандидатов пантха, ни один из которых не прошел), и Конгресс получает 47,5% голосов (в 1952 г.— 34,8%). И хотя союз с «Акали дал» отпугивает индусских коммуналистов (процент голосов, поданных за «Джан сангх», повысился с 5 в 1952 г. до 9) и, очевидно, хат риджан (хариджанская Республиканская партия в 1952 г. получила 2,3% голосов, в 1957 г.— 5,4%; возможно, с этим связано и то, что коммунисты в 1952 г. получили 5,3% голосов, а в 1957 г.— 13,6%), Конгресс добивается абсолютного большинства— 120 мест из 154.

Кайрону удалось вытеснить старых конгрессистских лидеров, склоки которых так ослабляли раньше ИНК. Добившись прочной власти в партийной организации и имея абсолютное большинство в Законодательном собрании Пенджаба и безоговорочную поддержку Дж. Неру, он начал жестко подавлять коммуналистскую агитацию. В 1957 г. он сумел подавить мощную кампанию гражданского неповиновения, организованную созданным арьясамаджистами Союзом защиты хинди («Хинди ракша самити»). Однако акалисты быстро поняли, что при Кайроне они не могут играть такую роль в Конгрессе, какую играли при Бхаграве и Сачаре. Подавляя индусских коммуналистов, Кайрон отнюдь не был склонен уступать коммуналистам сикхским. Он скорее стремился занять «бонапартистскую» позицию диктатора, подавляющего крайние фракции.

На выборах в «Широмани гурдвара прабандхак комити» в 1960 г. акалисты выступают под лозунгом борьбы за Панджаби суба и добиваются внушительной победы. Тара Сингх вновь призывает акалистов выйти из ИНК и начинает новый раунд борьбы за раздел Пенджаба. Он заявляет: «Панджаби суба будет образован, даже если для этого потребуются лакхи (сотни тысяч— А. Б., Д. Ф.) трупов»¹⁶. Начинается мощная акалистская кампания гражданского неповиновения, в ходе которой арестовывается 26 тыс. человек, в том числе и сам Тара Сингх. Но поскольку «железный» Кайрон в панику не приходит и продолжает сажать в тюрьмы все новых и новых участников кампании, добровольцев постепенно становится все меньше. Тогда акалистское руководство идет на драматический шаг.

Во время пребывания Тара Сингха в тюрьме во главе кампании встает его помощник сант Фатех Сингх, религиозный деятель из сельского района, джат, которого Тара Сингх выдвинул, очевидно, из-за его сельского и джатского «имиджа» и потому что не опасался его конкуренции. В декабре 1960 г. Фатех Сингх объявляет голодовку, которая, если не будет принято решение о разделе Пенджаба, должна кончиться смертью. Надо сказать, что в этот период такого рода голодовки становятся постоянным элементом политической жизни Индии, и Тара Сингх сам уже дважды (и оба раза относительно успешно) применял этот прием¹⁷. Но голодовка Фатеха на фоне массово-

го движения и по поводу конкретного и очень важного политического требования выглядела особенно драматически. Обстановка накаляется, и, чтобы как-то разрядить ее, в январе 1961 г. Тара Сингх выпускают из тюрьмы. Голодовка Фатеха Сингха — это некоторый удар по престижу Тара Сингха, который не может допустить, что моральным лидером пантха станет кто-то другой. Тара Сингх заставляет Фатеха, вынужденного подчиниться партийной дисциплине, прекратить пост, а в августе сам объявляет голодовку («Я получу Панджаби суба или я умру»). Начинается новое испытание нервов. Неру готов на какие-то уступки, но не на раздел Пенджаба. Акалисты постепенно уменьшают требования (до требования усиления власти региональных комитетов и создания комиссии по расследованию вопроса о дискриминации сикхов), и 1 октября 1961 г. Тара Сингх, ничего толком не добившись (кроме создания комиссии, которая, долго и упорно работая, никаких фактов дискриминации не обнаружила), прекращает голодовку.

Эта драматическая и помпезная, но кончившаяся отступлением голодовка нанесла страшный удар по престижу Тара Сингха, всегда говорившего о своей готовности отдать жизнь за пантх, и, очевидно, способствовала провалу «Акали дал» на выборах 1962 г. На этих выборах «Акали дал», теперь уже, естественно, выступающая против Конгресса, получила только 11,7% голосов (в 1952 г. в Пенджабе, включая ПЕПСУ, она имела 14,7%) и 19 мест (Конгресс — 43,8% голосов и 90 мест). После этого Тара Сингх был вынужден покаяться и согласиться на религиозный суд, который назначил бы ему наказание. Такой суд — пять руководителей главных сикхских храмов — присудил его чистить обувь прихожанам Золотого храма. Кампания, начатая Тара Сингхом, терпит неудачу, но начинается новая цепь событий, в конечном счете приведшая к тому, что акалисты достигают своей цели.

Фатех Сингх, которого Тара Сингх вначале рассматривал, очевидно, как безопасного деревенского простака, становится его грозным соперником. Он, естественно, возмущен тем, что Тара Сингх отнял у него возможность героической смерти или победы, превратил драму в комедию и привел «Акали дал» к поражению. В июле 1962 г. он порывает с «Акали дал», которая теперь становится «Акали дал (Тара)» и создает свою «Акали дал (Сант)». В октябре 1962 г. его партия одержала победу над соперницей, проведя свою кандидатуру (санта Чанана Сингха) на пост председателя ШГПК (окончательно победа санта Фатеха Сингха утверждается на выборах в ШГПК в 1965 г.).

«Восстание» и победа санта Фатеха Сингха отражают очень глубокие социальные и культурные процессы. Тара Сингх принадлежал к «высокой» городской и торговой касте кхатри (варны кшатриев), той самой касте, к которой принадлежали и сикхские гуру. Из этой городской и относительно «интеллигент-

ной» касты с конца 70-х годов XIX в. происходили основные деятели сикхского реформаторского движения, а затем «Акали дал» (как она и вообще «поставляла» основные кадры пенджабской интеллигенции, в том числе и политического лидерства пенджабского Конгресса). Между тем шел процесс демократизации индийского (и в том числе пенджабского) общества и размывания кастовой иерархии, проявляющийся и в том, что наиболее многочисленная каста Пенджаба—джаты все более тяготилась ролью кхатри в политической жизни. Это отчасти сказалось уже в 30-е годы в деятельности Юнионистской партии, в основном мусульманской, но апеллирующей и к джатам— индусам и сикхам. В 1956 г. в ИНК к власти приходит Кайрон, который подчеркивает, что он — первый джат, вставший во главе Пенджаба после отстранения династии Ранджита Сингха; это, очевидно, влияло на джатов-акалистов, усиливая их недовольство акалистской верхушкой. Теперь же они получили лидера — настоящего сельского джата, который к тому же человек, посвятивший себя религии, сант. Сам внешний облик Тара Сингха и Фатеха Сингха как бы олицетворял различие кхатри и джатов. Тара Сингх — худенький человек невысокого роста, Фатех — великан и богатырь.

Подъем «низов», их приход к политической власти всегда, естественно, сопровождается некоторой «варваризацией» общественной жизни, и «джатизация» Пенджаба в конечном счете была одной из причин того, что политическая борьба в этом штате стала приобретать все более кровавые и неправомерные формы (гандистская тактика кампаний гражданского неповиновения, голодовок и т. п. скорее соответствовала психологии мирных и более культурных горожан-кхатри, чем джатов).

Но в тот момент эта перспектива была еще довольно далекой, в то время как Фатех Сингх сам был страстным приверженцем гандистской тактики (объявление голодовок было его любимым приемом борьбы, и объявлял он их очень часто)¹⁸. Одновременно он заметно перемещает акценты с коммуналистских лозунгов защиты пантха, которые все время использовал Тара Сингх, на чисто секуляристскую риторику защиты языка панджаби и демонстрирует свой индийский патриотизм. В октябре 1962 г., когда начался индо-китайский вооруженный конфликт, сант Фатех Сингх прерывает свою очередную голодовку и активно включается в организацию помощи армии, создав Сикхский комитет обороны. Такое сочетание джатской касты, религиозности, секуляризма и патриотизма лидера одновременно способствует усилению «Акали дал» в сикхской среде и умеряет страхи индусов перед сикхским коммунизмом и сепаратизмом. Постепенно вокруг требования раздела Пенджаба создается очень широкая коалиция — от коммунистов до ведущих бесконечные тайные переговоры с акалистами и в конце концов переменивших свою позицию в отношении языка панджаби джансангховцев. Одновременно эта коалиция

является антикайроновской, ибо «железный» Кайрон, «новый Ранджит Сингх», стоит и на пути раздела Пенджаба, и на пути к власти для всех, кто не принадлежит к его группировке.

Пока был жив Дж. Неру, Кайрон держался, несмотря на бесконечные обвинения в коррупции и преследовании своих политических оппонентов. Но у него были плохие отношения с министром внутренних дел Лалом Бахадуром Шастри, и, когда Неру в мае 1964 г. умер и Л. Б. Шастри стал премьер-министром Индии, Кайрон был вынужден уйти в отставку. Главным министром Пенджаба становится относительно слабый Рам Кишан. В Дели в это время правят сначала Лал Бахадур Шастри, а затем сменившая его после его неожиданной смерти в 1966 г. Индира Ганди, также отнюдь не обладавшие таким авторитетом и властью, как Дж. Неру. В центральном руководстве ИНК усиливается фракционная борьба. При этом на центр оказывается мощное давление с разных сторон: и со стороны акалистов и их союзников, требующих Пенджаби суба, и со стороны части конгрессистских политиков из хиндиязычных индусских районов, оттесненных от руководства ИНК сикхской группировкой Кайрона. Эти политики усиливают агитацию за создание Харьяны, используя недовольство населения, которому навязывается изучение в школах в качестве второго языка панджаби на гурмукхи.

Индо-пакистанская война 1965 г., вновь продемонстрировавшая военное значение сикхов и их патриотизм (война снова прервала очередную голодовку санта Фатеха Сингха, которая должна была кончиться самосожжением в Золотом храме в назначенный день, для чего уже заготавливались дрова), стала переломным моментом в борьбе за раздел Пенджаба. После нее делийское руководство решает разделить Пенджаб. 1 ноября 1966 г. создаются два штата — малый панджабиязычный Пенджаб и хиндиязычная Харьяна. В сикхской политической истории открывается новая глава.

Глава 6. «ЗЕЛЕНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ» И РОСТ НАПРЯЖЕННОСТИ В СИКХСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Создание своего штата мыслилось акалистами как залог спасения сикхизма. Вот какими словами кончается вышедшая незадолго до раздела Пенджаба «История сикхов» Кушванта Сингха: «...единственный шанс на выживание сикхов как отдельной общины заключается в создании штата, в котором они образовали бы компактную группу, где обучение гурмукхи и сикхской религии было бы обязательным и где была бы атмосфера почтения к традиции предков — традициям хальсы»¹.

Однако образование своего штата «покою не приносит». Более того, начинается цепь событий, ведущих к кровавой оргии 80-х годов. Сикхский коммунизм не уменьшается, не ослабевает, а усиливается, нарастает недовольство сикхов, ощущение ими изоляции и угрозы со стороны индусского большинства населения Индии. При этом, когда читаешь заявления сикхских лидеров о том, что сикхи — рабы в Индии и им угрожает геноцид, и сопоставляешь их с элементарными статистическими данными, они выглядят сочетанием демографии и коллективного невроза. Но, каким бы хорошим ни было экономическое и правовое положение сикхов, их страхи — реальность, и, следовательно, они имеют какие-то реальные основания, пусть не те, которые указываются в риторике сикхских лидеров.

Эти основания связаны с теми же процессами модернизации индийского общества, которые привели в колониальный период к возникновению сикхско-индусского противостояния, но очень ускорились в результате успешного и бурного социально-экономического развития сикхской общины в 60—70-е годы.

* * *

Подобно тому как разные страны, идя к рыночной экономике и демократическому обществу, сталкиваются с разными проблемами и опираются на разные аспекты своих культур, так отдельные религиозные (а также кастовые, локальные) группы Индии, которая представляет собой громадный конгломерат очень разных «субкультур», по-разному развиваются в современном индийском обществе. Проблема влияния сикхизма на социальное поведение его приверженцев — «веберовская» проблема — абсолютно не исследована. Тем не менее кое-что здесь ясно.

Очевидно, особенности сикхского учения формируют тип личности, хорошо приспособившийся к потребностям современной рыночной экономики. Прежде всего сикхизм выдвинул этический идеал трудолюбивого домохозяина, работа для которого — долг и который охотно делится своим добром с другими. Аскеза и религиозно-мотивированное нищенство осуждаются сикхизмом — человек должен быть хотя и «не от мира сего», но «в миру». Сикхизм не знает (во всяком случае, теоретически) деления работ на «чистые» и «нечистые», он не признает астрологии, так сковывающей хозяйственную деятельность индуса, и вообще создает более рациональный, менее магический образ мира. Разумеется, социальное влияние сикхизма нельзя сопоставлять с влиянием христианского протестантизма (достаточно сказать, что грамотность сикхов была ниже индусской и рост грамотности не предшествует росту сельскохозяйственного производства, а следует за ним), и нет никаких оснований предполагать, что он мог бы самостоятельно исполнить в Индии роль, аналогичную роли протестантизма

в Европе. Но когда основы современного капиталистического хозяйства уже заложены, сикхизм, тем более реформирующийся, переосмысляемый в соответствии с новыми потребностями, очевидно, способствовал относительно успешной адаптации своих приверженцев к новым условиям.

Возможно, специфически рациональный и активный подход сикхов к хозяйственной деятельности проявлялся еще при Ранджите Сингхе, когда после бесконечных войн в Пенджабе на какое-то время воцарилось относительное спокойствие. Английский путешественник начала XIX в. Ч. Мэссон писал: «Я заметил, что все деревни, которые находились под властью сикхов, имели более благоустроенный вид, чем деревни, находившиеся под властью мусульманских правителей»². Возможно, с особенностями сикхизма связана и склонность пенджабской верхушки этого периода вводить разные европейские технологические новшества³.

При англичанах специфика сикхской экономической деятельности стала более заметной. Сикхи отстали в образовании от индусов, они не выдвинули достаточно мощных городской буржуазии, интеллигенции и бюрократии. В какой степени здесь играл роль религиозный, сикхский фактор, в какой — различный кастовый состав сикхской и индусской общин (городских каст у сикхов меньше), сказать трудно. Но зато сикхи очень хорошие, коммерчески ориентированные земледельцы, причем сикх-джат особо выделяется своими деловыми качествами⁴.

Сикхи страшно пострадали в 1947 г. от раздела Индии и переселений. Земельные наделы, которые бросили бежавшие от мусульман сикхи, были больше и лучше, чем земли, брошенные бегущими мусульманами. Но переселение имело и одно благоприятное для экономического развития сикхов обстоятельство: при наделении переселенцев землей в соответствии с аграрной политикой ИНК крупное землевладение было резко ограничено. Сикхи с удивительной быстротой адаптировались к новой ситуации, и уже к 1950 г. Пенджаб превратился из импортера зерна в экспортера.

Все это предшествующее развитие создавало предпосылки для «пенджабского чуда» 60—70-х годов. Это «чудо» связано с введением новых селекционных высокоурожайных сортов зерновых, «зеленой революцией». Но дело не в новых сортах самих по себе. Эти сорта требуют очень высокой культуры земледелия, которая была уже накоплена сикхами⁵. «Зеленая революция» была лишь кульминацией «зеленой эволюции».

В результате этой революции экономический облик Пенджаба радикально изменился. В 1966/67 г. Пенджаб производил 338 тыс. т риса, в 1982/83 г. — 4147 тыс. т; производство пшеницы за это время возросло с 2493,9 т до 9183 т⁶. В 1984/85 г. Пенджаб, население которого составляло 2,5% населения Индии, производил 10% зерновых. В результате жизненный уро-

вень пенджабцев также значительно возрос. В 1979/80 г. Пенджаб был штатом с самым высоким доходом на душу населения, превышавшим среднеиндийский почти в 2 раза (2528 рупий в Пенджабе и 1334 в Индии). У пенджабцев было в 2 раза больше денег в банках, чем в среднем по Индии. Средняя продолжительность жизни в Пенджабе составляла 65 лет, в Индии в целом — 47. Пенджабцы владели 10% всех телевизоров в Индии и 17% тракторов⁷. Резко вырос образовательный уровень — скорее как следствие роста богатства. Если раньше сикхи отставали в образовании, то теперь они резко рванули вперед. Грамотность в Пенджабе возросла с 1961 по 1971 г. с 26,7 до 40,7% (в Индии в 1981 г. — до 36,2%; Пенджаб отстает только от Кералы, где грамотность — 69,2%), в школу в 1974 г. ходили 78% детей (здесь Пенджаб был тоже на втором месте после Кералы), число студентов возросло с 1964/65 до середины 70-х годов с 35 тыс. до 110 тыс., тираж газет вырос в 1967—1979 гг. с 108 тыс. до 445 тыс., тираж всех периодических изданий — с 389 тыс. до 873 тыс.⁸. Таким образом, сикхский Пенджаб стал самым богатым и по многим показателям самым развитым штатом Индии⁹.

* * *

Сам по себе факт успешного экономического развития какой-либо общины не означает отсутствия ее дискриминации. Община может процветать, несмотря на все препоны, просто в результате своих специфических психологических свойств. Однако в случае сикхов трудно говорить, что они процветают несмотря на дискриминацию.

Как сикхи хорошо приспособились к рыночной капиталистической экономике, так они прекрасно «вписались» и в демократический процесс управления. Здесь, очевидно, тоже сказались особенности сикхской религии: демократические традиции хальсы, создавшие некоторую «привычку» к выборам, еще более укрепившиеся созданием ШГПК. Сикхи великолепно научились пользоваться парламентской системой, добившись еще до раздела Пенджаба, когда они составляли в нем меньшинство, соглашения, по которому они получили 50% всех занимаемых постов в правительстве и на государственной службе. Но фактически это меньшинство пенджабцев имело даже больше, ибо сикхи заправляли и в правительстве П. С. Кайрона, и в партийном руководстве ИНК штата. Так, в 1961 г. сикхи, составляя 34% населения Пенджаба, имели 41% мест в Законодательном собрании штата, 45% мест среди пенджабских депутатов в центральном парламенте, от 44 до 55 % (за период с 1954 г.) портфелей в правительстве штата, в это время сикхом был главный министр Пенджаба и председатель пенджабской организации ИНК¹⁰.

Так же непропорционально представлено это крошечное в масштабах Индии (меньше 2%) меньшинство в общеиндийской

политической элите. Сикхи были министрами обороны (первый министр обороны — Балдев Сингх, его сменил Сваран Сингх), спикерами парламента, министрами внутренних дел, иностранных дел, сельского хозяйства, а очень религиозней, демонстрирующий свою сикхскую религиозность Заил Сингх был президентом Индии.

Некоторая «недопредставленность» сикхов в интеллектуальной элите Индии может объясняться своеобразным «практицизмом» сикхского характера. Зато в армии сикхи составляют 22% офицерского корпуса.

Все это, разумеется, не значит, что сикхам не на что жаловаться. Жаловаться всегда есть на что.

Так, очень болезненной для сикхов проблемой является слабая индустриализация Пенджаба. Правительство Индии вложило большие средства в сельское хозяйство штата, но вкладывает очень небольшие суммы в его промышленность и не поощряет создание здесь крупных частных предприятий. Кроме того, в промышленности Пенджаба господствуют индусы и отчасти сикхи — кхатри и арора, а накопившим в сельском хозяйстве капитал сикхам-джатам «пробиться» в городскую промышленность и торговлю сложно. Промышленное производство в целом дает 25% совокупного продукта Пенджаба, меньше, чем в каком-либо штате¹¹. В результате излишнее сельское население — молодые, уже получившие какое-то образование дети сикхских крестьян вынуждены или слоняться без дела, или уезжать из Пенджаба в разные городские центры Индии (по всей Индии много сикхов-таксистов, владельцев мелких мастерских и т. д.) или за ее пределы — в Англию, США, Канаду, Австралию, арабские страны Персидского залива, что, естественно, вызывает большое недовольство¹². Однако, даже если официальное объяснение малых капиталовложений в пенджабскую промышленность (пограничное положение Пенджаба, риск строить крупные предприятия в часе езды для пакистанского танка) не совсем верно, и дело отчасти объясняется тем, что, как полагает Р. Джеффри¹³, большие штаты, располагающие значительным числом депутатов в парламенте, перераспределяют капиталовложения в свою пользу, все же видеть здесь сознательную дискриминацию сикхов трудно.

Вообще всякого рода проблем — и распределение водных ресурсов, и цены на сельскохозяйственную продукцию и сельскохозяйственные орудия, и споры, возникшие между Пенджабом и Харьяной после раздела 1966 г., — очень много. Но все это «нормальные» проблемы, не оправдывающие кризисной риторики сикхских деятелей и не могущие объяснить все более четкие сепаратистские стремления. Практически несомненно, что отделение Пенджаба от Индии означало бы немислимые экономические трудности для сикхской общины и «внутри Пенджаба в сфере экономических отношений нет ничего, что может объяснить требование сикхского государства»¹⁴.

Но если сепаратистские стремления не объяснимы ни реальной дискриминацией, ни какой-либо выгодой, которая может последовать от отделения, значит, причины их надо искать в сфере психологической и идеологической.

* * *

Модернизационные процессы в Индии ведут к двоякого рода следствиям, внешне противоположным друг другу. С одной стороны, через ослабление кастовых перегородок они способствуют усилению перегородок религиозных, становлению более сплоченного сикхизма, как и более сплоченного, гомогенного индуизма. С другой стороны, они неизбежно ослабляют и религиозные чувства, размывая уже и перегородки между религиозными общинами, что вновь усиливает угрозу растворения сикхизма, но уже не в традиционалистских культурах отдельных каст, как это было в середине XIX в., когда пала военная организация хальсы, а в секуляризирующейся общиндийской культуре.

Дальнейшее ослабление кастовых различий в сикхской среде, большее, чем в индульской, отмечено рядом исследователей. Например, Джойс Петтигрю говорила о все более частых межкастовых браках и совместной еде в сикхской деревне¹⁵. Это подтверждается данными П. Дхамму, сравнивающего отношение к касте в трех деревнях — индульской харьянской, сикхской пенджабской и пригородном районе Чандигарха, где живут многие чиновники (и сикхи и индусы), работающие в этом городе¹⁶.

	Харьяна	Пенджаб	Чандигарх
Отношение к иерархии каст (оценка 3 — признание, 1—отрицание)	2,85	2,06	2,32
Процент нарушающих кастовые запреты на питье воды из общих сосудов	29	40,1	92
Процент нарушающих кастовые запреты на совместную еду	26,6	39	92
Процент межкастовых браков	0	15.6	14

Мы видим, таким образом, что сикхская деревня имеет значительно более разрушенную кастовую систему, чем индульская, а в отношении смешанных браков и признания иерархии каст даже более разрушенную, чем образованный Чандигарх.

Большая внутренняя однородность сикхизма способствует и его большей внутренней сплоченности. Время, когда индусы и сикхи легко вступали в браки и ходили вместе в гурдвары и храмы, прошло. Последние опросы показывают относительно высокий уровень сплоченности и обособленности сикхов. Так, при опросе студентов университета в Амритсаре в 1988 г. влияние религии на выбор ими друзей признали 29% индусов и 54% сикхов, отрицали — 71 и 46%, признали ее влияние на

выбор супруга 26% индусов и 69% сикхов, отрицали — 74% индусов и 31% сикхов¹⁷.

Однако те же факторы, которые ведут к усилению сплоченности, ведут и к ее ослаблению. Современная культура, современное образование подтачивают кастовую систему, но они подтачивают в конечном счете и религиозные верования. Характерно, что в более культурной сикхской пенджабской деревне, по исследованию П. Джамму, процент лиц, вообще не посещающих храмы (32%) или посещающих их лишь изредка (29,2%), больше, чем в индусской харьянской деревне (10,6 и 24,1%), причем это характерно скорее для представителей высших и более культурных каст¹⁸. И хотя сикхские студенты показывают относительно высокий процент верующих (86% верующих и 14% неверующих, у индусов 77 и 23%)¹⁹, 60% и сикхских и индусских студентов убеждены, что по мере развития науки люди будут менее религиозны²⁰.

Гобиндер Сингх, автор интересного социологического исследования о Комитете по управлению гурдварами, пишет: «За исключением немногих профессионалов... бросается в глаза отсутствие в Комитете высокообразованных людей. „Акали дал“ — не интеллигентская партия, и, возможно, есть правда в утверждении, что ее лидеры скептически относятся к интеллигенции, которая, как они думают, предпочитает свободу совести партийной дисциплине»²¹. Но одновременно он говорит и об относительно слабой религиозности самих сикхских политиков, членов Комитета. «Члены Комитета,— отмечает Гобиндер Сингх,— значительно более ориентированы в политической, чем в религиозной, сфере... Религиозность не рассматривается в целом как основная ценность сикхской элиты, контролирующей дела общины. Скорее она рассматривается как нечто функционально подчиненное политике»²².

В этой ситуации достигнутое относительное обособление от индуизма все более оказывается под угрозой, тем более что сам индуизм становится все более аморфно-усредненным, превращается в некую общеиндийскую религиозную культуру. Видный индийский социолог Раджни Котхари так описывает этот процесс: «...местные божества и местные ритуалы постепенно замещаются тем, что может быть названо универсализированным индуизмом... Массовые религиозные праздники или телевизионные фестивали создают единую массовую культуру, так отличную от прежних очень разнообразных народных культур»²³. Этот индуизм всегда готов принять в свое лоно сикхов, в которых он видит таких же индусов, только почему-то воображающих себя представителями особой религии²⁴. И чтобы удержаться от растворения в этом индуистском море, сикхи должны держаться за внешние атрибуты веры, за обременительные правила хальсы²⁵. Но секуляризационные процессы как раз ослабляют ту веру, которая придает смысл соблюдению этих правил. «Зеленая революция», рост доходов сикхских крестьян, рост

образования сикхской молодежи и соответственно ее контактов с городской общеиндийской культурой во много раз усугубили эту опасность «растворения» сикхизма. Как отмечает Раджив Капур, «сикхские лидеры полагали, что с приходом промышленного века и связанным с ним упадком значения религиозных ценностей религиозная неортодоксальность среди сикхов в форме несоблюдения символов хальсы будет увеличиваться»²⁶. И они были абсолютно правы. В 70-е годы отказ молодых сикхов от правил хальсы (прежде всего в форме подбривания и подстригания бород) принял характер эпидемии; по некоторым данным, в пенджабских колледжах только 1% строго соблюдала «пять К»²⁷. Даже в деревнях стали все более бросаться в глаза молодые сикхи с подстриженными бородами. Одновременно в сикхском обществе 70-х годов росли пьянство, наркомания и т. д. Искушений становилось все больше, а религиозно-моральных сил противостоять им — все меньше. К этому надо добавить, что, как это всегда бывает с религиозными и этническими меньшинствами, если компактные группы держатся, маленькие группки и индивиды, попавшие в иноверческое или, инородческое окружение, чаще растворяются в нем. Между тем растет горизонтальная социальная мобильность (а у сикхов она растет особенно бурно), и множество затерявшихся в индийских и в английских, канадских и других городах сикхов становятся, полуиндусами и просто индусами.

Таким образом, несмотря на улучшение экономического положения сикхской общины (скорее даже именно в результате этого улучшения) и несмотря на отсутствие какой-либо дискриминации, сикхизм действительно находится под угрозой. Какова же реакция сикхизма на эту угрозу?

* * *

Прежде всего это естественная психологическая реакция, когда вместо общих и объективных процессов, которые трудно осмыслить и с которыми трудно что-либо поделать, как источник угрозы воспринимаются конкретные лица и группы. Безличные процессы, несущие угрозу, подменяются личными врагами. На наш взгляд, этот психологический механизм многое объясняет в происходящих в Пенджабе процессах. Громадные списки выдвигаемых «Акали дал» претензий к центральному правительству не нужно понимать буквально — борьба на самом деле идет не из-за них. Борьба идет с разъедающими сикхскую общину процессами, но принимает форму борьбы с «внешними врагами».

Во-вторых, это стремление максимально отгородиться от «внешнего мира», по мере усиления секуляризационных процессов строить все более и более высокую «дамбу» вокруг сикхизма, компенсируя размывание внутренних, духовных, собственно религиозных перегородок созданием перегородок внешних и

дополнительных к религиозным. Это продолжение того же процесса, который привел к созданию Комитета по управлению гурдварами, к борьбе за особую сикхскую избирательную курию, к борьбе за утверждение панджаби и панджабиязычного штата. Но все эти перегородки оказываются недостаточно прочными. И панджабиязычный штат, все же не сикхский, а панджабиязычный, входящий составной частью в единую Индию, тоже не прочная перегородка²⁸.

Против доминирования сикхов в Пенджабе действуют и социально-демографические процессы. Разбогатевшие в результате «зеленой революции» сикхские землевладельцы посылают своих детей в высшие учебные заведения, но из-за очень слабой индустриализации Пенджаба они затем зачастую вынуждены искать работу или в различных городских центрах Индии за пределами Пенджаба, или вообще за границей. С другой стороны, в Пенджаб в качестве сельскохозяйственных рабочих приезжают из других штатов бедняки-индусы. В результате возникает страх, что с таким трудом добытый штат может «сам собой» уплыть из рук. Значит, необходимо еще больше, еще прочнее отгородиться. Выдвигавшаяся в начале 40-х годов идея создания Халистана постепенно начинает приобретать все более отчетливые контуры.

Наконец, в условиях распада традиционных норм и все усложняющегося мира естественно стремление вернуться к старому, простому, понятному и привычному — тот реакционный религиозно-моральный ревивализм, который воплощался в проповедях Бхиндранвале и пользовался популярностью отнюдь не только у крестьян, но и у молодых образованных сикхов, испытывавших под влиянием Бхиндранвале «моральное перерождение». При этом в силу специфики сикхской истории апелляция к прошлому — это апелляция ко времени, когда хальса сражается с многочисленными и мощными врагами. Прошлое в изобилии дает символы, на которые могло опереться самоощущение преследуемого меньшинства, прижатого к стене, — сражающегося до конца и в конце концов побеждающего. И когда Индира Ганди сравнивается с сидевшим в том же Дели могольским императором Аурангзебом, а Бхиндранвале с туру Гобиндом или другими сикхскими героями, это понятно каждому сикху²⁹.

Страх перед процессами, подрывающими сикхскую общину, и реакция на эти процессы в виде поисков внешних врагов, конкретных носителей зла, стремление, отгородиться и вернуться к нормам и мировосприятию прошлого — это тот фон, на котором разворачиваются собственно политические процессы, та почва, которая питает рост радикализма «Акали дал» и затем появление у нее экстремистских соперников. Но политическая борьба имеет и свою собственную, внутреннюю логику.

Глава 7. ПОЛИТИЧЕСКАЯ БОРЬБА В ПЕНДЖАБЕ В 1966—1984 гг.

Если до 1966 г. путь для «Акали дал» к власти был закрыт, к власти акалистские политики могли прийти, лишь перейдя в ИНК поодиночке или все вместе в периоды временных самоликвидации «Акали дал», как политической партии, то после 1966 г. ситуация радикально изменилась. Парламентская сила «Акали дал» неизмеримо возросла, и партия вступила в соперничество с ИНК в борьбе за власть. Но «Акали дал» — чисто сикхская партия, а сикхи и в новом, малом Пенджабе были большинством незначительным; кроме того, объединить под эгидой «Акали дал» всю сикхскую общину было задачей практически нереальной. Поэтому, несмотря на резкое усиление позиций «Акали дал», настоящего прочного большинства у нее не было. Как же могла в этой ситуации «Акали дал» прийти к власти? Это было возможно двумя путями.

Первый путь — путь коалиций, направленных против основного политического соперника — Индийского национального конгресса. Как мы уже говорили, в силу пенджабской (и общеиндийской) специфики партийно-политической ситуации такие коалиции крайне затруднены, ибо ИНК—партия центра и объединение оппозиции означает объединение очень разнородных сил с противоположными политическими направленностями. Коалиция коммунистов (достаточно догматичных, отнюдь не «еврокоммунистов»), сикхских коммуналистов и индусских коммуналистов представляется чем-то немислимым, противоестественным. Тем не менее такая коалиция была создана. И хотя скрепляла ее не идейная близость, а стремление покончить с монополией ИНК и безнадёжной ситуацией вечной оппозиции, она все же требовала от ее участников определенной идейной «переакцентировки». В частности, «Акали дал» могла пребывать в такой коалиции (и возглавлять ее), лишь смягчив коммуналистски-сикхскую направленность своей идеологии, переместив акцент с защиты сикхских интересов на защиту пенджабских интересов.

Второй путь — прямо противоположный — путь сплочения вокруг себя сикхской общины, часть которой (прежде всего неприкасаемые и сикхи-«еретики», намдхари и ниранкари, а также часть джатов) голосует за ИНК и коммунистов, и превращение сикхского большинства населения Пенджаба в проакалистское большинство избирателей. Но это возможно лишь при противоположной идеологической и политической стратегии, а именно при нагнетании коммуналистских чувств и создании атмосферы кризиса, когда не голосовать за партию сикхов означало бы что-то вроде предательства своей веры.

История «Акали дал» после 1966 г.— это история постоянных колебаний между этими двумя стратегиями и борьбы груп-

пировок, избирающих эти разные стратегии. При этом парламентарии, которые находятся «рядом» с министерскими постами, скорее склонны к компромиссам и коалициям, а чисто партийное руководство, у которого нет перспектив вхождения в правительства, скорее склонно к бескомпромиссности. При сильных позициях «Акали дал» в Законодательном собрании штата усиливаются стремление к компромиссам, умеренность, при слабых позициях усиливается «кризисная» риторика. «Акали дал», постоянно раздираемая фракционной борьбой, проходит через серию организационных расколов (Тара Сингх и Фатех Сингх, группировка Лахмана Сингха Гилла, недолго-просуществовавшая «Акали дал» Гурнама Сингха, «Акали дал» Лонговала и Объединенная «Акали дал»). Но все эти группировки, и относительно (или в данный момент) умеренные и радикальные, упрекают друг друга в том, что они недостаточно преданы пантху. Как в XVIII в. мислы могли совершать чудеса храбрости, борясь с врагами во имя пантха, но и (почти одновременно) резать друг друга, так и фракции «Акали дал» (и вообще сикхского общества) ожесточенно борются друг с другом при общей риторике преданности пантху.

* * *

Бурный период конца 1966 г., когда разгорается борьба вокруг определения границ Пенджаба и Харьяны и акалисты, требуя передачи столицы старого Пенджаба Чандигарха малому Пенджабу (Чандигарх был при разделе выделен в особую-территорию, и в нем расположились правительственные учреждения сразу двух штатов), устраивают кампанию гражданского неповиновения, а сант Фатех Сингх — очередную драматическую голодовку¹, заканчивается выборами 1967 г.

Выборы 1967 г., первые выборы в Индии после смерти Дж. Неру, когда в ИНК еще не сложилось новое сильное руководство (в это время начинается борьба за власть между Индирой Ганди и старыми конгрессистскими лидерами, объединившимися в «Синдикат», что в 1969 г. привело к расколу ИНК), были неудачны для Конгресса, потерявшего большинство в законодательных собраниях восьми штатов. В индийской политике начинается новая эпоха непрочных коалиционных правительств в штатах.

«Акали дал» выступает на выборах в коалиции, именуемой Объединенный фронт и охватывающей наряду с основной «Акали дал» (Фатеха Сингха) небольшую «Акали даг» (Тара Сингха), обе коммунистические партии — КПИ и КПИ(м), — «Джан сангх», Республиканскую партию хариджан, социалистов и независимых (т. е. практически всю предельно разношерстную пенджабскую оппозицию Конгрессу). Этой коалиции удалось добиться узкого парламентского большинства в Законодательном собрании Пенджаба. Из 104 мест ИНК получил 48, «Акали дал» (Фатеха Сингха) — 24, «Акали дал» (Тара-Сингха) —

2, коммунисты — 8, «Джан сангх» — 9 мест, остальные места достались независимым и республиканцам. К власти приходит, правительство Объединенного фронта во главе с Гурнамом Сингхом (март—ноябрь 1967 г.). Очень характерно для политического климата Индии, что распалось это правительство не в результате разногласий в причудливой коалиции Объединенного фронта, а в результате фракционно-личных склок в «Акали дал».

В ноябре 1967 г. часть парламентариев-акалистов, в основном обойденных при распределении министерских постов, во главе с Лахманом Сингхом Гиллом, вступив в сговор с руководством фракции ИНК в Законодательном собрании и, очевидно, втайне поддерживаемые конгрессистом губернатором Павате, вышли из «Акали дал», образовав новую «Джаната парти». Эта группировка «скинула» правительство Гурнама Сингха и, организовав коалицию вместе с небольшой фракцией Республиканской партии, создала правительство меньшинства при поддержке ИНК. Правительство это едва держится, и вскоре, в августе 1968 г., после того как ИНК отказывает ему в поддержке, в Пенджабе вводится президентское правление.

В феврале 1969 г. проходят новые, «неурочные» выборы. К этому времени умирает Тара Сингх, и его группировка вновь сливается с «Акали дал» (Фатеха Сингха), и, кроме того, в результате фракционной борьбы в ИНК группировок Заила Сингха и Джан Сингха Раревалы группа Раревалы переходит в «Акали дал» (в свое время Раревала перешел из «Акали дал» в ИНК). Усилившаяся «Акали дал» получает 43 места, став крупнейшей фракцией Законодательного собрания (ИНК получил 38 мест, коммунисты — 6, «Джан сангх» — 8 мест).

Создается второе правительство Гурнама Сингха в коалиции с «Джан сангх» (февраль 1969 г.— март 1970 г.)³. Но и оно падает в результате фракционных склок акалистов — резко усиливаются возникшие еще при первом правительстве раздоры Гурнама Сингха с партийным руководством — сайтом Фатехом Сингхом и главой ШГПК сайтом Чананом Сингхом (Гурнам Сингх говорит о «тирании сайтов»). Фатех Сингх сам добивается падения правительства Гурнама Сингха, и в марте 1970 г. к власти приходит правительство Пракаша Сингха Бадала (также коалиция «Акали дал» и «Джан сангх»). В июне 1970 г. союз акалистов и «Джан сангх» разваливается («Джан сангх» требует для хинди статуса второго официального языка в Пенджабе, «Акали дал», естественно, против этого)³. Правительство Бадала, однако, держится после этого еще год⁴ и падает в июне 1971 г. отчасти в результате активности Гурнама Сингха, ушедшего из «Акали дал», создавшего свою партию и фракцию (после выборов 1972 г. сошедшую на нет) и мстящего акалистам. В Пенджабе вновь вводится президентское правление.

Уже это простое перечисление событий 1966—1971 гг. говорит о том, что создание малого Пенджаба во многом принесло акалистам разочарование. Они боролись за этот штат, добились его, но у власти могут держаться лишь в результате парламентской эквилибристики в вынужденном союзе со своими прежними врагами, отнюдь не ставшими друзьями, лишь ценой нравственных и идейных компромиссов. Но самое большое разочарование принесли выборы 1972 г.

Эти выборы проходили в обстановке усиления в стране власти и авторитета Индиры Ганди, только что добившейся крупнейшего внешнеполитического успеха — победы над Пакистаном в войне в декабре 1971 г. и возникновения Бангладеш. Кроме того, ИНК выступил в блоке с КПИ, а «Акали дал» в одиночестве. В результате у ИНК оказалось 66 мест, у КПИ — 10 [КПИ(м) получила 1 место], а у акалистов только 24 места. «Джан сангх», потенциальный союзник «Акали дал», вообще не получил ни одного места. Формируется продержавшееся целых пять лет (с марта 1972 до апреля 1977 г.) однопартийное конгрессистское правительство штата, возглавлявшееся будущим президентом Индии Заилом Сингхом, сикхом из ремесленной касты тарханов (рамгархия). Это период значительной радикализации «Акали дал», перехода ее от стратегии коалиций и относительного прагматизма к радикализму и нагнетанию атмосферы «кризиса».

* * *

Внушительная победа ИНК в Пенджабе в 1972 г. в значительной мере была достигнута за счет мобилизации индусских голосов, перешедших к ИНК от «Джан сангх». Между тем с конца 60-х годов становится заметной некоторая эрозия массовой базы ИНК в сикхской общине. Заил Сингх предпринимает шаги для того, чтобы приостановить этот процесс. Он всячески демонстрирует свою сикхскую религиозность. Например, он строит Гобинд Сингх Март — дорогу, соединяющую все исторические места, связанные с деятельностью гуру Гобинда, и организует при ее открытии пышную религиозную процессию. Он устанавливает связи с сикхским духовенством, в том числе и с теми, кто недоволен политизацией ШГКП (в частности, со ставшим впоследствии знаменитым Бхиндранвале).

«Акали дал» в этой ситуации должна максимально заострить все сикхские жалобы, не дать Заилу Сингху выставить себя большим сикхом, чем акалисты. В 1973 г. съезд «Акали дал» в Анандпуре в гурдваре Анандпур-сахиб принимает резолюцию, объединяющую и систематизирующую все акалистские требования, которая затем приобретает значение кредо акалистов. Это прежде всего требования, связанные с той массой нерешенных проблем, которые остались после раздела 1966 г.: передача Пенджабу Чандигарха, построенной Корбюзье столицы единого Пенджаба, на которую претендуют и Пенджаб и Харьяна;

сложные вопросы о распределении между Пенджабом и Харьяной водных ресурсов; вопрос о статусе панджаби в харьянских школах и т. д. Но есть еще и другие требования всякого рода — от снятия ограничений на размер кирпана (сикхской сабли) при полетах сикхов в самолетах гражданских авиалиний до снижения пошлин на ввозимые из-за границы тракторы. Кроме того, резолюция выдвигает цель полной автономии штата и резкого ограничения прав центра. О сикхах в ней впервые говорится как о «нации», и двусмысленность допускающих разные толкования формулировок балансирует на грани сепаратизма⁵.

Однако сепаратистские тенденции, усиливающиеся в «Акали дал», затем вновь несколько ослабевают в связи с вступлением этой партии в возглавляемую Джайпракашем Нараяном анти-конгрессистскую коалицию. В 1975 г. акалистские джатхи разворачивают в Пенджабе кампанию гражданского неповиновения, во время которой арестовывается 40 тыс. участников, — самую мощную кампанию такого рода в Индии в ходе борьбы за отмену чрезвычайного положения.

Общендийские парламентские выборы в марте 1977 г. принесли впервые в истории Индии поражение ИНК. К власти пришла «Джаната парти» — общендийская партия объединенной оппозиции, в союзе с которой выступала «Акали дал». «Акали дал», тоже впервые в истории, получила большинство среди пенджабских депутатов индийского парламента (9 из 13 мест) и вошла затем в правительство «Джанаты»⁶. В ходе предвыборной кампании анандпурсахибская резолюция большой роли не играла — «Акали дал» боролась с «тиранией» Индиры Ганди и за «секулярное демократическое социалистическое общество в соответствии с идеями гуру Гобинда Сингха»⁷.

На последовавших затем выборах в Законодательное собрание Пенджаба акалисты, также в союзе с «Джаната парти» (костяк которой в Пенджабе составляла бывшая «Джан сангх»), наголову разбили ИНК. В результате выборов «Акали дал» получила 58 мест из 117, «Джаната» — 25, ИНК — 17, КПИ — 7, КПИ(м) — 8 мест. Формируется второе правительство Бадала, состоящее из акалистов и членов «Джаната парти»⁸.

Но период акалистского господства, сопровождаемый ожесточенной борьбой в «Акали дал» фракции Бадала и ориентирующейся на внепарламентскую деятельность и выступающей против коалиции с «Джаната» фракции Талванди, длится недолго. Делийское правительство антиконгрессистской коалиции раздирается склоками, борьбой за власть, идейными противоречиями. В январе 1980 г. происходят выборы в Народную палату, вновь вернувшие к власти ИНК и Индиру Ганди. Пенджаб на этих выборах на 12 из 13 своих мест послал конгрессистов. И хотя правительство Бадала в Пенджабе еще держится, Индира Ганди распускает пенджабское Законодательное собра-

ние (вместе с другими, где большинство составляют неконгрессисты) и назначает новые выборы. На этих выборах акалисты, выступившие на этот раз в союзе не с «Джаната», а с коммунистами, как этого добивался Талванди, получили только 37 мест, а ИНК — 63 места («Джаната парти» — 1, КПИ — 9, КПИ(м)—5 мест). Более того, на этих выборах впервые в истории Пенджаба после 1966 г. в Законодательном собрании штата большинством депутатов стали не сикхи, а индусы. К власти в Пенджабе вновь приходит ИНК (правительство Дарбара Сингха). Процесс радикализации «Акали дал» притормаживается во время блока с «Джаната парти» и возобновляется с новой силой после победы ИНК на выборах в 1980 г., причем вскоре становится очевидно, что ситуация выходит из-под контроля акалистского руководства.

После смерти Фатеха Сингха в октябре 1972 г. (вскоре умирают также Лагхман Сингх Гилл и Чанан Сингх) в «Акали дал» уже не возникает политической фигуры, способной руководить партией, как руководили ею Тара Сингх и Фатех Сингх. Отдельные фракции обвиняют друг друга в предательстве интересов пантха, и риторика их лидеров становится все более воинственной и вызывающей ощущение кризиса. Возникает как бы соревнование в преданности сикхизму, твердости и бескомпромиссности, причем политики ИНК, руководствуясь узкопартийными интересами и стремясь ослабить «Акали дал», тайно поощряют стоящие вне акалистской партии экстремистские элементы среди сикхов (что особенно усиливается в период второго правительства Бадала и правления «Джаната парти» в Дели).

В апреле 1978 г. в Амритсаре происходит стычка между управляющими религиозный праздник сикхами и устроившими здесь одновременно свою конференцию сант ниранкари, которые еще в 1973 г. были отлучены руководством Золотого храма как еретики, стоящие вне сикхизма⁹. В ходе этой стычки были убитые с обеих сторон (больше сикхов). На кремации убитых сикхов яркую речь произносит молодой глава сикхской «семинарии Дамдами таксал» (он занял это место в 1977 г.), который говорит: «...я не позволю, чтобы эти смерти были напрасны»¹⁰.

Так на политической арене Пенджаба появилась фигура деревенского «святого», санта Джарнаила Сингха Бхиндранвале, противопоставляющего свое бескорыстие, преданность пантху и бескомпромиссность оппортунизму жаждущих власти традиционных акалистских политиков. Его проповеди — это простые и яркие проповеди жертвенности и насилия, убийств «угнетателей» и смерти в бою: «Я действительно не могу понять, как в присутствии сикхов индусы могут оскорблять единого Бога, гуру Грантх Сахиб, истинного царя. Я не понимаю, почему эти

сикхи родились у своих матерей, а не у животных — у кошек, или сук... Кто оскорбляет гуру Грантх сахиб, должен быть убит немедленно». «Сколько раз уже я говорил вам: если кто-то оскорбляет сикхскую женщину, гуру Грантх сахиб или обижают слабого, мстите!». «Если вы не готовы умереть... вы не можете быть свободными людьми!» и т. п.¹¹. Сам Бхиндранвале вполне готов умереть, его сознание сформировано историей, героической борьбы сикхов в XVII—XVIII вв., он строит свой образ по образу сикхских героев и мучеников¹². Но одновременно это фигура эпохи кино, телевидения и магнитофонов. Он архаичен и в то же время, как полагает Робин Джеффри, стремится к «телегеничности». Он ориентируется на образ гуру Гобинда и на образ Хомейни.

Бхиндранвале стоит подчеркнуто вне партий и фракций. Но у него есть, по слухам, тайные связи с Заилом Сингхом (верные которому полицейские чины выдают его сторонникам лицензии на оружие) и Санджаем Ганди. Постепенно вокруг него собираются силы. На его сторону переходит Всеиндийский союз студентов-сикхов, формально нечто вроде молодежной организации акалистов, еще недавно стоящий на левых позициях и соперничающий за влияние с коммунистами¹³. Возникают и другие экстремистские группы, привлекающие молодых сикхов, не могущих найти работу в очень слабо индустриализирующемся штате, разочарованных и озлобленных¹⁴. Все более открыто выдвигается цель создания Халистана (громко об этом заявляют экстремистские группировки сикхской эмиграции в Англии и США)¹⁵. Методы политической борьбы меняются. Эпоха гандистских методов кампаний гражданского неповиновения, голодовок и т. д. кончается. Для достижения политических целей экстремисты прибегают к террору. 24 апреля 1980 г. был убит руководитель секты ниранкари Баба Гурбачан Сингх, как и обещал Бхиндранвале, который теперь становится легендарной героической фигурой.

Таким образом, если раньше правительствам ИНК приходилось иметь дело с «Акали дал», относительно умеренной хотя бы в силу своего положения партией, стремящейся к власти парламентским путем, то теперь они сталкиваются не только с акалистами, но и с внепарламентскими экстремистскими лидерами, выдвижению которых в какой-то мере способствовал сам ИНК.

* * *

Несмотря на прочное парламентское большинство, положение правительства Дарбара Сингха было довольно сложным. Во-первых, Дарбар Сингх и Заил Сингх — враги, руководители двух враждующих фракций в пенджабском ИНК. Индира Ганди, стремясь полностью контролировать положение в ИНК, в какой-то мере, возможно, даже поощряла их соперничество, не вставая ни на чью сторону и сделав Заила Сингха министром

внутренних дел центрального правительства (потом он становится президентом). Таким образом, у Дарбара Сингха был очень влиятельный враг в Дели. В самом же Пенджабе он имел дело со все усиливавшейся анархией, с которой он никак не мог справиться.

В сентябре 1981 г., после убийства в Пенджабе индусского лидера, владельца газет Лала Джагат Нараина, Дарбара Сингх решает все же арестовать Бхиндранвале по подозрению и соучастию. Бхиндранвале устраивает из своего ареста «телешоу». Его пытаются захватить 14 октября в Харьяне. Он бежит на грузовике к себе в гурдвару близ Амритсара (где находится его «семинария» «Дамдами таксал») и заявляет, что сдастся полиции 20 октября. В это время к нему устремляются тысячи сторонников и сочувствующих, в том числе все видные акалистские деятели. 20 октября он сдается полиции, причем в ходе операции возникает потасовка, в которой погибает девять человек. И через 25 дней Бхиндранвале отпускают из-под ареста за недостатком улик.

Теперь он становится героем. Между тем убийства следуют одно за другим: убивают видных индусов и ниранкари, полицейских, сикхов-«предателей», сикхские террористы начинают стрелять из автоматов по индусским толпам на рынках, у кинотеатров, на вокзалах.

Лидеры различных группировок «Акали дал», видя растущую мощь Бхиндранвале, начинают «метаться». Часть из них «заигрывает» с Бхиндранвале, другие пытаются бороться с ним, противопоставляя ему соперничающую с ним экстремистскую группу «Баббар хальса» и создавая собственные вооруженные отряды молодежной «Акали дал». Руководитель самой крупной фракции, выдвинувшийся в период борьбы с чрезвычайным положением, сайт Лонговал (в нем акалистские лидеры видели противовес Бхиндранвале, ибо это тоже «народный», деревенский религиозный деятель, сант) пытается перехватить у экстремистов, сторонников насильственных действий, инициативу, выдвигая все новые требования к правительству и организовав в 1982—1983 гг. одну за другой кампании гражданского неповиновения.

Бесконечные переговоры лидеров «Акали дал» с правительством Индиры Ганди ни к чему не ведут. Акалисты не имеют достаточно ясной программы, единства в своих рядах и боятся, что, если они проявят «слабость», они станут мишенью террористов. Поэтому они все время перемещают центр тяжести то на одни, то на другие требования. В 1981 г. на первом плане были религиозные требования (запрет продажи сигарет в Амритсаре, создание радиостанции для трансляции религиозных передач в Золотом храме и т. д.), в 1982 г. — вопросы, связанные с распределением водных ресурсов, в 1983 г. — проблема Чандигарха, в 1984 г. вдруг возникли требования изменить статью в конституции, где сикхи поименованы вместе с индуса-

ми, джайнами и буддистами¹⁶, и ввести особое сикхское гражданское право (по образу индуcского и мусульманского).

С другой стороны, у Индиры Ганди тоже очень противоречивые стремления. Она, естественно, хочет мира и порядка в Пенджабе, но такого мира и порядка, при котором у власти находился бы ИНК. И в какой-то мере, очевидно, у нее есть стремление использовать беспорядки в Пенджабе, выставив себя и свою партию как единственного гаранта дельности Индии. Переговоры ведутся, но они ведутся не о том, что составляет истинную основу конфликта. И наверное, прав индийский обозреватель Балрадж Пури, который пишет: «Бессмысленно винить премьер-министра или „Акали дал" за то, что они не смогли уладить разногласия. Ибо то, что было предметом переговоров, это симптомы проблемы, а не ее суть»¹⁷.

Постепенно атмосфера все более накаляется, и Пенджаб погружается в кровавый хаос. Сикхские экстремисты начинают убивать ни в чем не повинных индусов, стремясь вызвать поток индусских беженцев из Пенджаба, создать для сикхов, живущих в других штатах, невыносимую психологическую ситуацию и заставить их переехать в Пенджаб, как бы повторяя ситуацию «обмена населением» 1947 г. и добиваясь возникновения в Пенджабе однородно сикхского и ненавидящего индусов населения, что рано или поздно сделало бы Халистан фактом. В октябре 1983 г. после убийства сикхскими террористами индусов— пассажиров автобуса правительство Дарбара Сингха, абсолютно не контролирующее ситуацию, отстраняется от власти, и в штате вводится президентское правление.

Дальнейшие события хорошо известны. Бхиндранвале устанавливает в августе 1982 г. свой центр в Золотом храме, куда индийской полиции доступа нет. К нему стекаются террористы, крестьяне обращаются к нему со своими жалобами, а он вершит суд и расправу, «явно наслаждаясь комбинацией ролей князька XVIII в. и звезды экрана XX в.»¹⁸. Он призывает сикхов к тотальной войне. «Речь идет всего о 35 человеках, даже не о 100. Разделите 550 млн. (население Индии на число сикхов.— Л. Б., Д. Ф.), и увидите, что на каждого сикха приходится 35 индусов, даже без тридцать шестого. Как же вы говорите, что вы слабы!»¹⁹. Золотой храм укрепляется и под руководством генерал-майора Шухбега Сингха (индийского руководителя отрядами бангладешских партизан в 1971 г.), ставшего сторонником Бхиндранвале, превращается в сильную крепость. 3 июля 1984 г. Бхиндранвале дает очередное интервью, в котором говорит: «Если бы я боялся смерти, я не был бы сикхом»²⁰, и в этот же день индийская армия начинает операцию «Голубая звезда» — штурм Золотого храма.

В индийской печати впоследствии бесконечно обсуждался вопрос о том, можно ли было обойтись без штурма Золотого храма, про который Кушвант Сингх сказал, что это то же самое, что «разрушить дом для того, чтобы убить крысу»²¹. Од-

иako очевидно, как на все подобные вопросы, на этот вопрос однозначного ответа быть не может. Тем более что индийские власти действовали в значительной мере «вслепую». Они очень боялись, что если вместо штурма храма начать его длительную осаду, чтобы вынудить террористов покинуть храм (как это петом было проделано в 1988 г.), в Пенджабе может начаться восстание. Поэтому решили действовать быстро и неожиданно. Но с быстротой операции была связана и ее плохая подготовка. Армия плохо представляла себе, какие силы сосредоточены в храмовом комплексе, и даже не имела его подробного плана. В результате большие жертвы и разрушение Акал такхта (одного из двух центров храмового комплекса). В ходе сражения погибают Бхиндранвале, Шухбег, Амрик. Арестовывается множество людей, бывших в это время в храме, в том числе и обычных паломников, никак не связанных с террористами. Арестовывается также практически все акалистское руководство. Одновременно проводится операция «Лесная Роза» — массовый арест по всей территории Пенджаба террористов и всякого рода «подозрительных элементов».

* * *

Штурм Золотого храма означал страшную психическую травму для каждого сикха, неважно, симпатизировал ли он Бхиндранвале или нет. Впервые в индийской армии, обычно очень дисциплинированной, начались бунты и дезертирство сикхских солдат. Правительство понимало это и пыталось как-то залечить рану. Произносились умиротворяющие речи. Индира Ганди поручила Бута Сингху, тогда министру общественных работ, а позднее министру внутренних дел, сикху из неприкасаемой касты мазхаби, быстро отстроить и реставрировать Золотой храм, не жалея денег. Но для проведения реставрационных работ правительству необходимо было согласие и благословение каких-то сикхских религиозных авторитетов (теоретически такие работы могут проводиться лишь верующими сикхами, работающими добровольно и без вознаграждения). Между тем найти таких сикхских лидеров было трудно. Руководство ШГПК находилось в тюрьме, а те, кто был на свободе, никогда не решились бы сотрудничать с правительством, рискуя получить пулю террористов. Мечущееся правительство само продолжает уже наметившуюся тенденцию ослабления современных, правовых сикхских организаций и противопоставления им институтов чисто религиозных и архаических. Оно обращается за помощью к руководителю нихангов (ниханги — то же самое, что акали, но не партия «Акали дал», а традиционный «орден» акали, имеющий задачей охрану гурдваров и сохранившийся до сих пор, причем его члены тщательно блюдут древние сикхские обычаи XVIII в.) Баба Санта Сингху²². Более того, для организации и освящения работ с помощью Баба Санта Сингха II августа 1984 г. созывается «сарбат хальса» — собрание, ко-

торое теоретически является собранием всей хальсы, а фактически — просто неупорядоченным собранием желающих принять в нем участие, но претендующим на роль высшего органа власти в сикхской общине.

Таким образом, правительство продолжает политику противопоставления сикхским организациям современного типа («Акали дал», ШГПК) традиционных сикхских авторитетов, политику, начатую Заилом Сингхом во время его руководства пенджабским правительством. Такая политика была очень опасной, ибо, разрушая «упорядоченный», «парламентский» сикхский коммунизм, она способствовала возникновению неконтролируемой, анархической ситуации. В частности, «сарбат хальсу» стали созывать экстремисты, которым было легче организовывать громадные эмоциональные сборища, чем пытаться проводить свою линию через ШГПК или «Акали дал».

25 сентября 1984 г. отстроенный Золотой храм торжественно передается ШГПК, причем президент Заил Сингх произносит прочувствованную речь о необходимости прощения (что воспринимается как то, что он просит прощения).

Но в воздухе Пенджаба отнюдь не веет духом прощения. Скорее наоборот. Психология сикхов с их традициями вооруженной борьбы с угнетателями и жертвенности не может смириться с унижением, которое испытала сикхская община в результате «осквернения» Золотого храма. Примирительные жесты Индиры Ганди не принимаются. Баба Санта Сингх отлучается руководителями пенджабских храмов, а 2 октября в ответ на собранную проправительственными кругами «сарбат хальсу» они созывают свою «сарбат хальсу», отлучившую Бута Сингха и Заила Сингха (последнего затем прощают). Но фигурой, вокруг которой концентрируется стремление к мести, естественно, становится Индира Ганди. Дж. Сингх Чаухан, руководитель пребывающего в Лондоне эмигрантского Национального совета Халистана, говорит в выступлении по Би-Би-Си: «Конец миссии Ганди близок, и британские сикхи выдадут награду в 150 тыс. фунтов стерлингов тому, кто ее убьет»²³.

31 октября 1984 г. два сикхских телохранителя Индиры Ганди, Сатвант Сингх и Беант Сингх (оба мазхаби), увидавшие незадолго до этого сокола — птицу Гобинда и воспринявшие это как знак свыше, осуществляют месть за пантх — убивают премьера, которого они были обязаны охранять²⁴. Сатвант и Беант — люди, которых, естественно, сто раз проверяли секретные службы и которых Индира Ганди отказалась отстранить от охраны, как ей предлагали, чтобы не создавать прецедент недоверия к сикхам и их дискриминации. Поэтому убийство ими Индиры Ганди было воспринято индусской толпой как знак того, что все сикхи — враги премьер-министра и Индии. Забросали камнями даже машину срочно приехавшего в Дели-президента Заила Сингха. Пока тело Индиры Ганди готовили к кремации, в Дели и ряде других городов Северной Индии

происходят страшные сикхские погромы, в которых, по официальным оценкам, погибли 2733 сикха. Опять, как в 1947 г., тысячи сикхов устремляются в Пенджаб, но на этот раз не с запада, спасаясь от мусульман, а с востока, спасаясь от индусских погромщиков.

Если Индира Ганди действительно провоцировала в какой-то мере кризисы для того, чтобы вызвать сплочение большинства нации вокруг своей партии, то ценой своей смерти она добилась того, чего хотела: парламентские выборы в декабре 1984 г. принесли ИНК(И), возглавляемому ее сыном и наследником Радживом Ганди, небывалую победу.

Глава 8. СИКХСКАЯ ПРОБЛЕМА В ПЕРИОД ПРАВЛЕНИЯ РАДЖИВА ГАНДИ

Па протяжении всей книги мы пытались проследить, как постепенно, по мере развития модернизационных процессов в Индии, усиливается сикхское самосознание и сикхско-индусское противостояние. Взятие индийскими войсками Золотого храма, гибель Бхиндранвале и его сподвижников и убийство Индиры Ганди явились трагическим концом этого сложного и противоречивого исторического процесса. На этом очень хотелось бы поставить точку. Но история не строится по правилам классической трагедии. Здесь действует не одна логика, а много разных факторов, происходит не одна драма, а много разных драм, и за цепью событий, вроде бы ведущих к какому-то логическому концу, сразу же начинается другая цепь событий, которую можно уложить в иную драматическую схему, не очень согласованную с первой.

Цепь событий, ведущая к кровавой развязке 1984 г., очень похожа по своей логике на цепь событий, приведших к разделу Индии в 1947 г. И там и тут схожий объективный процесс усиления религиозных самоидентификаций по мере модернизации и ослабления самоидентификаций кастовых. И там и здесь религиозные самоидентификации превращаются в квазиэтнические. И там и здесь идея раздела государства, кровавая волна религиозных погромов, толпы беженцев. Даже гибель великих исторических деятелей Махатмы Ганди и Индиры Ганди добавляет сходство. Но если в 1947 г. создается Пакистан, то Халистан в 1984 г. не возникает. Не возникает прежде всего из-за разного соотношения сил. Мусульмане были неизмеримо более сильным и многочисленным меньшинством в британской Индии, чем сикхи в Индии 80-х годов.

Это не значит, что образование Халистана в принципе не было возможно. Но его создание потребовало бы сплочения гвсей сикхской общины и немислимого напряжения всех ее сил

и, очевидно, целой серии благоприятных обстоятельств (например, возникновения одновременно ряда других и очень мощных сепаратистских движений, сильной помощи извне и т. д.). Но дело не только в этом. Дело еще и в том, что движение к сплочению и обособлению религиозных общин лишь одно из взаимодействующих и разнонаправленных закономерных движений. Есть и другие. Существует влияние индийской демократии, которая, как любая демократия, способствует смягчению конфликтов и ценности которой все глубже проникают в индийское общество. Идет процесс секуляризации, в конечном счете ослабляющий роль религии. Имеются многочисленные разнонаправленные социальные интересы индийского общества. И это взаимодействие многих закономерностей и многих процессов делает ситуацию непредсказуемой и дает простор для политиков.

Если бы шел просто процесс усиления религиозных размежеваний, закономерно ведущий к созданию Халистана, как он в свое время привел к образованию Пакистана, политики вообще ничего бы не значили, были бы лишь символами объективных процессов. Но когда взаимодействует множество процессов, от них зависит конечный исход этого взаимодействия. Не только создание Халистана не есть неизбежный результат действия закономерных процессов, но и создание Пакистана тоже, очевидно, не было единственно возможным исходом. Оно было лишь реализовавшейся возможностью. Поэтому, хотя историка с социологическим и культурологическим уклоном может иногда даже раздражать стремление индийских публицистов искать ошибки и грехи политических деятелей, приведшие к катастрофе 1984 г., при относительно малом внимании, уделяемом объективным процессам, нельзя впадать в другую крайность. Политики — не символы безличных сил, и их ошибки, амбиции, грехи и невроты могут определять судьбы народов.

* * *

Индира Ганди, как ее описывают индийские авторы, была человеком колоссальной воли, одиноким, мало кому доверяющим и стремящимся решать все сама. Ее политический стиль — «кризисный». Она не боялась кризисов, шла на них, была склонна решать их резкими волевыми действиями и выступать в роли человека, спасающего страну. Индийцы даже говорили об «образе Дурги» — богини-воительницы, периодически борющейся с периодически поднимающими голову злыми силами. И возможно, есть правда в многочисленных обвинениях Индиры Ганди со стороны индийской прессы в том, что она чуть ли не сама подталкивала Пенджаб к кризису, чтобы она и ее партия могли снова, в очередной раз, предстать перед индийскими избирателями как единственная альтернатива хаосу, как «сильная рука», без которой Индию ждет распад. Не трагическая, гибель Индиры Ганди привела к власти человека с совсем

иным характером и политическим стилем — ее сына Раджива Ганди.

Индира была человеком, для которого политика являлась смыслом жизни. Она была политик до мозга костей, человек, живущий политической и принимающий политическую игру во всем ее моральном несовершенстве. Раджив Ганди — не политик; он был вытолкнут наверх обстоятельствами, во многом против своей воли, как представитель династии Неру, символ преемственности индийского руководства и единства Индии. Индира Ганди — политический деятель сугубо индийский, в последние годы своей жизни все более демонстрирующий свою индусскую религиозность. Раджив Ганди — «европеец», женатый на итальянке, и «модернист», стремящийся к передовой, технологически развитой Индии (недаром лиц из его окружения называли «компьютерными мальчиками»). И политический стиль этих двух деятелей очень различен. Если Индира политик кризисов, то Раджив Ганди скорее миротворец и политик компромиссов, в первый же год своего прихода к власти организовавший серию переговоров и соглашений с различными регионально-националистическими движениями (в Мизораме, Ассаме, Пенджабе). Первоначальный подход его к пенджабской проблеме был резко отличен от подхода его матери.

* * *

Террор сикхских экстремистов, после взятия Золотого храма пошедший на убыль, в 1985 г. вспыхивает с новой силой. 10 и 11 мая в Дели в разных людных местах происходит целый ряд взрывов, в результате которых были убиты 45 человек, а 11 июня был взорван индийский самолет, летевший из Канады в Бомбей, в результате чего погибли 329 человек. Раджив Ганди усиливает полицейские меры и проводит через парламент Закон о борьбе с терроризмом, предоставляющий полиции новые полномочия. Но, усиливая полицейские меры, Раджив Ганди одновременно ищет политическое решение проблемы.

В марте 1985 г. в индийской прессе стали появляться сообщения, что центральное правительство готовит какую-то новую инициативу по Пенджабу. Лидеры акалистов, захваченные при взятии Золотого храма (они были захвачены заодно с террористами, потому что все партийные учреждения «Акали дал», равно как и ШГПК, находились в комплексе храма), выпускаются из тюрьмы, и назначенный Радживом Ганди новый губернатор Пенджаба Арджун Сингх ведет с ними бесконечные секретные переговоры. Эти предварительные переговоры привели к обмену письмами между Радживом Ганди и председателем «Акали дал» Лонговалом, а затем к переговорам Лонговала и Раджива Ганди. Перед переговорами Лонговал решил посоветоваться с гуру. Раскрыв наугад «Грантх сахиб», он прочел: «Действовать храбро и по важным вопросам не иметь двоемыслия»¹.

Раджив Ганди специально не привлек к переговорам старых пенджабских конгрессистских лидеров Дарбару Сингха, ставшего министром внутренних дел Индии Бута Сингха и президента Заила Сингха. В переговорах участвовали, с одной стороны, Раджив Ганди и Арджун Сингх (не сикх, с Пенджабом не связанный и не имеющий там своих фракционно-клановых интересов и близкий к Радживу Ганди), с другой — Лонговал и его ближайшие сподвижники, бывший министр земледелия в правительстве «Джаната парти» Барнала Сингх и Балвант Сингх.

Соглашение, подписанное 24 июля 1985 г., охватило широкую сферу сикхских требований. Правительство обязалось отпустить арестованных, которым не предъявлено обвинение, выплатить компенсацию всем, кто невинно пострадал от полиции и армии, предоставить новую работу или вернуть на службу уволенных из армии сикхских дезертиров, расследовать обстоятельства погромов сикхов в октябре—ноябре 1984 г. и наказать виновных, подготовить общендийский закон об управлении гурдварами, способствовать обучению и употреблению языка пенджаби и т. д. Чандигарх должен был быть передан Пенджабу в обмен на какие-то хиндиязычные деревни, территориально примыкающие к Харьяне, причем было решено, что переходящие к Харьяне территории будут определены специальной комиссией к 21 декабря 1985 г., а обмен Чандигарха на эти земли произойдет 26 января 1986 г. Была определена еще одна дата — 15 августа 1986 г. как срок завершения Пенджабом строительства канала Сатледж-Джамна — части общего плана разрешения конфликтов Пенджаба с Харьяной по вопросам использования водных ресурсов. В соглашение был также включен пункт, касающийся анандपुरсахибской резолюции: «Акали дал» признавала, что резолюция не противоречит конституции и ее целью является «предоставление большей автономии штату для того, чтобы укрепить единство и целостность страны, поскольку единство в многообразии — это краеугольный камень нашего национального государства»².

Это соглашение принципиально не отличалось от множества подобных соглашений, проекты которых подготавливались в серии переговоров Индиры Ганди с акалистскими лидерами, но которые так и не были заключены. Однако на этот раз присутствовало то, чего не хватало прежним переговорам, — стремление во что бы то ни стало распутать пенджабский узел и готовность поставить государственные интересы выше партийных. Как сказал Лонговал: «Это свершилось по воле Гуру»³. При этом важнейшей частью соглашения, не включенной, однако, в текст, было согласие Раджива Ганди на проведение выборов в пенджабское Законодательное собрание и фактически согласие на то, что в Пенджабе к власти придут акалисты.

Соглашение, естественно, вызвало негодование сикхских экстремистов, и вскоре Лонговалу пришлось заплатить за него

жизнью: 28 августа 1985 г. он погибает от пули террориста, став после своей смерти как бы «либеральным» соперником Бхиндранвале — тоже мучеником, отдавшим свою жизнь за пантх, но воплощающим «разумное», «умеренное» сикхское движение. Акалисты его фракции, во главе которых теперь встал сподвижник Лонговала Барнала, идут к выборам в сентябре 1985 г. под знаменем Лонговала, создавая своего рода «культ» погибшего лидера.

Избирательная кампания 1985 г. была совершенно необычной. Если в кампании ИНК в других штатах в декабре 1984 г. основными символами были Индира Ганди, преемственность, власти и сохранение находившегося под угрозой единства Индии (Раджив Ганди в одной из предвыборных речей сказал, что «граница Индии приблизилась к Дели») ⁴, что и дало Конгрессу победу громадных масштабов, то в Пенджабе в 1985 г. ИНК явно не стремился резко противопоставить себя своему основному сопернику — акалистам и даже вообще не старался победить. Об Индире Ганди и операции «Голубая звезда» Конгресс молчит и покупает газетные полосы для публикации восхвалений Лонговала; получается, что Конгресс как бы агитирует за своего соперника. С другой стороны, «Акали дал» всячески избегает «коммуналистских» ноток, не распространяется о взятии Золотого храма и даже выдвигает несколько кандидатов-индусов.

Несмотря на то что террористические группы сикхов были против выборов и отколовшаяся от основной «Акали дал» «Объединенная Акали дал» во главе с отцом Бхиндранвале: Баба Джогиндером Сингхом призывала к их бойкоту, на выборах проголосовали 66,54% избирателей, что было больше, чем в 1977 и 1980 гг. «Акали дал» завоевала рекордное число голосов (38,5%) и абсолютное большинство в Законодательном собрании штата — 73 места, получив возможность создать чисто акалистское правительство. Судя по результатам, на этот раз за акалистов голосовала и часть тех сикхов (прежде всего хариджан), которые обычно голосовали за Конгресс ⁵, и, возможно, какие-то индусы, надеявшиеся, что победа акалистов принесет успокоение Пенджабу. ИНК получил 37,31% голосов и 32 места. За него голосовали прежде всего индусы, и в парламентской группе ИНК процент сикхов упал до 34,4 — рекордно низкая цифра. (В 1967 г. сикхов было 64,8%.) Коммунисты практически сошли с пенджабской политической сцены — КПИ получила только 1 место, КПИ(м) не получила ни одного. Преемница «Джан сангх» — «Бхаратия джаната парти» получила 4 места, «Джаната парти» — 1 место.

В речи при открытии Законодательного собрания губернатор Арджун Сингх назвал операцию «Голубая звезда» катастрофой, а Барнала, перечисляя имена тех, чью память собрание должно почтить, первой называет Индиру Ганди — «государственного деятеля мирового масштаба» и «великого премьер» ⁶.

Хотя эта принципиально новая атмосфера была результатом политической воли и политических действий, совершенно очевидно, что для ее возникновения существовала психологическая и идейная почва в массовом сознании. Далеко не все сикхи сочувствовали террору экстремистов или даже акалистским кампаниям. Было и «молчаливое большинство», которое стремилось прежде всего к миру. Так, опрос, проведенный после соглашения Раджива Ганди и Лонговала, выявил большую поддержку соглашения и в Пенджабе и в Дели. Соглашение одобрили в Дели 83% опрошенных, в Чандигархе — 81, в Амритсаре — 92%, в одной из пенджабских деревень, в которой проводился опрос, — 83%. Соответственно веру в то, что ситуация улучшится, выразили 80, 66, 93 и 78% опрошенных⁷.

Более того, опросы показывали, что рост экстремизма, естественно, самая яркая и заметная, но отнюдь не единственная и даже не доминирующая тенденция в сикхском массовом сознании. Так, сразу после взятия Золотого храма был проведен опрос, раскрывший, как и следовало ожидать, огромные различия между сикхами и индусами в восприятии этого события. Одобряли действия правительства 80% индусов и 36% сикхов, не одобряли — 6 и 55%; считали, что Бхиндранвале абсолютно прав, 3% индусов и 25% сикхов, абсолютно неправ — 56 и 38%. (Обратим, однако, внимание на то, что и в этот самый напряженный момент тотального сикхско-индусского противостояния и всеобщей поддержки сикхами Бхиндранвале не было.) Но значительно важнее другие данные этого же опроса. Он показал, что молодые сикхи, как это на первый взгляд ни странно, «мягче» к правительству, чем старые. Полностью осудили действия правительства 55% старых и только 41% молодых сикхов, за сотрудничество с правительством высказались 54% молодых и 41% старых, за активный протест — 7% молодых и 12% старых⁸. Таким образом, нельзя говорить об однозначном росте коммунализма. Ситуация была сложнее. Росли коммуналистские настроения, но росли также секуляризм, индивидуальная и самостоятельная, не связанная с принадлежностью к той или иной религиозной общине оценка событий.

Если поставить точку на взятии Золотого храма, убийстве Индиры Ганди и делийском погроме, получится законченная историко-социологическая драма с трагическим концом. Если поставить точку на выборах в сентябре 1985 г., получится совсем другая драма, где торжествуют другие исторические тенденции, другие силы, и конец «счастливый». Но история продолжается и не дает поставить точку ни на «счастливым», ни на трагическом конце. Очень скоро становится ясным, что «пенджабский узел» Раджив Ганди и Лонговал с Барналой не распутали.

Ситуация в конце 1985 г. казалась благоприятной для мира. В Дели пришло к власти только что победившее на выборах очень популярное и сильное правительство Раджива Ганди, в Пенджабе находилось у власти опирающееся на прочное большинство чисто акалистское правительство Барналы, который сосредоточивает в своих руках в отличие от Бадала и Гурнама и руководство правительством, и руководство партией, и оба эти правительства полны решимости установить мир и согласие в Пенджабе. Однако при первых же трудностях и первых признаках ослабления позиций Раджива Ганди и Барналы, победа которых была все же связана с определенным эмоциональным настроением, порожденным преходящей, временной ситуацией, вступает в действие сила, уже сорвавшая все предшествующие попытки соглашения,— противоречие государственных, партийных и фракционных интересов, стремлений политиков принести пользу стране и их стремлений удержать власть или прорваться к ней.

Один из пунктов соглашения Раджива Ганди и Лонговала особенно противоречил партийным интересам Конгресса. Это пункт о расследовании обстоятельств погромов сикхов в октябре 1984 г. и наказании виновных. Дело в том, что погромы, очевидно, в большой мере были организованы мстящими за Индиру Ганди руководителями местных конгрессистских организаций (возможно, при молчаливом попустительстве самого Раджива Ганди, сказавшего в это время двусмысленную фразу, которую можно истолковать как если не одобрение, то «понимание» погромщиков: «Когда рушится великое дерево, земля сотрясается»). Поэтому Раджив Ганди всячески тянет с расследованием⁹. Не спешит он и с выполнением другого пункта соглашения — освобождением всех задержанных во время операции «Голубая звезда», которым не было предъявлено никакого конкретного обвинения. Раджив Ганди опасается, очевидно, что среди задержанных есть экстремисты, которые могут сделать ситуацию в Пенджабе еще более опасной. Но в результате сикхи начинают подозревать, что или Раджив Ганди не доверяет Барнале и не считается с ним, или сам Барнала неактивен в этом вопросе и предпочитает, чтобы его потенциальные соперники, в том числе лидер самой «крайней» фракции «Акали дал» Симранджит Сингх Манн, сидели в тюрьме.

Партийные соображения препятствовали и реализации пунктов соглашения, связанных с обменом территорией и распределением водных ресурсов. Против этих пунктов особенно решительно выступает оппозиция конгрессистскому правительству в Харьяне, возглавляемая харьянским лидером партии «Лок дал» Деви Лалом. Население Харьяны ощущает себя обиженным, и Деви Лал искусно эксплуатирует эти чувства, изображая харьянцев пешкой в игре Раджива Ганди, которой он

пожертвовал, чтобы выиграть партию в целом. Деви Лал организует демонстрации, в том числе и в Дели, громадные массовые митинги и забастовки¹⁰. При этом, несмотря на антипенджабскую и антисикхскую направленность своей агитации, он в какой-то мере подражает сикхским методам и даже сикхским институтам (например, собирая грандиозные собрания «всех харьянцев» — самаст харьяна по типу сарбат хальса)¹¹. Разумеется, индусская и хиндиязычная Харьяна не может превратиться во второй Пенджаб. Но это не значит, что Раджив Ганди может пренебрегать харьянской оппозицией.

Во-первых, хотя Раджив Ганди был готов потерять Пенджаб, он не хотел потерять и Харьяну (что тем не менее затем, происходит — на выборах в Харьяне побеждает партия «Лок дал»). И его опасения усиливаются по мере того, как становится ясным, что его победа на выборах — результат специфической психологической ситуации, возникшей после гибели Индиры Ганди, которая долго длится не может. Во-вторых, чувствуя настроение харьянцев, конгрессистское правительство Харьяны во главе с Бхаджаном Лалом, вначале приветствовавшее соглашение Раджива Ганди и Лонговала, постепенно занимает все более жесткую позицию. «Харьяна,— заявляет Бхаджан Лал,— штат, населенный мирными людьми, но он не потерпит несправедливости»¹². Между тем без доброй воли, харьянского правительства выполнение соглашения невозможно, и, более того, если уж слишком «нажимать» на Харьяну, может быть «бунт» в харьянской конгрессистской организации. Таким образом, на Раджива Ганди оказывается все больше давления в сторону неуступчивости Пенджабу.

С другой стороны, аналогичное давление оказывается и на Барналу. Положение его далеко не простое. Внутри своей собственной фракции он с некоторым опасением оглядывается на третьего, кроме него и Лонговала, участника переговоров с Радживом Ганди — Балванта Сингха, ставшего министром финансов в его правительстве. Но это все-таки союзник и помощник. Зато другие акалистские лидеры — открытые враги. Это прежде всего бывший главный министр Бадал и председатель ШГПК Тохра, которые не участвовали в переговорах с Радживом Ганди и, естественно, объявили соглашение обреченным на неудачу, а Барналу — ставленником Дели. Оппозицию Харьяны они изображают как искусственно созданную самим центральным правительством, чтобы сорвать соглашение. Тохра говорит: «У Бхаджана Лала никогда не хватило бы храбрости сказать и слово, если бы ему не велели его делийские боссы»¹³. Бадал и Тохра отнюдь не экстремисты, но борьба за власть, поставила их в позицию критиков правительства с радикальных позиций и заставила их все больше заигрывать с откровенно экстремистскими силами.

Кроме Бадала и Тохры есть еще более «жесткая» группа Талванди, принявшая в 1985 г. резолюцию, в которой были

такие утверждения: «Лонговал и Тохра — люди, из-за которых сант Джарнаил Санхджи Хальса Бхиндранвале и его храбрые последователи были изрешечены пулями»¹⁴. Есть Объединенная «Акали дал», возглавляемая отцом Бхиндранвале Баба Джогиндером Сингхом и сидящим в тюрьме бывшим крупным полицейским чином, ушедшим в отставку после взятия Золотого храма, Симранджитом Сингхом Манном, которого подозревают в прямой причастности к организации террора и даже к организации заговора с целью убийства Индиры Ганди. И наконец, есть самые разнообразные террористические группы, которые просто продолжают свою кровавую деятельность. Барнала в этой ситуации вынужден всеми силами показывать, что он не ставленник Дели, что он никогда не пожертвует интересами Пенджаба и пантха.

Ситуация осложнялась и тем, что выполнение соглашения Раджива Ганди и Лонговала наталкивалось на множество трудностей, прямо не связанных с политическими интересами, скорее практического порядка, но приобретающих политическое значение. Так, крайне трудно определить районы, которые должны отойти Харьяне за Чандигарх и которые должны удовлетворять двум требованиям — прилегать к Харьяне и быть хиндиязычными. Хиндиязычные районы в Пенджабе — Абохар и Фазилка, которые еще Индира Ганди в 1970 г. намеревалась передать Харьяне за Чандигарх, — как раз не прилегают к Харьяне, и, следовательно, нужен еще какой-то «коридор» из земель, принадлежащих панджабиязычный сикхским деревням, которые, естественно, переходить в Харьяну не желают.

Кроме того, как мы уже говорили, переписи в Индии отражают не только языковую, но и политическую ситуацию, и полностью доверять им нельзя. Лидеры Харьяны утверждают, что реально хиндиязычных деревень больше, и приводят в доказательство одну из пенджабских деревень, где процент хиндиязычных упал с переписи 1961 г. до переписи 1981 г. с 99 до 4 (!)¹⁵. В результате всего этого комиссия судьи Метьюса, назначенная для определения новых границ Пенджаба и Харьяны, к намеченному сроку — 17 декабря 1985 г с делом не справилась. Она попросила продлить срок ее работы до 15 января 1986 г., но ничего не сделала и к этому времени.

На громадные трудности наталкивалось и выполнение Пенджабом пункта соглашения о постройке канала Сатледж-Джамна, который должен был передать часть речной воды в засушливую Харьяну. Местные крестьяне не хотели строительства этого канала, ибо считали, что в районе его строительства земля будет испорчена. Кроме того, землю надо было выкупать и шли бесконечные раздоры из-за размеров компенсации и волнения местных жителей. В результате канал строился черепашими темпами.

В атмосфере благожелательной и мирной, возможно, все

эти проблемы разрешились бы. Но в существовавшей ситуации: каждая из них становилась принципиальной, любая уступка воспринималась как предательство. В результате в намеченный срок (26 января 1986 г.) Чандигарх передан Пенджабу не был. Это, разумеется, не означало, что от соглашения отказались.. Просто были перенесены сроки и созданы новые комиссии. Но фактически это означало, что пафос и эйфория 1985 г. исчезли. Впоследствии один из акалистских деятелей так говорил о Барнале: «Барнала должен был подать в отставку 26 января 1986 г., когда центр не передал Чандигарх Пенджабу. Он должен был взять на себя моральную ответственность за то, что не смог заставить центр выполнить соглашение»¹⁶. Проникнуть в мотивы Барналы — влекло ли его стремление к власти, надежда все-таки добиться выполнения соглашения и принести мир Пенджабу или, что скорее всего, какая-то комбинация того и другого — мы не можем. Но ясно, что после 21 января 1986 г. он оказывается в ситуации обороняющегося, и инициатива уходит из его рук. Фактически весь период с января 1986 г. до падения правительства в мае 1987 г. — это период, его «агонии». Но после 21 января 1986 г. инициатива уходит и из рук Раджива Ганди, который тоже начинает «плыть по-течению» без какого-либо единого плана, пробуя в Пенджабе то один, то другой политический вариант.

* * *

Экстремисты постепенно вновь усиливаются, и Золотой храм опять становится их центром. Уже 31 октября 1985 г. группа экстремистов во главе со вдовой Беанта Сингха, убийцы Индиры Ганди, разрушает вновь отстроенный после взятия Золотого храма Акал такхт (его восстановление рассматривается как надругательство, ибо реставрировали его те, по чьей вине он был осквернен, и восстановить его должны были честные, преданные пантху сикхи).

19 января 1986 г. в храме происходит стычка между сторонниками Бхиндранвале — активистами «Дамдами таксал» и молодыми акалистами. Которых привел сын Барналы Гаганджит. Акалистов было больше, но их побили и прогнали¹⁷. И тот самый день, когда Чандигарх должен был быть передан Пенджабу и который мог бы быть днем славы Барналы, становится днем триумфа экстремистов. В этот день «Дамдами таксал» и Всеиндийская федерация студентов-сикхов организуют в Амритсаре сарбат хальсу и кар сева — начало работ по восстановлению руками сикхов-добровольцев оскверненного Акал такхта. Индийский флаг сжигается. Объявляется о роспуске ШГПК и низложении руководства храма. Подтверждается отлучение Заила Сингха, Бута Сингха и Баба Санта Сингха. Объявляется о создании Комитета пантха из пяти руководителей экстремистских групп. И хотя ШГПК 16 февраля 1986 г. проводит свою сарбат хальсу, он не решается делать это в

амритсарском Золотом храме, где теперь воцаряются экстремисты, а акалисты входят в него боясь.

13 апреля 1986 г. Всеиндийская федерация студентов-сикхов и «Дамдами таксал» собирают новую сарбат хальсу, в резолюции которой говорится о том, что сикхи — рабы, как рабы вообще 80% индийцев, угнетаемые «кликой брахманов и банья, контролирующей делийский двор»¹⁸; в этой же резолюции поддерживается идея создания Халистана.

Наконец, 29 апреля Комитет пантха выпускает декларацию о создании Халистана. В декларации перечисляются «преступления» Дели, говорится, что «основная цель брахманизма — выкорчевать с корнем сикхскую религию, ибо она враждебна брахманистским принципам касты»¹⁹, что в Халистане будет царить справедливость, не будет угнетения богатыми бедных и т. д. Комитет пантха призывает все страны мира признать Халистан, а всех сикхов — переселяться в Пенджаб. Объявляется также о создании «вооруженных сил Халистана».

По мере того как идет эта эскалация сепаратистских заявлений и действий, на Барналу центр оказывает все большее давление, чтобы он наконец прекратил деятельность укрепившихся в Золотом храме экстремистов. В конце концов Барналу решается, и на следующий день после провозглашения Халистана, 30 апреля 1986 г., полиция входит в Золотой храм (операция «Черный гром-I»). Арестовать членов Комитета пантха, однако, не удается, они скрываются и уходят в подполье.

Ввод полиции в Золотой храм, естественно, вызвал бурю негодования, и, чтобы не стать «отлущенным» руководством храма, Барналу пришлось признать свою ошибку и попросить священников Золотого храма назначить ему наказание. Наказанием была ставшая уже традицией чистка обуви прихожанам.

Между тем террор становился все сильнее, достиг размеров 1985 г. и даже превысил их. 10 августа 1986 г. Индия была потрясена убийством бывшего начальника генштаба индийской армии во время взятия Золотого храма, генерала Вайды. Террористы пользуются убежищем и поддержкой в Пакистане, куда они легко проникают через плохо охраняемую индо-пакистанскую границу и соответственно также легко возвращаются обратно. Поддержку они получают и от «прохалистанских» групп сикхских эмигрантов в США и Англии, причем раскрывается ряд заговоров с целью убить Раджива Ганди во время его заграничных визитов.

Некоторые районы Пенджаба террористы объявляют «освобожденными зонами». Индусы бегут из деревень в города, где разворачивается деятельность возникающих в 1980 г. различных индусских организаций «самообороны», «защиты храмов» и т. д. В числе этих организаций «Шив сена» (войско Шивы), которая раньше была лишь в Бомбее. Члены ее ходят с «трезубцами Шивы», легко пускаемыми ими в ход, и, мстя за убийство индусов, убивают сикхов²⁰.

В начале 1987 г. сикхские террористы провозглашают «реформу жизни» — некое подобие исламской революции в Иране: вывешиваются плакаты, запрещающие продавать табак и вино, стричь волосы, устраивать процессии на свадьбах, петь непристойные песни и т. д. Объявляются предупреждения сикхам, поклоняющимся индусской богине Девы, увлекающимся тантризмом, ходящим на собрания секты Радха Соами и т. д.²¹.

Поддержка сикхами Барналы, не добившегося ни выполнения соглашения Раджива Ганди и Лонговала, ни прекращения террора, естественно, падает. После ввода им полиции в Золотой храм с ним окончательно порывают Бадал и Тохра, и часть членов его фракции в Законодательном собрании уходит из нее, образуя самостоятельную парламентскую фракцию и партию. Правительство Барналы теряет парламентское большинство и теперь держится лишь за счет голосов конгрессистов, что, естественно, усиливает его зависимость от Дели и делает более убедительным обвинение, что он является марионеткой и ставленником центрального правительства.

Между тем правительство Раджива Ганди все больше полагается не на Барналу, а на сугубо полицейские меры и людей, назначаемых из центра. Губернатором Пенджаба становится вместо Арджуна Сингха бывший главный министр Западной Бенгалии, успешно боровшийся там с терроризмом наксалитов, С. Рай. Кроме того, в Пенджаб направляется видный деятель полиции Хулио Ф. Рибейро, который должен навести порядок среди деморализованных пенджабских полицейских и усилить борьбу с террористами²². Практически идет затяжная война полиции и террористов, причем центр все меньше думает о политическом решении проблемы. Правительство Барналы в этой войне становится как бы ни при чем, и Дели все меньше доверяет ему, ибо в этом обреченном правительстве усиливается коррупция и боящиеся за свою жизнь министры пытаются вступить в тайные связи с террористами (в этом обвинялся даже сын Барналы Гаганджит)²³.

Положение в Пенджабе характеризуется крайней разделенностью всех — и террористов, и умеренных, и лоялистов — на враждующие фракции, в результате чего никакой целенаправленной политики не получается. С разных сторон делаются попытки навести в штате какой-то порядок. Губернатор С. Рай пытается примирить Бадалу и Барналу. Такие же попытки предпринимаются и сикхскими радикалами. 26 января 1987 г. вновь созывается в Амритсаре «сарбат хальса», где главой Золотого храма объявляется племянник Бхиндранвале (которого индийская разведка искала по всему свету и который наконец был арестован в Маниле и посажен в тюрьму) Джасбир Сингх Роде. «Действующим» главой, т. е. временно исполняющим обязанности, становится очень популярный певец религиозных гимнов Даршан Сингх Раги. Даршан издает приказ распустить все фракции «Акали дал» ради создания новой объединенной

партии, причем председателем ее намечается глава самой крайней группировки «Акали дал» (тоже сидящий в тюрьме) Симранджит Сингх Манн.

Даршан стремится положить конец организационному хаосу. Но сама его попытка — проявление того же хаоса. Можно представить себе, что Даршан, пытающийся определять чисто партийные дела, это действительно какой-то «первосвященник», пользующийся непрерываемым авторитетом и реальной властью. Но это отнюдь не так. Полномочия его очень неопределенны. Совершенно неясно, может ли он говорить от имени всего пантха (ведь есть еще четыре главных святилища, причем находящиеся вне Пенджаба, которые экстремистами не контролируются). Неясно также, имеет ли он право диктовать в сфере, непосредственно не связанной с сикхскими моральными правилами. Реальной власти у него нет. Руководство Золотого храма в этот период бесконечно переходит из рук в руки, назначаемое то «сарбат хальсами», то ШГПК. Но в наэлектризованной атмосфере Пенджаба приказ Даршана, который всегда может быть подкреплён пулями террористов, имеет реальное значение.

Барнала тем не менее не подчиняется, хотя Балвант Сингх готов согласиться на создание новой партии в надежде подняться в ней наверх. Тогда Даршан издает новый приказ: все министры должны подать в отставку (подчинилось лишь несколько министров). Барнала же объявляется отлученным, и доступ в Золотой храм для него отныне закрыт²⁴. Правительству Барналы удалось удержаться, но не надолго. 12 мая 1987г. Раджив Ганди отстраняет его и вводит в штате президентское правление²⁵. За 19 месяцев правления Барналы в Пенджабе было убито 1400 человек²⁶.

* * *

После введения в Пенджабе президентского правления правительство Раджива Ганди окончательно утратило какую-либо способность контролировать события и какую-либо ясную программу действий.

С одной стороны, умножаются репрессии. Правительство специально проводит через парламент весной 1988 г. 59-ю поправку к конституции, позволяющую продлевать президентское правление на срок более четырех лет. Одна за другой организуются крупномасштабные полицейские операции: по укреплению границы с Пакистаном, по очистке от террористов пустынных болотистых мест, где были их убежища, и т. д. В мае 1988г. успешно проводится операция «Черный гром-II» — вторая, после «Голубой звезды», осада Золотого храма, но на этот раз проведенная куда более умело. Полиция и войска не входили в храм, а обложили его так, что никто не мог ни проникнуть туда, ни выскользнуть из него, и голодом принудили

сдаться 151 террориста. Но все эти меры, с каждой из которых были связаны большие надежды, ни к чему не приводят²⁷. На место арестованных и убитых террористов встают новые. Более того, полицейские меры сами питают террор, ибо полиция, что совершенно естественно в такой атмосфере, сама совершает массу преступлений и несправедливостей: арестовывает и держит без суда и следствия невинных людей по одному подозрению, иногда, очевидно, прибегает к пыткам, убивает арестованных «при попытке к бегству» или «при оказании сопротивления» и т. д. И каждая такая несправедливость, как и каждая гибель террориста, порождает мстителей, все новых и новых молодых парней привлекает рискованная, но романтическая жизнь подполья.

С другой стороны, центральное правительство пытается найти ту силу, с которой можно было бы вести переговоры. Если раньше ставка делалась на переговоры с умеренными акалистскими лидерами, то теперь делийские власти готовы к переговорам с кем угодно, с любыми экстремистами.

В мае 1987 г. велись тайные переговоры джатского религиозного деятеля Муни Сушила Кумара с руководством Золотого храма и близкими к нему лидерами экстремистских группировок. Переговоры ни к чему не привели, и в марте 1988 г. правительство предприняло новый ход. Джасбир Сингх Роде, племянник Бхиндранвале, выпускается из тюрьмы. Правительство явно надеется, что Роде сможет объединить все экстремистские группировки, и, таким образом, возникнет та сила, с которой можно будет вести переговоры. Оно как бы само ищет руководителя для своих врагов, ибо иметь дело с централизованной организацией все же неизмеримо легче, чем с множеством разных группировок, соперничающих друг с другом. Однако именно эта «прозрачность» намерений правительства губит план. Роде никого объединить не удастся. Не срабатывает даже магия кровных связей с Бхиндранвале и «безупречная» в глазах подполья биография: как только в речах Роде замечается готовность согласиться на что-то меньшее, чем полная независимость Халистана, от него отшатываются, и он вынужден уйти со своего поста.

Сейчас выясняются некоторые «тайны делийского двора», говорящие о прямо-таки отчаянных попытках Раджива Ганди добиться какого-то решения пенджабской проблемы. С 1984 г. в тюрьме сидит Симранджит Сингх Манн, глава самой крайней акалистской фракции, которого подозревают в участии в заговоре с целью убийства Индиры Ганди. По мере приближения выборов 1989 г. правительство все чаще вспоминает об этом заговоре, стремясь воскресить дух 1984 г. Но после выборов, когда Манн вышел из тюрьмы, став депутатом парламента, он заявил, что Раджив Ганди присылал к нему в тюрьму конгрессистского парламентария М. Дж. Акбара, предлагавшего ему пост главного министра Пенджаба²⁸.

* * *

По мере приближения парламентских выборов 1939 г. политическая ситуация и в Индии в целом и в Пенджабе резко меняется. Несмотря на ряд достижений правительства Раджива Ганди, ему не удалось сохранить образ «чистого» правительства, не затронутого коррупцией, как не удалось разрешить и пенджабскую проблему. Оппозиция, в 1984 г., казалось, переставшая быть реальной силой, получает нового энергичного вождя в лице В. П. Сингха и объединяется (второй раз в истории Индии) в Национальный фронт. Если в Индии в целом происходит ослабление ИНК, то в Пенджабе ослабевает его постоянный соперник в этом штате — «Акали дал». Расколотые на две партии — «Акали дал (Бадал)» и «Акали дал (Барналы)», традиционные акалистские политики, бесконечно грызущиеся между собой, рвущиеся к власти, идущие на компромиссы и, главное, ничего не добившиеся, теряют поддержку сикхских масс. Зато все большую активность развивают акалистская группировка, состоящая из людей, не участвовавших в парламентской деятельности, фактически новая партия «Акали дал (Манн)».

Выборы в Законодательное собрание в Пенджабе не проводились, но выборы в индийский парламент были организованы. Результаты выборов, принесшие во всеиндийском масштабе вторую в истории Индии победу над ИНК объединенной оппозиции, в Пенджабе означали колоссальную победу сил сикхского экстремизма. Из 13 пенджабских мест в центральном парламенте 6 получила «Акали дал (Манн)», 2 — ИНК, 3 — независимые, 1 — «Джаната дал», 1 — «Бахуджан парти» [партия хариджан, выступавшая в союзе с «Акали дал (Манн)»]. При этом 10 из победивших 13 кандидатов прямо поддерживались террористическими группировками (все 6 представителей «Акали дал (Манн)», 3 независимых и представитель партии хариджан)²⁹. Акалистские группировки Бадала и Барналы не получили ни одного места.

Хотя успех экстремистских сил очевиден, что стоит за ним, сказать трудно. Индийская пресса отмечала, что пенджабские индусы проявили крайнюю пассивность, очевидно, особых надежд на улучшение их положения в Пенджабе в результате выборов у них не было. Сикхи голосовали более активно, но насколько победа партии Манна — результат действительно свободного волеизъявления, служит предметом дискуссий, ибо хотя администрация штата предприняла полицейские меры и особые шаги предосторожности, чтобы никто и никак не мог определить, как голосовал тот или иной избиратель или даже та или иная деревня (бюллетени свозились в одно место и перемешивались), запугивание террористов, несомненно, сказалось на результатах.

Но так или иначе, в политической истории Индии в целом и Пенджаба открылась новая глава.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

События в Индии развиваются значительно быстрее, чем пишутся и издаются книги. Мы думали поставить точку на выборах в ноябре 1989 г., когда в Пенджабе как «ключевая» фигура выдвинулся Симранджит Сингх Манн, а в Дели пришло к власти правительство В. П. Сингха. Однако с тех пор в Индии произошло много событий, хотя и не изменивших принципиально картину сикхско-индусских отношений, но внесших в нее свои коррективы.

Начало правления В. П. Сингха в какой-то мере напоминало по радужным надеждам, которые оно вызвало, начало правления Раджива Ганди. В Дели к власти пришел человек, готовый начать все «с чистого листа», не скованный собственными уже принятыми ранее решениями и не вызывающий у сикхов того недоверия и даже озлобления, которые вызывали Индира Ганди, а затем и Раджив Ганди. При этом В. П. Сингх проявил вначале (опять-таки, как и Раджив Ганди) готовность действовать и искать «нетрадиционные» пути. Он поехал в Амритсар (через пять дней после того как стал премьером), молился в Золотом храме и покориł ценящих храбрость сикхов тем, что проехался по Амритсару в открытом джипе (Раджив Ганди появлялся в Пенджабе лишь в пуленепробиваемой машине). В.П.Сингх провел «всепартийную» конференцию по Пенджабу, возобновил следствие по делу о сикхских погромах 1984 г. и встречался с вышедшим из тюрьмы С. С. Манном. При этом как «расчистилась почва» для переговоров с делийской стороны, так она расчистилась и со стороны сикхов. Беда Раджива Ганди заключалась в том, что ему просто не о чем было вести переговоры. Теперь же на передний план выдвинулась фигура С. С. Манна — человека, безупречного с точки зрения экстремистов из террористических группировок, но одновременно лидера победившей на выборах партии, не отрицающего и легальных, конституционных методов борьбы.

Таким образом, возникла надежда на какой-то новый вариант соглашения. Но на этот раз дело не дошло до соглашения. Основным камнем преткновения для дальнейшего развития едва начавшегося процесса политического урегулирования пенджабской проблемы явился страх В. П. Сингха перед выборами в Законодательное собрание Пенджаба.

Понять В. П. Сингха можно. Партия Манна почти наверняка получила бы на таких выборах большинство. Конечно, можно, было надеяться, что, придя к власти, Манн и его сторонники несколько успокоятся и начнется процесс переговоров, который в конце концов приведет к какому-то компромиссу. Но вполне реален был и другой вариант развития событий: в случае победы Манна правительство и Законодательное собрание Пенджаба просто провозгласят независимость Пенджаба, уже не идя ни на какие компромиссы. Позиция Манна была двусмысленной. С одной стороны, он утверждал, что единственное, что нужно сикхам,— это строгое применение принципов демократии и индийской конституции. С другой стороны, он выражал преклонение перед Бхиндранвале и поддержку террористических «халистанских» группировок. Такая позиция допускала оба варианта развития событий¹. Однако В. П. Сингх не мог допустить провозглашение независимого Пенджаба (Халистана), тем более что сразу же после своего вступления в должность он столкнулся с взрывом сепаратистского мусульманского движения в другом штате — Джамму и Кашмире.

Но эти политические соображения камуфлировались соображениями правовыми: выборы в штате, где не прекращается террор и практически не действуют правовые институты и гарантии, имели бы сомнительное значение с точки зрения выявления воли народа. При этом и правые и левые союзники В. П. Сингха по антиконгрессистской коалиции (коммунисты и «Бхаратия Джаната парти»), перед которыми результаты пенджабских выборов в индийский парламент раскрыли перспективу их полного ухода с политической сцены Пенджаба, утверждали, что эти выборы контролировались террористами, и категорически требовали сначала установления порядка в Пенджабе, а уже потом проведения выборов. В результате всех этих соображений и давления мирная инициатива В. П. Сингха выразилась лишь в нескольких символических актах и сразу же захлебнулась. Выборы проведены не были, и в Пенджабе (в очередной раз) было продлено президентское правление. Но это привело к еще худшим последствиям, чем если бы первоначальных примирительных шагов В. П. Сингха вообще не было.

Линия на военно-полицейское подавление террористов, которой придерживался Раджив Ганди в 1988—1989 гг., сама по себе не могла привести к умиротворению Пенджаба. Тем не менее назначенным Радживом Ганди руководителям полицейских сил Пенджаба Рибейре и затем Гжиллу удалось в какой-то мере вернуть дееспособность пенджабской полиции. В 1989 г. наметился некоторый спад террористической активности. Но после выборов в индийский парламент в ноябре 1989 г., смены правительства в Дели и соответственно смены губернатора и руководства полиции в Пенджабе, а также в результате возникшей перспективы прихода Манна к власти

в этом штате местная полиция и администрация оказались полностью деморализованны, а террористы, перестав бояться кого бы то ни было, стали устанавливать свои порядки во всем Пенджабе и даже в Чандигархе. Террор достиг еще больших масштабов, и за 1990 г. были убиты свыше 4 тыс. человек (в их числе сподвижник и соперник Барналы министр финансов в его правительстве Балвант Сингх). При этом все большее число убитых были жертвами возросших уголовных преступлений и борьбы между самими террористическими группировками².

Продолжалась начатая в 1987 г. «реформа жизни». В Пенджабе и Чандигархе девушки сменили джинсы и юбки на традиционную сикхскую одежду, а юноши перестали стричь бороды и надели тюрбаны. В центре студенческого городка Чандигархского университета была сооружена гурдвара, где идет постоянное чтение «Грантх сахиба». Отовсюду «изгоняется» хинди, и даже дорожные указатели в Пенджабе обозначаются только на панджаби в алфавите гурмуки. В деревнях террористы устанавливают свои суды и добиваются того, что крестьяне не обращаются со своими проблемами в официальные суды и полицию.

В декабре 1990 г. один из руководимых террористами Комитетов пантха издал инструкцию средствам массовой информации Индии. Отныне террористов нельзя было называть «террористами» или «экстремистами», а только «боевиками», и нельзя было ставить в кавычки присвоенные ими «генеральские» и «полковничьи» звания. После убийства неподчинившегося этому приказу директора Чандигархского центра Радио Индии журналисты сдались. Постепенно выполняют террористы и одну из своих главных задач — вызвать демографические изменения в Пенджабе. По данным на октябрь 1990 г., сикхское население в Пенджабе выросло: если в 1981 г. сикхи составляли 52% населения штата, а индусы — 48, то в 1990 г. сикхов было 68%, индусов — 32%³.

Пенджаб превратился в штат, полностью лишенный правопорядка и власти. При этом С. С. Манн перестал быть потенциальным партнером В. П. Сингха по переговорам. Обманутый в своих ожиданиях, не добившийся выборов в Законодательное собрание, Манн стал все более ужесточать свою позицию, тем более что руководство террористов начало проявлять недовольство его поведением. В конце концов в октябре 1990 г. он выступил перед иностранными журналистами, заявив о том, что отказывается от звания члена парламента. В своей речи он также призвал сикхов не сражаться в случае пакистано-индийской войны на стороне Индии («порабощенные народы, колонизованные народы войн не ведут») ⁴ и сказал, что мечтает стать премьером независимого Пенджаба. Но все более очевидная несамостоятельность Манна, отсутствие у него ясного плана и неопределенность его позиции постепенно свели на нет его

популярность. Стать общесикхским лидером ему явно не удалось. Ситуация снова зашла в тупик, но еще более глухой, чем раньше — переговоры вести некому, не с кем и даже неясно о чем.

* * *

Следует отметить, что отношения сикхов и индийского центра развиваются как бы по спирали. Каждый новый премьер центрального правительства начинает с попытки найти политическое решение пенджабской проблемы, и каждый раз эта попытка проваливается, причем ситуация, во всяком случае до последней поры, становится все хуже и хуже. Движение идет по спирали, но «вниз».

Эти своеобразные «ритмы отношений» между сикхами и центром накладываются на большие ритмы общеиндийской политической жизни, где также осуществляется своего рода круговое, или «спиралеобразное» движение. Развитие событий в Индии в 1989—1991 гг. поразительно напоминает ситуацию, существовавшую в 1977—1979 гг. Второй раз в истории независимой Индии центристская партия ИНК оказалась отстраненной от власти объединившейся разношерстной политической оппозицией, включающей всех—от коммунистов до индусских коммуналистов. Но снова, как и в первый раз, эта коалиция оказалась непрочной. В конце 1990 г. в конфликт с В. П. Сингхом вступила основная индуистская коммуналистская партия — «Бхаратия Джаната парти» (БДП), непрерывно усиливающаяся по мере того, как растет угроза единству Индии со стороны сепаратистских движений сикхских экстремистов, кашмирских мусульман, ассамских националистов и др. Если на выборах 1984 г. БДП получила всего два депутатских места в центральном парламенте, то на выборах 1989 г. ей удалось завоевать 89 мест, а парламентские выборы 1991 г. дали ей уже 122 мандата, и эта религиозно-шовинистическая партия открыто провозгласила задачу завоевания в ближайшем будущем власти в Дели.

Когда БДП отказала в своей поддержке В. П. Сингху, его правительство пало и к власти пришло новое правительство, возглавляемое лидером партии «Джаната дал» (социалистическая) Чандра Шекхаром и опирающееся на парламентскую поддержку ИНК. И снова в который уже раз очередное центральное правительство предпринимает попытку если не разрешить пенджабский кризис, то хотя бы добиться какого-либо видимого прогресса. Чандра Шекхар (один из немногих индийских политических деятелей, осудивших в свое время операцию «Голубая звезда») даже выражает готовность вступить в переговоры с террористами. Но последние разделены на отдельные враждующие группировки, да и правительство Ч. Шекхара — явно переходное, временное.

Напомним, что в 1979 г. относительно прочное правительст-

во, возглавлявшееся М. Десаи, сменилось слабым, переходным правительством Чаран Сингха. По мере того как разваливалась антиконгрессистская коалиция «Джаната парти», снова усиливались позиции ИНК, который, хотя и вызывал раздражение своей коррумпированностью (неизбежной у партии, практически монопольно стоящей у власти несколько десятилетий), все же успешно сохранял относительный порядок и единство страны и как правящая партия был более эффективен, чем лагерь грызущихся друг с другом его политических противников.

Схожим образом развивались события и во второй период, неконгрессистского правления, начавшийся в 1989 г. Весной 1991 г., решив, что обстановка для возвращения ИНК к власти достаточно созрела, Раджив Ганди отказал Ч. Шекхару в поддержке, и были объявлены очередные выборы в индийский парламент. Однако в отличие от выборов в январе 1980 г., когда победа ИНК была относительно легкой и убедительной, в 1991 г. он встретился с мощной конкуренцией со стороны БДП, и победу ему в определенной мере принесла лишь та «волна сочувствия», которая была вызвана трагическим событием — гибелью во время избирательной кампании Раджива Ганди, убитого тамильскими террористами. Новое правительство ИНК возглавил Нарасимха Рао.

Еще будучи у власти, Ч. Шекхар, у которого никаких особых партийных интересов в Пенджабе не было (влияние его партии в этом штате совершенно ничтожно), принял решение провести выборы в Пенджабе (в общендийский парламент и в Законодательное собрание штата), хотя это намечалось сделать в силу обстоятельств позднее, чем в других индийских штатах, — в июне 1991 г. Правительство Нарасимха Рао, придя к власти, сначала перенесло срок этих выборов на сентябрь, а затем на февраль 1992 г. При этом весь комплекс проблем, связанных с проведением выборов в Пенджабе, остался тем же, и выборы должны были проходить в обстановке террора, который не утихал, несмотря на некоторые успехи армии, сумевшей до некоторой степени затруднить переход экстремистов через индо-пакистанскую границу.

Состоявшиеся 19 февраля 1992 г. выборы в Пенджабе, в которых участвовало лишь около 30% избирателей, принесли победу ИНК (И), обеспечившему себе $\frac{2}{3}$ мест в Законодательном собрании штата и получившему все 13 мандатов, приходящихся на долю Пенджаба в нижней палате индийского парламента. Лидеры этой партии считают большим успехом и то, что выборы все же удалось провести, несмотря на бойкот со стороны всех фракций «Акали дал» и запугивание избирателей сикхскими экстремистами. По мнению конгрессистов, гражданское правительство, каким бы оно ни было, все же лучше, чем полицейская власть, которая вершила дела в Пенджабе с мая 1987 г. Но выборы сами по себе проблему не решат, ибо ясно,

что в Пенджабе еще долго не будет сильного и устойчивого правительства, опирающегося на поддержку большинства населения штата и ведущего «нормальный» диалог с правительством в Дели.

* * *

Из прочитанного видно, как разворачивается пенджабская драма, как мрачные и безнадёжные ситуации сменяются периодическими просветами, в последнее время все более короткими и неопределёнными. Так к чему же идет дело? Является ли создание Халистана неизбежностью? Нам думается, что на этот вопрос нельзя дать однозначного ответа.

В направлении создания Халистана действуют очень мощные, глубинные силы — постепенный упадок традиционных связей и размежевание внутри индийского общества, способствующие сплочению сикхизма и одновременно росту страха сикхов перед угрозой раствориться в общендийском социуме и гомогенизирующемся индуизме. Парадоксальным для европейского сознания следствием процессов модернизации в индуизме и сикхизме является не ослабление, а усиление религиозной нетерпимости за счет ослабления значения кастовых перегородок. Это самая мощная сила, постоянно углубляющая индусско-сикхские противоречия, питающая и индусский коммунизм, и сикхский сепаратизм.

И все же, на наш взгляд, существуют и встречные силы и процессы. Это — укореняющиеся, упрочивающиеся демократические ценности и те же самые модернизационные процессы, которые, усиливая первоначально коммунизм, в конечном счете на более продвинутом этапе своего развития не могут не начать его подрывать, ослабляя и в Индии, как и во всем мире, общинно-религиозную рознь. Рост коммунизма, очевидно, явление временное, характерное для определенного этапа модернизационных процессов.

Таким образом, действуют разные и разнонаправленные тенденции, что делает ситуацию непредсказуемой и вопрос о Халистане вопросом открытым. Здесь все зависит от конкретных действий отдельных людей, прежде всего людей, облеченных властью. Конфликт в Пенджабе может привести к созданию Халистана (что, несомненно, принесет колоссальные страдания и, разумеется, не разрешит проблему сикхско-индусских противоречий, а лишь превратит ее в проблему межгосударственных халистано-индийских противоречий). Но возможен и другой исход. В Пенджабе все же возможен какой-то компромисс, который смягчит остроту противостояния до тех пор, пока не начнут превалировать социально-культурные силы, ослабляющие коммунизм. Возможно, настоящее время — самый трудный период, который надо в какой-то мере «переждать» и за которым начнется иная эпоха — отступление религиозной нетерпимости и коммунизма.

ПРИМЕЧАНИЯ

Предисловие

¹ История этих событий уже освещалась в советской литературе. См.: Вельский А. Г. Сикхский сепаратизм: история возникновения, социально-экономические корни и политическая эволюция. М., ИНИОН АН СССР, 1987; он же. Сикхский экстремизм: идеологические концепции и террористическая практика. ИНИОН АН СССР, 1987. О предыстории конфликта см.: Ключев Б. И. Община сикхов (70-е годы).—Религия и общественная жизнь в, Индии. М., 1983; Семенова И. И. История сикхского движения в Индии. М., 1963 и др.

² Многочисленные индийские публикации, связанные с пенджабским кризисом, собраны в сборниках: *The Punjab Crisis. Challenge and Response*. Delhi, 1985; *Punjab. The Fatal Miscalculation*. Delhi, 1985. См. также: *Chopra V. S., Mishra R. K., Nirmal Singh. Agony of Punjab*. Delhi, 1984; *Kumar R., Sharma M., Sood A., Handa A. Punjab Crisis: Context and Trends*. Chandigarh, 1984; *Punjab Today*. Delhi, 1987.

Попытка наметить определенные группировки в литературе по пенджабской проблеме в зависимости от того, какой аспект проблемы привлекает внимание или считается важнейшим, содержится в статье Г. Сингха: *Understanding the «Punjab Problem»*.— *Asian Survey*. Berkeley, 1987, vol. 27, № 12. с. 1268—1277.

Глава 1

¹ О двух «ликах» индуизма в истории европейской мысли см.: *Singer-M; When a Great Tradition Modernizes*. L., 1972, с. 3. Примером диаметрально противоположных оценок индуизма современными исследователями может служить полемика Д. Смита и В. Синхи. Д. Смит говорит о терпимости индуизма и пишет: «Борьба за свободу совести, которая много столетий велась в Европе и Америке, не имеет соответствия в индийской истории» (*Smith D. El India as a Secular State*. Princeton, 1963, с. 61). Возражающий ему и обращающий внимание на другие аспекты индуизма В. Синха пишет: «„Терпимость“ индуизма — один из мифов современной индийской мысли, жизнь которого поддерживается постоянным повторением» (*Sinha V. K- Secularism and Indian Democracy.— Secularism in India*. Delhi, 1968, с. 23).

² Здесь есть аналогия со стремлением средневекового христианства «спрятать» Библию от мирянина, но аналогия внешняя. «Пряча» Библию, церковь предохраняет мирянина от заблуждения, к которому он может прийти при самостоятельном размышлении над Библией; она не прячет истину, наоборот, истина громко провозглашается, просто истина — это не текст Библии сам по себе, а учение церкви. Индуизм же прячет от низших каст именно истину, которую им знать не надо.

³ Мокшадхарма. Ч. I. Ашхабад, 1961. с. 256.

* Отсюда специфическое для индуизма сочетание очень гуманного отношения к животным с относительно спокойным отношением к людским страданиям — закономерной расплате за деяния в других рождениях.

⁵ Макс Вебер отмечал связь идеи принципиально разных дхарм, определяемых рождением в той или иной касте и возрастным периодом — ашрамом, которым надо хорошо и неуклонно следовать, с тенденцией индуист-

ской мысли изучать, описывать и регламентировать буквально все сферы человеческой жизни. Рассуждения в трактате «Артхашастра» об использовании шпионов и провокаторов, грамматические, логические и кулинарные трактаты и «Камасутра» — памятники этой мысли. (См.: Weber M. The Religion of India. Sociology of Hinduism and Buddhism. Glencoe, 1960, с. 163.)

⁶ Тенденция к одушевлению всего мира, не только души животных, но и души растений, скал и т. д., естественно, сочетается с тенденцией к «материализации» души («тонкое тело»). И та и другая традиция связана с тем, что единая основа мира находится как бы «по ту сторону» разделения на духовное и материальное, и души и тела — ее проявление.

⁷ Ashby P. H. Modern Trends in Hinduism. New York, 1974, с. 17.

⁸ При этом надо подчеркнуть, что эта абсолютная статичность иерархии означает неизблемость принципа, но не означает ясности его применения в каждом конкретном случае. Шудры всегда шудры, и нет силы, которая может сделать их нешудрами. Но то, что данная кастовая группа — именно шудры, а не вайшьи, может быть предметом спора. (Так, крупнейшая пенджабская каста джатов, составляющая основной костяк сикхской общины, определяется и как шудры и как вайшьи.) Реально в индийском кастовом обществе всегда существовала социальная мобильность кастовых групп, но-ее идейное оформление не только не ставило под сомнение теоретическую неизблемость кастовой иерархии, но основывалось на ней. Группы изобретали свои родословные, доказывавшие, что они, например, не шудры, а кшатрии, в результате особых обстоятельств принявшие образ жизни шудр, а теперь осознавшие свое «кшатрийство», и старались заручиться санкцией каких-либо брахманов.

⁹ Как писал С. Бугле: «Если брахман обращает в индуизм —Л. Б., Д. Ф.) туземное племя, это не значит, что он опровергает их верования, но значит, что он учит их уважать кастовые обычаи, и прежде всего самого себя» {Bougie C. Essays on the Caste System. Cambridge, 1971, с. 55—56}.

¹⁰ «Можно найти лишь немного догм, известных каким-либо теологиям, существующим в мире,— писал Ч. Элиот,— которых не придерживалась бы какая-нибудь из многочисленных индийских сект» (Elliot Ch. Hinduism and Buddhism. An Historical Sketch. Vol. 1. L., 1957, с. XIV).

¹¹ Радхакришнан С. Индийская философия, т. I. М., >1956, с. 16—17.

¹² Srinivas M. N, Social Change in Modern India. Bombay — Delhi, 1966, с. 75.

¹³ Значительно ближе терпимость традиционного индуизма к терпимости дохристианской античности, как и сам индуизм в какой-то мере есть сохранившаяся до наших дней «античная» религия. Эта мысль занимает центральное место в статье В. К. Шохина «Индустские традиции в литературах Запада и некоторые культурологические аспекты современного традиционализма» (Художественные традиции литературы Востока и современность: традиционализм на современном этапе. М., 1986). В статье содержится очень, на наш взгляд, интересное сопоставление индуизма и «объединяющих» тенденций позднеримского язычества, стремившегося как-то систематизировать и иерархизировать массу культов и верований, обобщив, подчинив и интерпретировав их при помощи неоплатонизма — философии, типологически близкой к индуистской религиозно-философской мысли. Однако сама неудача западного «язычества» выработать систему, аналогичную индуистской, говорит, на наш взгляд, о принципиальных отличиях индуистской в неудавшегося неоплатонического «языческого» синтеза, которые не отмечены автором. В римском обществе не было той единственной социальной формы, при которой такой синтез был бы возможен и которую нельзя «ввести», она должна вырасти сама,— варно-кастовой системы, равно как не было и неразрывно связанных с ней, признаваемых всеми идей кармы, сансары и дхармы.

Между прочим, безусловно не случайно, что Платон в своей социальной утопии пришел к формам, напоминающим варно-кастовую систему с «философами-брахманами» во главе.

¹⁴ Bougie C. Essays on the Caste System, с. 55—56.

¹⁵ Elliot Ch. Hinduism and Buddhism..., с. XXXIV.

¹ Очень интересно, что как европейская элитарная мысль выработала философские формы, близкие к формам индийской мысли, и даже изобретала, хотя и не могла воплотить в жизнь, социальные формы, близкие к индуистской системе варн, так и «душа» индийцев тянулась к религиозным формам, близким к христианским. И там и здесь мы видим в разных видах и комбинациях выражение общечеловеческих интеллектуальных и эмоциональных потребностей. Как пишет Дж. Парриндер, «индуистская религия в отличие от части индуистской философии испытывала ту же потребность в личной вере, которая чувствовалась в буддизме, исламе и христианстве» (*Parrinder G. Avatar and Incarnation. L., 1970, c. 234*).

² Вот, например, как пишет Тулси Дас о Раме: «О ком сказали „нэти" веды (апофатическая формула, относящаяся к абсолюту.— *А. Б., Д. Ф.*), Шива не нашел конца, за тем бежит, насильно ловит мать, хватает беглеца» {*Тулси Дас. Рамаяна. М.—Л., 1948, с. 286*).

³ Семенцов В. С. Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике. М., 1985, с. 186.

⁴ Там же, с. 161.

⁵ Dumont L., Religion, Politics and History in India. P., 1970, c. 58.

⁶ Singh Gopal. A History of the Sikh People. 1469—1988. Delhi, 1988, c. 11.

⁷ Там же, с. 81.

⁸ Jain S. C. A Panorama of Sikh Religion and Philosophy. Delhi, 1985, c. 2.

⁹ Singh Gopal. A History of the Sikh People, c. 136.

¹⁰ Elliot Ch. Hinduism and Buddhism. An Historical Sketch. Vol. II. L., 1957, c. 268.

¹¹ Sri Guru Granth Sahib. Vol. II. Patiala, 1987, c. 1536.

¹² Там же, с. 1667.

¹³ Там же, vol. III, c. 2119.

¹⁴ Там же, vol. II, c. 1703.

¹⁵ Там же, vol. III, c. 1835.

¹⁶ Там же, c. 1733.

¹⁷ Поэтому совершенно не случайно, что при всем сходстве джанам-саххи и евангелий первые в отличие от последних не являются священными текстами (священные тексты лишь гимны «Грантх сахиба»). Роль хадисов в исламе также больше, чем роль джанам-саххи, хотя меньше роли евангелий.

¹⁸ Sri Guru Granth Sahib, vol. III, c. 1733.

¹⁹ Там же, с. 1582.

²⁰ Cole W., Owen, Singh P. Sambhi. The Sikhs. Their Religious Beliefs and Practices. L., 1978, c. 149.

²¹ Sri Guru Granth Sahib, vol. II, c. 1658.

²² Cole W., Owen, Singh P. Sambhi. The Sikhs. Their Religious Beliefs and Practices, c. 86.

²³ Там же, г. 84.

²⁴ Нанак опирался на уже существовавшую традицию североиндийских учителей — сайтов и не противопоставлял себя им. Более того, их гимны были включены наряду с гимнами сикхских гуру в «Ади грантх». Поэтому, когда мы говорим об уникальности сикхизма, мы говорим об уникальных чертах всей этой «сантской» традиции. Выделить в текстах Нанака нечто принципиально отличное от этой традиции, очевидно, не получается. Во всяком случае У. Маклеод пишет об этих различиях скорее как о количественных, чем о качественных: «В них (в гимнах Нанака.— *А. Б., Д. Ф.*) интегрированная и связанная система, которую не создал никакой другой сант. В них — ясность, которой нет у других сайтов, и в них — красота, подобной которой мы не найдем ни у какого другого санта» (*McLeod W. H. The Sikhs (History, Religion and Society). N. Y., 1989, c. 31*).

²⁵ У. Маклеод отмечает: «...вишнуитское требование любовного поклонения продолжает занимать центральное место, но понимание природы этого поклонения трансформируется натхскими идеями единства и внутреннего, мистического слияния с божеством» {*McLeod W. H. The Evolution of the Sikh Community (Five Essays). Clarendon Press. Oxford, 1976, c. 6*).

²⁶ *Cole W. Owen, Singh piara Sambhi. The Sikhs. Their Religious Beliefs and Practices, c. 107.*

²¹ Сын Нанака, основатель секты удаси Шри Чанд — аскет, и он и его последователи отнюдь не считали себя отступниками от общины последователей Нанака, нанакпантха.

²⁸ От него, однако, дошла совершенно по-евангельски звучащая фраза: «Радость произносить Его имя — мой дом, благодать Божия — моя семья, и повинуюсь я только тому, что повелевает мой Господь».

²⁹ *Cole W. Owen, Singh Piara Sambhi. The Sikhs. Their Religious Beliefs and Practices, c. 108.*

³⁰ *Singh Gopal. A History of the Sikh People, c. 247.*

³¹ «Нет никаких свидетельств, дающих основания предполагать, что эти гуру сами делали сознательные попытки организовать из своих бхактов общину» (*Ray N. The Sikh Gurus and Sikh Society. Delhi, 1975, c. 41*).

³² В джанам-сакхи есть такой эпизод. Бог говорит Нанаку: «Твой пантх (путь, община последователей.— *А. Б., Д. Ф.*) процветет. Приветствие твоих последователей будет: „Во имя истинного гуру я падаю к твоим ногам“, подобно приветствию пантха вайшнавов: „Во имя Рамы и Кришны“, и приветствию саньасинов: „Во имя Нараяна склоняюсь перед тобой“... И как вайшнавы имеют свои храмы, йоги—свои асаны, а мусульмане — мечети, так твои последователи будут иметь свои дхармасалы». У. Маклеод пишет в связи с этим: «Сознание своего отличия здесь совершенно четко, но это не отличие, подразумевающее полное отделение» (*McLeod W. H. The evolution of the Sikh Community, c. 31*).

³³ Впоследствии гуру Гобинд добавляет в «Грантх сахиб» гимны гуру от Арджуна до себя, но, кроме одного небольшого текста, не свои. Его собственные сочинения составляют особую книгу — «Дасам грантх», религиозное значение которой сейчас значительно меньше значения «Грантх сахиба».

³⁴ По утрам его торжественно выносят и раскладывают на диване, обмахивают опахалами, вечером закрывают и укладывают на покои и т. д. Важным обрядом является непрерываемое чтение подряд этой громадной книги, что совершается в важных случаях и постоянно в главных гурдварах. Очень распространено гадание по «Грантх сахибу». Такое поклонение этой книге особенно усиливается после реформ гуру Гобинда и ликвидации института личных гуру. Но это, очевидно, не ведет к стремлению самостоятельно читать писание, равному с таким стремлением у протестантов и евреев. Грамотность у сикхов была распространена не больше, чем у индусов.

³⁵ См.: *Narang Gokul Chand. Transformation of Sikhism. Lahore, 1946, c. 73.*

³⁶ Очевидно, не случайно, что эта «политизация», огосударствление сикхизма идет параллельно с переходом (начиная с Рам Даса) власти от отца к сыну, как и полагается в «нормальной монархии». Как отмечает У. Маклеод, идейный аспект конфликта Притхви Раджа и Арджуна был связан с протестом Притхви Раджа против чрезмерной «политизации» и «обмирщения» сикхизма (см.: *McLeod W. H. The Evolution of the Sikh Community, c. 43*).

³⁷ Очень интересно, что, как мысль учеников Иисуса, столкнувшись с противоречием между, верой в его всемогущество и фактом его гибели на кресте, осмыслила его мученическую смерть как добровольную, как искупление грехов, так сикхская мысль, столкнувшись с фактами гибели чудотворцев-гуру, осмыслила их как добровольные «для того, чтобы отождествить себя со страданиями людей» (*Singh Gopal. A History of the Sikh People, c. 260*).

³⁸ Для джатов характерны обостренное чувство личной и семейной чести и обычай кровавой мести. Убийства на почве мести очень часты у джатов и сейчас, и ситуация беззакония и террора всегда использовалась и используется для сведения личных счетов. (О джатском обществе см.: *Pettigrew J. Robber Noblemen (Study of the Political System of the Sikh Jats). L., 1975*.) Кроме того, джаты — «демократическая» каста, в которой отсутствует внутрикастовая иерархия родов (готр), характерная, например, для кхатри. Наконец, джаты — каста мощная и гордая, считается тем не менее кастой шудров (хотя сами они себя считают вайшьями). Джатов, очевидно, привлекал изна-

чальный относительный религиозный «эгалитаризм» сикхизма, а эволюция сикхизма в сторону большей воинственности и еще большего эгалитаризма совершается под влиянием джатов.

³⁹ Молитва, которая читается на всех религиозных собраниях сикхов (текст ее возник в XVIII в.), гласит: «... тех, кто приносит свои головы на алтари дхармы, кого расчленили, с кого сдирали живьем кожу, но они не издавали ни вздоха и не колебались в своей вере, помни их геройские дела и говори: „Слава Богу... пусть пантх будет вовеки победоносен, пусть святая сабля будет нашим защитником» (см.: *Singh Gopal, A History of the Sikh People*, с. 835).

⁴⁰ Слово «хальса» связывается с персидским словом «халис», означающим «чистый». Сикхи хальсы — чистые. Но слово «хальса» имело и другое значение — той части землевладения, на которой вел хозяйство сам землевладелец, а не его крестьяне или вассалы. Поэтому создание хальсы прямо связано с ликвидацией института «епископов» — масандов. Раз посредники-масанды уничтожены, сикхи стали хальсой гуру.

⁴¹ Легендарная история создания хальсы, имеющая большое символическое значение, такова. Гобинд объявляет собранию сикхов, что нужно принести человеческое жертвоприношение (очевидно, Дурге), и просит подойти к нему тех, кто готов отдать себя в жертву. Подходит один сикх, он уводит его в свой шатер и через некоторое время возвращается с окровавленной саблей. Так повторяется пять раз. После пятого раза Гобинд выводит из шатра живых и неверимых «пятерых излюбленных», самых преданных сикхов из разных каст. После этого он дает им выпить «амриты» — воды с сахаром, размешанной саблей, а затем они дают такую же воду ему, что становится обрядом инициации — вступления в хальсу.

⁴² «Пять К» — начальные буквы в словах «волосы», «гребень», «сабля», «браслет» и в названии штанов особого покроя. У. Маклеод пишет, что «пять К» означают обычные атрибуты внешнего облика джатов, приобретшие сакральное значение. Позже к ним также прибавился тюрбан (см.: *McLeod W. H. The Evolution of the Sikh Community*, с. 53). Таким же путем возникли одежды некоторых христианских сект, например хуттеритов, амишей, квакеров, — обычная одежда определенного времени, отклонение от которой было запрещено и которая с течением времени по мере изменения моды из обычной стала необычной. Но есть и символическое объяснение «пяти К». Например, сочетание длинных волос и гребня означает, что сикх как бы саньяси (саньяси не стригли волос), но саньяси в миру, так как обычные саньяси не использовали гребня и ходили со спутанными волосами. Как сложились «пять К» и вообще кодекс сикхского поведения — предмет споров и исследований. Введение «пяти К» Гобиндом, возможно, красивая легенда.

⁴³ Существовала также особая, элитарная часть хальсы, задачей которой была охрана сикхских святынь, — акали (бессмертные). Впоследствии это название возьмет себе сикхская партия «Акали дал».

⁴⁴ «Я преклоняюсь перед святой саблей с любовью и преданностью. О Боже, помоги мне выполнить это! Ты — покоритель стран, разрушитель сил зла на поле брани. Я преклоняюсь перед стрелой и мушкетом. Я преклоняюсь перед саблей — незапятнанной, бесстрашной и прочной. Я преклоняюсь перед стрелой и пушкой, которая уничтожает врага» (см.: *Gurdev Singh. Punjab Politics. Socio-Political (sic!) Orientations of the Sikh Gurus*). Delhi, 1986, с. 32).

⁴⁵ *Singh Gopal. A History of the Sikh People*, с. 257.

⁴⁶ Роль Банды — одно из многих неясных мест в истории сикхизма. Банда был до встречи с Гобиндом отшельником байраги, и хотя он руководил хальсой, сам он вроде даже не был в нее принят. Считалось, что он обладает разными тайными силами и даже может летать по воздуху. Власть его и авторитет были очень велики, и очевидно, он претендовал на роль гуру. Резко против него была вдова Гобинда, которую поддерживало делийское правительство, и одно время после гибели Банды в хальсе шла борьба между «Банда хальса» и «Таттва хальса». Сторонники Банды образовали затем свою особую секту.

⁴⁴ Pettigrew J. In Search of a New Kingdom of Lahore.—Pacific Affairs 3987. vol. 60, № 1, с. 6.

⁴⁸ Индийский историк Кушвант Сингх пишет: «Эти обычаи представляли собой полный отход от традиции восточных дворов, где строго соблюдали протокол, имеющий целью максимально отдалить монарха от масс» (*Singh Khushvant. History of the Sikhs. Vol. 1. Princeton, 1966, с. 20*).

⁴⁹ См.: *Khurana G. British Historiography on the Sikh Power in Punjab .Delhi, 1985, с. 138*.

⁵⁰ *Singh Khushvant. History of the Sikhs, с. 69*.

⁵¹ *Oberoi H. From Punjab to Khalistan. Territoriality and Metacommuni-Лы.—Political Affairs. 1987, vol. 60, № 1, с. 33*

⁵² *Elliot Ch. Hinduism and Buddhism. Vol. 11, с. 272*.

Глава 3

¹ Так, в Пенджабе, где крупные индуистские святилища *были* уничтожены в ходе мусульманских завоеваний, реальное значение брахманов было невелико. Пракаш Тандон пишет: «Я открыл, что брахманы могут быть общественными лидерами... только, когда стал жить за пределами Пенджаба» (*Tandon P. Punjabi Century. 1857—1947. New York, 1961, с. 76*). Военно-земледельческая аристократия Пенджаба, сложившаяся в XVIII в. и при Ранджите Сингхе, принадлежала в основном к занимающей очень невысокое ритуальное положение касте джатов, к которой принадлежало и большинство пенджабского крестьянства. Между тем мы приводили выше слова сикхской прокламации о защите коров и брахманов, говорящие о том, что их формально-ритуальное значение сомнений не вызывало.

² Разумеется, процесс модернизации шел бы и без английского завоевания, поскольку независимые индийские государства все равно заимствовали бы европейскую технику и через ее посредство европейские ценности. Завоевание лишь ускорило этот процесс, как это видно, например, из сравнения Индии и тоже индусского, но сохранившего независимость Непала. В Пенджабе процесс модернизации начался до английского завоевания, при Ранджите Сингхе, который очень интересовался европейскими изобретениями, создал, как Петр I, армию европейского образца под командованием в основном наполеоновских офицеров и обслуживающее армию оружейное производство. Как и Петр I, он посылал своих офицеров учиться европейским искусствам и ремеслам. К сожалению, нам неизвестны работы, исследующие идейное влияние этой европеизации до английского завоевания на пенджабское общество. В частности, очень интересно, есть ли какое-то косвенное влияние этих процессов на возникновение сикхских «реформаторских» сект ниранкар и намдхари.

³ Английский губернатор Пенджаба Джон Лоуренс писал: «Если бы сикхи соединились с нашими врагами, никакая человеческая сила не спасла бы нас» (см.: *Aziz A. Discovery of Pakistan. Lahore, 1957, с. 241*).

⁴ Особо большую роль здесь сыграл Дж. Каннигхэм, написавший в 40-е годы XIX в. «Историю сикхов» и испытывавший большие симпатии к сикхизму (см.: *Khurana G. British Historiography of the Sikh Power in Punjab. Delhi, 1985, с. 130*), а также М. А. Маколифф, издавший книгу о сикхизме, где говорится, что его душит индуизм, который «подобен удаву индийских лесов» (см.: *Kapur R. Sikh Separatism. The Politics of Faith. L., 1986, с. 26*).

⁵ Очевидно, такое отношение к сикхизму у англичан было очень прочным. Английская писательница Лавдей Прайер, работавшая в Пенджабе до и во время провозглашения Индией независимости и прекрасно отразившая в своих мемуарах точку зрения «среднего англичанина», пишет: «Сикхи демонстрируют нам эту религию (религию древних индийцев.— А. Б., Д. Ф.), как она должна быть, в своей изначальной форме, от которой давно уже отошел индуизм» (*Prior L. Punjab Prelude. L., 1952, с. 66*). Разумеется, эта «теория» ничего общего с истиной не имеет, но она раскрывает установки среднего англичанина.

⁶ Вот почти комический пример применения к сикхам абсолютно не подходящих к ним европейских понятий. В 1788 г. знаменитый Уоррен Гастингс

пишет о них: «... сикхи, которые скорее могут рассматриваться как секта схизматиков, чем как нация» (см.: *Singh Gopal. A History of the Sikh people. 1469—1988. Delhi, 1988, с. 440*).

⁷ *Brass P. R. Language, Religion and Politics in North India. Delhi, 1975, с. 2*1.

⁸ Пракаш Тандон пишет, например, о том, как ритуальные табу на совместную трапезу были подорваны распространением ранее неизвестной посуды из фарфора (*Tandon P. Punjabi Century, 1857—1047, с. 80*),

⁹ Там же, с. 161.

¹⁰ Число христиан в Пенджабе увеличилось с 1881 по 1921 г. с 3,7 тыс. до 316 тыс. (см.: *Kapur R. Sikh Separatism. The Politics of Faith. L., 1986, с. 6*). Христианство распространяется не только в самом «низу», но и на самом «верху» сикхского общества. Особенно взволновало сикхскую общину обращение в христианство последнего махараджи, внука Ранджита Сингха — Далина Сингха, жившего в Англии (потом он покаялся и стал сикхом хальсы), и части семьи раджи княжества Капуртала.

¹¹ См.: *Juergensmeyer M. Religion as Social Vision (The Movement against Untouchability in 20th Century Punjab). L., 1982*. Очень интересно, как схожие социальные и психологические ситуации порождают схожие духовные реакции. Положение неприкасаемых в Индии имеет сходство с положением черных в США. И как у неприкасаемых возникает стремление уйти от индуизма к христианству или создать свою религию, так и у черных американцев, было сильное стремление уйти от христианства (которое воспринималось ими как «расистская» религия, т. е. совсем иначе, чем она воспринималась неприкасаемыми в Индии) и создать свои религии («черные мусульмане», «черные евреи» и т. д.).

¹² На Даянанду Сарасвати оказали влияние бенгальские реформаторы индуизма — брахмосамаджисты, и в Пенджабе он обрел своих первых последователей среди брахмосамаджистов, в основном различных чиновников-бенгальцев, приехавших на службу в Пенджаб. Среди самих пенджабцев, однако, «Брахмо самадж» в отличие от «Арья самаджа» распространения не получило.

¹³ *Jones K. The Arya Samaj in British India (1875—1947).—Religion in Modern India. Delhi, Monohar, 1981. с. 42*.

¹⁴ *Farquhar J. N. Modern Religious Movements in India. N. Y., 1919, с. 320—321*.

¹⁵ В данной работе мы рассматриваем сикхско-индусские отношения и не пишем о процессах в третьей религии Пенджаба — исламе. Но процессы здесь аналогичны. Границы ислама и индуизма никогда не были такими неясными, как между сикхизмом и индуизмом. Но в низах все же далеко не все четко понимали, что они — мусульмане, а не индусы, и кастовая система в пенджабском мусульманском обществе была очень четкой. В конце XIX в. здесь также начинаются реформаторско-революционные движения и процесс роста религиозного самосознания (см.: *Ram Gopal. Indian Muslims. A Political History. 1857—1947. Bombay, 1959*).

¹⁶ Эта борьба старой аристократии и новых социальных сил олицетворялась в 80—90-е годы XIX в. борьбой более консервативной амритсарской сабхи с более «прогрессивной» лахорской, глава которой, Гурмух Сингх, даже был в 1889 г. отлучен руководством Золотого храма от сикхизма.

¹⁷ *Kapur R. Sikh Separatism...*, с. 207. Удельный вес сикхов в населении Пенджаба увеличился с 1901 по 1941 г. с 9 до 15%. Однако, несмотря на всю антикастовую пропаганду сикхских реформаторов и известные ее успехи, неприкасаемые в Пенджабе отнюдь не полностью интегрировались в сикхскую общину и в политическом отношении и в настоящее время во многом противостоят основным сикхским политическим течениям. Очень любопытно, что сикхи, утверждающие, что в хальсе касты ничего не значат, очень испугались, когда правительство независимой Индии стало в конце 40-х годов создавать систему квот для бывших неприкасаемых (после чего сикхские пенджабские неприкасаемые могли объявить себя индусами) и добилося включения в текст конституции поправки, гласящей, что система квот распро-

страняется и на неприкасаемых сикхов, т. е. формального юридического признания наличия у них тех различий, которые отрицаются их религиозным учением.

Если в сикхской общине Пенджаба сохраняется сложная кастовая система и пенджабский неприкасаемый отлично знает, что идея некастовой хальсы — одно, а реальность — совсем другое, то в других штатах Индии, где сикхов мало, идея отсутствия каст в хальсе воспринимается неприкасаемыми значительно более буквально, чем в Пенджабе, и есть сильная тенденция к переходу в сикхизм. Б. Р. Амбедкар, великий лидер индийских неприкасаемых, в конце концов увлекший около 2 млн. неприкасаемых в Махараштре перейти в буддизм, одно время планировал массовое обращение неприкасаемых в сикхизм. В индийской печати были сообщения о переходах в сикхизм среди племенной группы банджара в Андхра-Прадеше в 1986 г. (см.: *India Today*. 31.03.1986) и о массовом обращении в сикхизм хариджан в Уттар-Прадеше в 1989 г. (см.: *Illustrated Weekly of India*. 18.06.1989, с. 42).

¹⁸ *Srinivas M. Castes in Modern India*. Bombay—New York, 1964, с. 99.

¹⁹ *Tandon P. Punjabi Century*. 1857—1947, с. 67.

²⁰ В этом отношении ситуация в Пенджабе не похожа, например, на ситуацию в Тамилнаде, где, с одной стороны, тамилы резко не похожи на хинди, а с другой — нет столь сильных религиозных размежеваний. Тамилы становятся символом сплочения тамилоязычных, панджаби не может стать таковым.

²¹ Поскольку арьясамаджисты активно обучают грамоте женщин, хинди становится в Пенджабе одно время как бы специфически женским языком, так что, хотя муж и жена прекрасно общались дома на разговорном панджаби, они часто не могли писать друг другу письма (он писал лишь на урду персидским алфавитом, она — на хинди деванагари).

²² В борьбу хинди и урду вступает и «третья сила» — индийские «светские» националисты, стремящиеся ослабить индуско-мусульманское противостояние и сделавшие своим знаменем хиндустани, литературный язык Северной Индии, который включает элементы и хинди и урду.

²³ См.: *Singh K. A History of the Sikhs*. Vol. VII. Princeton, 1966, с. 2.14.

²⁴ Другой индульский коммуналистский деятель позже гэворил: «Я смотрю на сикхскую общину не иначе как на часть великой общины индулов. Это — интегральная часть нашей индульской общины, и ничто иное... И мы смотрим на великих гуру не как на сикхских гуру, а как на гуру индулов, гуру всего Индостана» (*Organizer*. 15.10.1956, с. 5).

²⁵ Вот пример такого отношения. Из письма одного индульского коммуналистского деятеля Тара Сингху: «Слово „индус“, которое мы используем, включает сикхов, арьясамаджистов, джайнов, брахмосамаджистов, санатанистов... и все прочие секты индулов... Вы забываете, что... это наше индуское общество надело на себя одежду сикхизма, чтобы явить врагу свою силу. Все 10 гуру и их последователи были индуль». Далее автор вспоминает судьбу буддизма в Индии, говоря, что он тоже был частью индуизма, но возгордился и в результате этого исчез. Про панджаби он говорит, что «панджаби — это только поддиалект хинди» (*Organizer*. 11.12.1957, с. 11).

Глава 4

¹ *Tandon P. Punjabi Century*. 1857—1947. N. Y., 1961, с. 13—14.

² Дж. Маколей писал еще в 1835 г.: «Возможно, что общественное сознание Индии будет при нашей системе расширяться, пока не перерастет саму эту систему, что хорошим правлением мы разовьем в наших подданных способность к правлению лучшему и, приобретя европейское образование, они смогут в будущем потребовать европейские институты. Придет ли такой день, я не знаю. Но, когда он придет, это будет самый славный день в английской истории. Скинтер может уйти из наших рук. Но есть такие триумфы, которые не могут быть отняты» (см.: *Ram Gopal. Indian Muslims. A Political History*. 1857—1947. Bombay, 1959, с. 18).

³ Естественно, эта новая элита в большой мере сохраняла преемственность со старой. Брахманы, с их традицией умственного труда, устремились при англичанах к европейскому образованию и фактически монополизировали

чиновничьи должности, и они же играли важную роль в руководстве национально-освободительного движения. В Пенджабе, однако, где позиции брахманов были слабее, в новой элите стали преобладать кхатри (см.: *Nina Puri Political Elite and Society in the Punjab. Delhi, 1985. c. 11*).

⁴ *Tandon P. Punjabi Century. 1857—1947, c. 195.*

⁵ В создающемся в эпоху колониализма обществе, обществе не воюющем, в котором интеллектуальные навыки ценятся больше, чем военные, происходит некоторое падение значения старых воинских правящих каст, а роль брахманов, теоретически всегда самой высшей касты, возрастает, ибо брахманы составляют ядро новой интеллигенции. Престиж брахманов (и старый, ослабевающий, и новый, связанный с их положением в новой статусной системе) приводит к тому, что к политическому руководству выдвигаются представители касты, традиционно не осуществляющей непосредственного государственного управления.

В Пенджабе аналогом этого был некоторый упадок политической роли джатской аристократии и выдвижение кхатри. Затем джаты вновь усиливаются, но уже не джатская аристократия, а джаты в целом, как самая большая пенджабская каста.

⁶ См.: *Nina Puri. Political Elite and Society in the Punjab, c. 190.*

⁷ Хотя «Акали дал» строго придерживалась ненасильственных методов, сикхская воинственность не очень вмещалась в гандистские рамки. Недаром в революционной партии «Гадр», партии чисто секуляристской и не сикхской, а индийской, националистической, большинство составляли сикхи. И в 1921 — 1923 гг. параллельно борьбе «Акали дал» разворачивается деятельность экстремистской террористической организации «Баббар акали», развязавшей кровавый террор прежде всего против «лоялистов» и агентов полиции и пользовавшейся поддержкой крестьян-джатов, которым, очевидно, гандистские методы были более чужды, чем кхатри, руководящим акалистами. Отношения мирной «Акали дал» и террористической «Баббар акали» такие же двусмысленные, как отношения между акалистами и экстремистскими группами в 80-е годы. Члены «Баббар акали» не подчиняются «Акали дал», но борются за ее требования. «Акали дал» осуждает терроризм, но собирает деньги семьям арестованных членов «Баббар акали».

Характерно, что в примыкающих к «Акали дал» экстремистских группах большую роль играли бывшие члены «Гадр». Сходство в методах борьбы и идейном и психологическом экстремизме оказывалось важнее, чем различие в идеологии (секуляристской и религиозной). И опять-таки здесь есть интересное сходство с 80-ми годами XX в., когда некоторые бывшие наксалиты вливались в ряды сикхских экстремистов. (О «Баббар акали» см.: *Mohan K. Militant Nationalism in the Punjab. 1919—1935. Manohar, 1985, ch. II*.)

⁸ Полномочия Комитета распространяются лишь на Пенджаб (в настоящее время на индийскую часть территории старого Пенджаба, т. е. на Пенджаб, Химачал, Чандигарх и Харьяну). После достижения Индией независимости одним из требований акалистов было создание единого Всеиндийского комитета по управлению гурдварами, что одновременно означало бы установление контроля самих акалистов над гурдварами вне Пенджаба.

⁹ *Smith D. S. India as a Secular State. Princeton, 1963, c. 444.*

¹⁰ Удаси, протестуя против требований акалистов ограничить выборы хальсой, заявили: «Центральное правление должно рекрутироваться из всех, кто верит в гуру, даже если они... сикхи, не принявшие пять символов, необходимых для добровольного корпуса, организованного десятком гуру для защиты религии индусов» (см.: *Kapur R. Sikh Separatism. The Politics of Faith. L., 1986, c. 189*). Очень интересно, как сознание индийцев нового времени пытается по-разному, но в современных категориях интерпретировать идею хальсы — плод средневекового сознания. Для одних она самостоятельная религия, для других добровольческий корпус, созданный для защиты иной религии.

¹² *Cole P. Sikh Separatism. The Politics of Faith, c. 187.*

¹³ *Cole W. Owen, Singh Piara Sambhi. The Sikhs. Their Religious Beliefs and Practices. L., 1978, c. 168.* Разумеется, фактически среди сикхов, особенно в деревнях, сохраняются и индусские ритуалы, и поклонение индусским бо-

гам. Вообще, хотя ШГПК — очень важный религиозный авторитет, это все же авторитет отнюдь не непререкаемый. Согласно сикхскому учению, гуру говорит через пантх и «Грантх сахиб». Но в выборах ШГПК участвует не весь пантх, а только сикхи-пенджабы. Кроме того, всегда есть сомнения в определении того, кто есть член пантха, имеющий право голоса (среди голосующих, например, есть много нарушающих рахит, которых правоверный сикх может не считать сикхами; между прочим, в выборах в ШГПК до '60-х годов активно участвовали коммунисты). Поэтому создание ШГПК не означало полного преодоления сикхской организационной аморфности. Как пишет У. Маклеод: «На практике пантх научился жить с очень неопределенной теорией высшего авторитета» [McLeod W. H. *The Sikhs (History, Religion and Society)*. N. Y., 1989, с. 77).

¹³ См.: *Harbans Singh. Nehru Family and the Sikhs*. Delhi, 1984, с. 17.

¹⁴ О том, как индийские авторы могут интерпретировать сикхскую историю в духе современных идей, могут дать представление следующие цитаты. Вот цитата из индуистского автора, склонного подчеркивать национально-индийское значение сикхизма: «Единственный способ сделать из этих людей нацию заключался в том, чтобы сделать национализм их религией. Гуру Гобинд так и сделал» (*Gokul Chand Narang. Transformation of Sikhism*. Lahor, 1946, с. 130). Современный акалистский автор пишет: «Сикхизм создал бесклассовое общество, подобное бесклассовому обществу в современных, особенно социалистических странах» (*Gurdev Singh. Punjab Politics (Soc o-Politico Orientations of the Sikh Gurus)*. Delhi, 1986, с. 16). А вот изумительная цитата из некоего Гурдева Сингха Деола, которую приводит цитируемый выше автор: «Гуру Нанак не только осуждает империализм в различных сферах, но и дает свою схему национального освобождения, которую можно свести к следующим пунктам: 1) единство индусов, мусульман и всех прочих... 2) замена капиталистической и империалистической системы спиритуализмом, коммунизмом и демократическим социализмом... (и так далее до пункта 18.— *A. B., D. Ф.*). Практическая работа по установлению царствия Божия на земле» [*Gurdev Singh. Punjab Politics...*, с. 96—97].

¹⁵ *Kapur Anup Chand. The Punjab Crisis (An Analitical Study)*. New Delhi, 1985, с. 32.

¹⁶ Сикхи стремятся подчеркнуть свою «особость» и в конгрессиистской символике. В 1921 г. ИНК принимает флаг из трех полос — красной, символизирующей индусов, зеленой — мусульман, и белой — всех прочих. «Сикхи,— пишет Раджендра Прасад,— были недовольны флагом и требовали, чтобы их символизировала отдельная полоска... Хотя исторически сикхи представляли собой боковую ветвь индуистской общины и «Хинду махасабха» рассматривала их именно как таковых, сами они упорно требовали, чтобы их считали отдельной общиной» (*Прасад Раджендра*. Автобиография. М., 1961. с. 332). В 1930 г. был принят теперешний флаг, зелено-бело-шафрановый, где цвет официально не символизирует общины, но, поскольку шафрановый цвет сикхи считают своим символом, они были довольны (там же, с. 333). Для понимания отношений индусов-конгрессиистов к сикхам слова Раджендры Прасада говорят очень много.

¹⁷ Основу для такого сближения в какой-то мере создала политика англичан, которые, покровительствуя лояльной земельной аристократии и отчасти крестьянству — поставщику солдат, в 1900 г. приняли Акт об отчуждении земли, запрещавший переход земли от должников — представителей земледельческих каст к заимодавцам из городских каст, что противопоставило джатов всех трех религий кхатри и арора.

¹⁸ См.: *Kapur R. Sikh Separatism. The Politics of Faith*, с. 80.

¹⁹ *Gulati Kailash Chander. The Akalis. Past and Present*. Delhi, 197, с. 113.

²⁰ Там же, с. 134.

²¹ *Kapur Anup Chand. The Punjab Crisis*, с. 80.

²² Там же, с. 85.

²³ См.: *Punjab Today*. Delhi, 1989, с. 268.

²⁴ *Nayar Baldev Rai. Minority Politics in Punjab*. Princeton, 1966, с. 96.

¹ Следует отметить не только прочность индийской парламентской системы, но и то, что эта прочность базируется на широком принятии демократических ценностей. Согласно проведенному в 1969 г. Рамашраем Роем Бихаре, Бенгалии, Уттар-Прадеше и Пенджабе исследованию, на вопрос: «Считаете ли вы, что надо поддерживать существующую систему правления, даже если она затрудняет быстрое и эффективное действие?» — «да» ответили более 60% опрошенных. В Пенджабе «да» ответили 61,6% (75,4 лиц высшего статуса, 64,3 среднего и 46,3% низшего), «нет» — 13,4% (соответственно 14,8, 15,5 и 8,5%) (*Palmer Norman D. Elections and Political Development (The South Asian Experience)*. Durham, 1975, с. 267).

² Для прогрессивных индийцев касты, естественно, зло и пережиток прошлого, а демократия, также естественно, добро. Поэтому связь между сохранением кастовых лояльностей и стабильностью парламентаризма понимается далеко не всеми индийскими (да и зарубежными) исследователями. Марк Галантер, возражая Д. Смитю, для которого каста и коммунизм — явление одного порядка, пишет: «Отнюдь не доказано, что кастовые лояльности способствуют религиозно-общинному чувству. Скорее можно было бы утверждать, что кастовые лояльности мешают более широкой религиозной нетерпимости, которая может подорвать секуляризм» (см.: *Secularism in India-Bombay*, 1968, с. 175). Четче и яснее пишет об этом Балдев Радж Найяр «Тот факт, что структурные факторы, такие, как каста, а не просто призывы политических лидеров, должны служить укреплению национального единства, может не очень-то нравиться современному индийским интеллектуалам. Однако мы должны понимать, что политические цели очень часто достигаются совершенно неожиданными путями и что роль традиционных институтов в современной ситуации требует спокойного анализа, а не инстинктивной реакции» (*Nayar Baldev Raj. Minority Politics in the Punjab*. Princeton., 1966. с. 336).

³ Цит. по: *Kapur Anup Chand. The Punjab Crisis (An Analitical Study)*. New Delhi, 1985, с. 13.2,

⁴ *Brass P. Language, Religion and Politics in North India*. Delhi, 1974, с. 294.

⁵ Цит. по: *Nayar Baldev Raj. Minority Politics in the Punjab*, с. 37.

⁶ Хукам Сингх, один из акалистских лидеров, затем перешедший в ИНК и даже ставший спикером Народной палаты парламента, обвинял Дж. Неру в индусском шовинизме на том основании, что он недостаточно активно выступает за создание Панджаби суба. Он писал, например: «Пандит Неру, который разглагольствует о национализме, на самом деле, мягко выражаясь, является острием копья воинствующего индусского шовинизма» (см.: *Singh Khushvant. A History of the Sikhs*. Vol. II. Princeton, 1966, с. 293).

⁷ Цит. по: *Kapur R. Sikh Separatism. The Politics of Faith*. L., 1986, с. 210.

⁸ Там же, с. 2-12.

⁹ Конференция хариджан заявляет в 1955 г.: «Мы целиком против создания панджабиязычного штата, который, по нашему мнению, будет штатом крупных джагирдаров (землевладельцев.— *А. Б., Д. Ф.*) и в котором с членами отсталых классов (индийский официальный термин — „backward classes".— *А. Б., Д. Ф.*) будут обращаться как со скотом» (*Nayar Baldev Raj. Minority Politics in the Punjab*, с. 240).

¹⁰ Там же, с. 51,

¹¹ Балдев Радж Найяр приводит образчик речи сикхского политика-конгрессиста, бывшего члена «Акали дал»: «Конгресс создаст Панджаби суба, который будет больше и более процветающим, чем тот, о котором мечтает мастер Тара Сингх. Панджаби будет процветать, больше людей будут говорить на панджаби. Сейчас создается университет с преподаванием на панджаби. Вот как делается Панджаби суба! Что „Акали дал" сделала для Пенджаба? У нее нет программы, кроме лозунга — даешь Панджаби суба! Я тоже-акали, я был в тюрьме за участие в акалистском движении» (*Nayar Baldev R.ij. Minority Politics in the Punjab*, с. 305).

¹² Фактически это вариант модели «политика-саньяси», слишком великого

и слишком погруженного в потусторонние религиозные, моральные, философские заботы, чтобы непосредственно заниматься государственным управлением и партийной борьбой, который в классической форме воплотился в Ганди, но отнюдь не ограничивался Ганди. Таковы и Виноба Бхаве, и Дж. Нараян, и М. С. Голваркар. М. Винер писал: «Практически любая политическая партия в Индии имеет своим лидером человека, который не обладает формальной властью в организации и мало занят каждодневными партийными делами» (*Weiner M. Party Politics in India*, с. 238), «Отказ от поста фактически может дать больший статус, чем победа в борьбе за власть» (там же, с. 257).

¹³ *Nayar Baldev Raj. Minority Politics in the Punjab*, с. 147.

¹⁴ Балдев Радж Найяр пишет: «Кроме компартий, в мире нет, наверное, другой такой партии (как „Акали дал“.— *А. Б., Д. Ф.*), которая бы чаще употребляла слово „предатель“» (*Nayar Baldev Raj. Minority Politics in the Punjab*, с. 371).

¹⁵ В частном разговоре с Гопалом Сингхом Тара Сингх говорил: «Если я не буду занимать моих буйных последователей одной агитацией за другой, они или разойдутся и начнут ссоры между собой, или постараются скинуть руководство» (*Singh Gopal. A History of the Sikh People*, Delhi, 1988, с. 722).

¹⁶ *Organizer*. 2.05.1960, с. 4. Усилению борьбы за раздел Пенджаба в это время способствовал происшедший в 1960 г. раздел штата Бомбей на Гуджарат и Махараштру.

¹⁷ Очевидно, в какой-то мере на Тара Сингха и Фатеха Сингха повлиял и пример Шри Рамулу — борца за создание штата Андхра-Прадеш, умершего 15 декабря 1952 г. после 56 дней голодовки. Гибель Шри Рамулу произвела настолько сильное впечатление, что уже 19 декабря 1952 г. Неру объявил о своем согласии на создание штата Андхра-Прадеш.

¹⁸ Все они, как и голодовки Тара Сингха, кончались благополучно — какими-либо новыми переговорами. Смертью закончился, однако, пост старейшего акалистского деятеля Даршана Сингха Ферумана, продержавшегося на воде 74 дня. Эта голодовка происходила уже после раздела Пенджаба, в августе — октябре 1969 г., и имела целью добиться передачи Пенджабу Чандигарха.

Глава 6

¹ *Singh Khushvant. A History of the Sikhs. Vol. II. Prince:on*, 1966, с. 305.

² Цит. по: *Кочнев В. И.* Государство сикхов и Англия. М., 1968, с. 42.

³ *Ray Niharajan. The Sikh Gurus and the Sikh Society*. New Delhi, 1975, с. 80.

⁴ Англичане отмечали, что если у других групп земледельцев земля быстро уходила из рук при развитии товарно-денежных отношений, то сикхи-джаты не только способны держать чужаков в отдалении, но и сами демонстрируют в значительной степени приобретаемую и ростовщическую тенденцию» (см.: *Dungen P. van den. The Punjab Tradition. Influence and Authority in Nineteenth Century India*, L., 1-97.2, с. 355).

Английская писательница Лавдей Прайер, описывая свои впечатления от Пенджаба в конце колониального периода, естественно, очень часто упоминает сикхов. Вот ее высказывания, характеризующие их психологические особенности: «Сикхи... имеют вкус к инженерии и механике» (*Prior Loveday. Punjab Prelude*, L., 1952, с. 32). «Сикхи очень часто гордятся своей работой» (там же, с. 50). «У сикхских семей всегда очень энергичное прошлое, связанное с войной, торговлей или земледелием, но они очень редко читают книги или мечтают о чем-либо, связанном с красотой, о рыцарском преклонении перед женщиной и вообще о какой-либо любви, кроме любви удальца и насильника... Ваши сикхские друзья все будут фермерами или полисменами или заняты ремеслом и торговлей, особенно как подрядчики или торговцы скобяными тозарами, с очень сильной тенденцией к процветанию... они самые современные из всех индийцев, они безудержно стремятся ко всему, что дает какие-либо преимущества и выгоду, будь то швейная машина, сельскохозяйственная техника, восточноафриканская торговля или война» (там же, с. 120—121).

⁵ «Пенджабские фермеры (особенно сикхи-джаты) известны своими удивительными сельскохозяйственными навыками, а также своей готовностью к нововведениям и к риску... Их острое экономическое чутье, несмотря на низкий уровень грамотности в начале этого столетия, и их готовность быстро реагировать на стимулы, создаваемые изменением рыночных цен или возможностями капиталовложений,— общественные факты» (*Chanda G. K. The State and Rural Economic Transformation (The Case of Punjab. 1950—85)*, New Delhi, 1986).

⁶ *The Punjab Crisis (Challenge and Response)*. Delhi, 1985, с. 561.

⁷ *Jeffrey R. What's Happening to India? Punjab, Ethnic Conflict, Mrs* Gandhi's Death and the Test for Federalism*. L., 1986, с. 27.

⁸ Там же, с. 81—85.

⁹ Очень любопытно, что Харьяна, несмотря на переживаемый и ею бурный экономический рост, все же заметно отстает от Пенджаба. Харьянское-земледелие менее интенсивное. В Харьяне удобрения вносятся в 48,7% обрабатываемых земель, в Пенджабе — в 76,3% (*Atlas of India*. Delhi, 1989, с. 172). Рост урожайности риса в Пенджабе в 1953—1986 гг. составил 288,7%, в Харьяне — только 171,4%. Подобные данные практически можно привести по всем мыслимым показателям уровня социально-экономического и технологического развития. Скорее всего здесь проявляется религиозный фактор — отмечавшиеся еще англичанами психологические особенности именно сикхов-джатов.

¹⁰ *Nayar Baldev Ray. Minority Politics in the Punjab*. Princeton, 1966, с. 114.

¹¹ *Jeffrey R. What's Happening to India? c. 34.*

¹² Склонность сикхов к миграции, однако, не может объясняться только особенностями экономического развития Пенджаба в независимой Индии. Она проявилась значительно раньше, с начала века и, очевидно, также связана прежде всего с относительной открытостью сикхов новому, их меньшим бытовым консерватизмом и традиционализмом. Как пишет У. Маклеод, в Канаде в начале 80-х годов сикхи составляли 30% всех выходцев из Южной Азии (*McLeod W. H. The Sikhs (History, Religion and Society)*. N. Y., 1989, с. 108).

¹³ *Jeffrey R. What's Happening to India? c. 35.*

¹⁴ *Chakravarty K. When Capital Divides: A Study of the Punjab Situation—Punjab Today*. Delhi, 1987, с. 67.

¹⁵ *Pettigrew J. Robber Noblemen (A Study of the Political System of the Sikh Jats)*. L., 1975, с. 44.

¹⁶ *Jammu P. S. Changing Social Structure in Rural Punjab*. Delhi, 1974, с. 86.

¹⁷ *Singh Jeena. Religion and Youth*. Dissertation submitted to the Guru: Nanak Dev University. 1988, с. 54.

¹⁸ *Jammu P. S. Changing Social Structure in Rural Punjab*, с. 100.

¹⁹ *Singh Jeena. Religion and Youth*, с. 45.

²⁰ Там же, с. 52.

²¹ *Singh Gobinder. Religion and Politics in the Punjab*. Delhi, 1986, с. 158—159.

²² Там же, с. 170.

²³ *Punjab. The Fatal Miscalculation (Perspectives on Unprincipled Politics)*. Delhi. 1985, с. 93.

²⁴ Несмотря на рост раздражения сикхскими требованиями, упорным нежеланием сикхов видеть в себе индусов, индусское большинство продолжает не воспринимать сикхскую позицию всерьез, не воспринимать сикхизм как особую религию. Именно это «непринятие всерьез» больше всего и раздражает сикхов, которые в этом и видят своего рода дискриминацию. Полной «симметрии» у сикхов и индусов нет, сикхи иначе смотрят и на сикхизм и на индуизм, чем индусы. Это отчетливо проявляется в опросе амритсарских студентов. На вопрос, является ли индийское государство светским, среди индусов «да» отвечают 31%, «в известной мере» — 60%, «нет» — 9%, среди сикхов — 11, 26 и 63%. Таким образом, то, что для индусов — светское, в чем они видят скорее атрибуты индийской культуры, для обостренного чувства

сикхского меньшинства — религиозное и индусское {Singh Jeena. Religion and: Youth, с. 57).

²⁵ Требование не стричь волос, естественно, доставляет массу хлопот. Лавдей Прайер приводит свой разговор с сикхским учеником, мучающимся, со своими волосами: «Что бы я только не дал, если бы их не было!» — говорит он. Автор спрашивает у него, почему же он их не отрежет. Ответ: «О, мадам, дома будет скандал! Кроме того, это — часть нашей религии!» (*Prior Loveday. Punjab Prelude, с. 110*).

²⁶ Kapur R, Sikh Separatism. The Politics of Faith. L., 1986, с. 209.

²⁷ Nayar Baldev Raj. Minority Politics in the Punjab, с. 106.

²⁸ Как пишет индийский исследователь Притам Сингх: «...индийская конституция не дает средств защиты религии, находящейся в опасности. Например, как бы ни негодовало пенджабское правительство „Акали дал“ на сикхскую молодежь, нарушающую религиозные запреты на бритье бород и курение, ему очень трудно принять какие-либо законодательные меры против нарушителей» (*Pritham Singh. The Problems of Secularism in a Multireligious Society. The Sikh Experience.— Indo-Soviet Symposium on Problems of Secularization in Multireligious Societies. Tashkent, 1978, с. 15*).

²⁹ Процессы, происходящие в Индии, естественно, происходят среди сикхов-эмигрантов в США, Англии и других странах в еще больших масштабах. Соблюдать сикхские правила в Лондоне труднее, а не соблюдать легче, чем в Индии. И характерно, что если большая часть сикхов-эмигрантов сливается с индусской эмиграцией, то меньшинство становится еще более ожесточенными и активными «защитниками пантха», чем сикхские деятели в Пенджабе.

Глава 7

¹ Очень характерно для сикхской политической культуры, что эта голодовка началась 17 декабря — в день гибели Тег Бахадура и должна была, закончиться самосожжением Фатеха 27 декабря — в день гибели сыновей Гобинда. Кончилась она, однако, обещанием Индиры Ганди рассмотреть вопрос и злорадством вскоре затем умершего Тара Сингха.

Индира Ганди вынесла решение только в январе 1970 г. после трагической гибели в результате голодовки из-за Чандигарха Даршана Сингха Ферумана и новой голодовки санта Фатеха Сингха. Согласно этому решению, Чандигарх должен был быть передан Пенджабу, а Харьяна взамен должна была получить хиндиязычный район городов Фазилки и Абохара; а поскольку район этот к Харьяне не примыкает, он должен был быть соединен с ней каким-то коридором. Но, во-первых, Индира Ганди точно не определила территорию, которая должна была отойти к Харьяне; во-вторых, это решение могло вступить в силу лишь при согласии обоих штатов. Затем предпринимались попытки провести новую, приемлемую для всех границу, так ни к чему и не приведшие.

² Несмотря на то что «Акали дал» и «Джан сангх» — партии двух борющихся общин, в их относительно прочном союзе была своя логика. Эти партии противники, но не конкуренты, их электораты не «пересекаются».

³ Как отмечалось в газете «Организер», здесь сыграли роль интриги ИНК, старающегося возбудить языковую борьбу для развала коалиции акалистов и джансангховцев (*Organizer. 8.04.1972, с. 15*).

⁴ Бадал в это время ведет переговоры с ИНК о создании коалиции, но они проваливаются, ибо «Акали дал» не хочет уже быть «младшим партнером».

⁵ Здесь опять мы сталкиваемся с проблемой внесения европейских понятий в индийские языки и мышление. В тексте резолюции на панджаби употреблено слово «кау» (народ, нация). «Кау» может быть применено к самым разным общностям — к религиозным, к кастовым, к этническим. Но в английском переводе «кау» было переведено как «nation».

⁶ «Акали дал» всегда выступала на выборах в национальный парламент с худшими результатами, чем на выборах в Законодательное собрание Пенджаба, во-первых, потому что для нее, как для местной партии, эти выборы имели меньшее значение, чем для ИНК, во-вторых, потому что избирательные округа по выборам в национальный парламент, естественно, были боль-

ше и состав избирателей разнороднее, что было более выгодно для ИНК, чем для «Акали дал».

⁷ Kapur Anup Chand. The Punjab Crisis. Delhi, 1985, с. 197.

⁸ Как пишет Гопал Сингх, акалисты могли создать в Пенджабе однопартийный кабинет и пошли на коалицию с «Джаната» для того, чтобы как плату за это получить в центральном, делийском, кабинете пост министра земледелия, доставшийся С. Барнале, будущему главному министру Пенджаба (*Singh Gopal. A History of the Sikhs. Delhi, 1988, с. 732*).

⁹ Как считает видный деятель «Джан сангх» Балрадж Мадхок, одной из причин борьбы с иранкари было то, что эта секта не придает значения внешним признакам хальсы, принимает в свои ряды и кешдхари, и сахадждхари, и ортодоксальные сикхи видят в ней как бы перевалочный пункт на пути от сикхизма к индуизму, способ «плавню» и незаметно уйти из хальсы (см.: *Madhok Balraj. Punjab Problem. The Muslim Connection. Delhi, 1985, с. 108*).

¹⁰ См.: *Jeffrey R. What is happening to India? L., 1986, с. 132*.

¹¹ См.: *Pettigrew J. In Search of a New Kingdom of Lahore—Pacific Affairs. Vancouver, 1987, vol. 60, № 1, с. 16—17*.

¹² Характерно, что еще задолго до его гибели, в апреле 1983 г., один из его сторонников писал: «Если Бхиндранвале примет мученическую смерть, а это представляется неизбежным, такая трагедия останется навеки пятном на политическом челе Индии. Это будет началом конца» (*Singh Gurtej. What Bhindranvale Stands For?—The Illustrated Weekly of India. 14.04.1983, с. 13*).

¹³ Во главе Всендийского союза студентов-сикхов находится Амрит Сингх, сын бывшего до 1977 г., когда он погиб в автокатастрофе, руководителя Дамдами таксал Каргара Сингха, помощником и преемником которого был Бхиндранвале.

¹⁴ Из них за Бхиндранвале Всендийский союз студентов-сикхов, ставший враждебной «Акали дал» и фактически террористической организацией, «Дашмеш Реджимент» («Полк 10-го господина», т. е. гуру Гобинда) и «Дал хальса», созданная в 1978 г. организация, связанная с эмигрантскими сторонниками Халистана (О террористических организациях сикхов см.: *Singh Gopal. Communal Organizations in Punjab. 1978—1984. An Overview.—Punjab Today. Delhi, 1987*).

¹⁵ Требование выделения из Индии независимого Халистана было выдвинуто еще в 1971 г. Джагдшинг Сингхом Чауханом, лидером лондонской эмигрантской группировки, одно время бывшим министром пенджабского правительства. В США сикхских экстремистов возглавляет Ганга Сингх Джиллон.

¹⁶ Статья 25, подпункт б, пункт II, где говорится о том, что государство имеет право открывать индуские религиозные институты для хариджан. Объяснение к этому подпункту говорит, что здесь имеются в виду также сикхи, джайны и буддисты. Поправка эта была внесена по требованию самих сикхов, боявшихся перехода хариджан в индуизм.

¹⁷ The Punjab Crisis. Challenge and Response. Delhi, 1985, с. 6, 13.

¹⁸ *Jeffrey R. What is happening to India, с. 168*.

¹⁹ Цит. no: *Singh Gopal. Communal Organizations in Punjab, с. 752*.

²⁰ *Jeffrey R. What is happening to India, с. 181*.

²¹ Цит. no: *Misra M. S. Politics of Regionalism in India (with Specific Reference to Punjab). Delhi, 1988, с. 168*.

²² Баба Санта Сингх заявил: «Мы уполномочены смотреть за гурдварами шестым гуру, в то время как ШГПК получил полномочия от законодательного акта, принятого англичанами» (*India Today. 15.08.1984, с. 60*).

²³ Цит. no: *Singh Gopal. Communal Organizations in Punjab, с. 773*.

²⁴ Практически все «знаменитые» убийства крупных политических деятелей — Джона Кеннеди, Роберта Кеннеди, Улофа Пальме, Зия-уль Хака и других — порождают множество легенд и гипотез о разного рода тайных заговорах. Почти всегда возникает идея, что за убийцами стояли какие-то таинственные силы и даже, что истинные убийцы — другие (стрелял еще кто-то). Гибель Индиры Ганди не исключение.

- ¹ India Today. 15.08.1985, с. 20.
- ² Singh Gopal. A History of the Sikh People. Delhi, 1989, с. 778.
- ³ India Today. 15.08.1985, с. 20.
- ⁴ Sunday. 26.03.—1.04.1989, с. 18.
- ⁵ Индийский обозреватель Дипанкар Гупта пишет в связи с результатами выборов в Пенджабе: «...нормальные различия среди сикхов — джаты, мазхаби, городские кхатри и арора — растворились в едином целом, ибо коммунизм растворяет такие различия» (The Punjab Crisis. Challenge and Response. Delhi, 1985, с. 299).
- ⁶ India Today. 15.11.1985, с. 32—33.
- ⁷ India Today. 15.08.1985, с. 16.
- ⁸ The Punjab Crisis (Challenge and Response). Delhi. 1985, с. 285—294.
- ⁹ Только в 1989 г. он выступил с заявлением о том, что по делу о делийском погроме осуждено 80 человек, из них 6 пожизненно. Цифра ничтожно малая. Кроме того, все процессы были закрытыми (см. Mainstream. 11.03.1989, с. 1—2).
- ¹⁰ India Today. 15.01.1986, с. 39.
- ¹¹ Chaudhry D. R. Punjab Accord and Haryana.—Punjab Today. Delhi, 1987.
- ¹² India Today. 15.02.1986, с. 33.
- ¹³ India Today. 15.01.1986, с. 40.
- ¹⁴ India Today. 15.04.1985, с. 18.
- ¹⁵ Sunday, 19—25.01.1986, с. 11.
- ¹⁶ Sunday. 11—17.01.1987, с. 53.
- ¹⁷ Sunday. 2—8.02.1986, с. 30.
- ¹⁸ Punjab Today, с. 174.
- ¹⁹ Там же, с. 392.
- ²⁰ India Today. 30.06.1986, с. 26—29.
- ²¹ Sunday. 24—30.05.1987, с. 21—23.
- ²² См.: Madhu Sudan Misra. Politics of Regionalism in India (u-ith Specific Reference to Punjab. Delhi, 1988, с. 181.
- ²³ India Today. 30.04.1986, с. 68.
- ²⁴ India Today. 28.03.1987, с. 26—31.
- ²⁵ Отстранение Барналы именно в мае, очевидно, было связано с приближением выборов в Харьяне. К этому времени ИНК уже потерпел поражение на выборах в Западной Бенгалии и Керале, и Раджив Ганди не мог допустить третьего поражения подряд. Тем не менее Харьяну ИНК потерял.
- ²⁶ Sunday. 24—30.05.1987, с. 20—21.
- ²⁷ Рибейро, который начинал в Пенджабе очень энергично и стал героем-индийской прессы, затем начинает понимать, что ничего сделать он не может. В марте 1988 г. он говорит: «Я в Пенджабе не для карьеры, я здесь, потому, что больше никого не нашлось, кто принял бы вызов» (India Today. 15.01.1989, с. 10). Вскоре он уходит со своего поста.
- ²⁸ Другое сенсационное заявление Манна касалось тайного послания, которое он получил в тюрьме от В. П. Сингха, в то время министра в правительстве Раджива Ганди, который, вскоре, поссорившись с Радживом Ганди: и обвинив его в мягкости к коррупционерам, выходит из правительства и партии, затем сплачивает оппозицию и после выборов в ноябре 1989 г. становится премьер-министром. В послании этом о разрыве с Р. Ганди, который представлялся спонтанным актом, говорилось как о продуманном плане.
- ²⁹ Indian Express. 30.11.1989.

Заключение

- ¹ Freeday. 23.12.1989—5.01.1990, с. 15.
- ² В какой-то степени это видно из статистики убитых в Пенджабе: в 1988 г. 53,5% убитых составляли сикхи, в 1989 г.—63,5%, в 1990 г.— 69,5%. См. India Today, 15.10.1990, с. 49.
- ³ India Today. 15.10.1990, с. 48.
- ⁴ Sunday Observer. 14—20.10.1990.

SUMMARY

The Sikh and the Hindu: Religion, Politics, Terrorism, co-authored by A. Belsky and D. Furman, looks behind the history and political and economic angles of harrowing events in the Indian state of Punjab where for several years now Sikh extremists have used terror and violence in pushing for an independent Sikh state known as Khalistan. The overriding element of the Punjab crisis, the study argues, is politico-religious. Whatever the part in it of various vested interests — regional, social, ethnic, and suchlike — for the parties involved it is primarily a clash of religious communities—Sikhs (or partly Sikhs) and Hindu and a «Hinduist» (patently not Sikh) central government. The authors' view is that the conflict is anything but a carryover from medieval times, as nothing quite like this happened then. Not only were the Sikhs good neighbours with the Hindus (while fighting Moslem rulers all the time), but their distinct identities were essentially blurred. Conflict came on the scene only in the 1870s, and has since been building up to a current crescendo, originally-compounded by a common drive against British colonization and a later partition of India in 1947.

Traditional Hinduism, the study observes, is free of religious, doctrinal intolerance, this stemming from the hierarchical sodo-caste fabric of Hindu society. Hinduism and the caste system consecrated by it have ever spawned socio-religious protest campaigns. The amazing tenacity of Hindu fundamentals and the Hindus' ingrained acceptance of the caste system led to the protests being only half-hearted, while the «sects» they bred were ultimately drawn into the acceptably pluralistic religious fold of Hinduism. Such was the case with Sikhism, too, which emerged in the early 16th century as a doctrine of a uniform God, opposed both to Islam and Hinduism.

With the British capturing Punjab in 1849 the distinctions between Sikhism and Hinduism grew still more fuzzy. The modern influences brought along by the British, the ferment of capitalist relations, and other factors combined to steadily erode the caste hierarchy and its barriers and generate novel self-identifications. Here is the root cause of the Sikh-Hindu controversy. The strictly theological issue of whether Sikhism is part of the Hindu whole or a religion to itself has become a matter of daily life and politics. The Sikhs striving to become an entity apart, with a distinct religion, and to wrench free of the all-embracing Hinduism has left many Hindus wondering why and Hindu communalists embittered. Precisely because the borderline between Sikhism and Hinduism has been rather vague and dubious, the Sikhs' urge for a religious community of their own brought forth a plethora of new institutional frameworks for Sikh identity.

Indian society, the study emphasises, is slowly but steadily becoming more secularized and democratized, but communalism — Hindu, Sikh, and Moslem — is increasingly a menace. Which of these trends prevails in the years ahead is anyone's guess, but one thing is certain: Sikh-Hindu differences and misunderstandings will take time to break in full.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие.....	3
Глава 1. Терпимость традиционного индуизма.....	6
Глава 2. Сикхизм — движение религиозного протеста.....	16
Глава 3. Английское владычество и факторы, способствующие сикхскому возрождению и возникновению сикхско-индусского противостояния.....	31
Глава 4. Политический аспект движения сикхов в колониальной Индии.....	43
Глава 5. От раздела Индии к разделу Пенджаба.....	58
Глава 6. «Зеленая революция» и рост напряженности в сикхском обществе.....	71
Глава 7. Политическая борьба в Пенджабе в 1966—1984 гг. . .	80
Глава 8. Сикхская проблема в период правления Раджнива Ганди.....	91
Закключение	106
Примечания.....	112
Summary	128

Научное издание

**Бельский Альберт Григорьевич,
Фурман Дмитрий Ефимович**

СИКХИ И ИНДУСЫ:

религия, политика, терроризм

Заедующий редакцией *Я. Б. Гейшерик*. Редактор *Л. И. Юревич*. Младший редактор *Л. А. Минина*. Художник *С. А. Киреев*.
Художественный редактор *Б. Л. Резников*. Тех нический редактор *Т. С. Жарикова*. Корректор *В. И. Мартинюк*.

И Б № 17049

Сдано в набор 25.09.91. Подписано к печати 22.04.92. Формат 60X90/16. Бумага типограф-
ская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 8,0. Усл. кр.-отт. 8,25.
Уч.-изд. л. 9,49. Тираж; 1300 экз. Изд. № 7291. Заказ № 462. «С»—

Издательство «Наука»

Главная редакция восточной" литературы. 103051. Москва К-51. Цветной бульвар. 21.

3-я типографии издательства «Наука». 107142, Москва Б-143. Открытое шоссе. 28