

Е.С. Юрлова

ИНДИЯ

от неприкасаемых
к далитам

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт востоковедения
Центр индийских исследований

Е. С. ЮРЛОВА

ИНДИЯ
от неприкасаемых
к далитам

Очерки истории,
идеологии и политики

Москва
ИВ РАН
2003

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	8
Введение	20
Глава I. Исторические предпосылки идеологического и социального протеста против кастовой дискриминации неприкасаемых.....	30
<i>Бхакти</i> , или равенство перед богом	32
Два подхода к проблеме ликвидации неприкасаемости.....	40
Обращение неприкасаемых в другие религии.....	55
Движение «угнетенных классов».....	62
Вовлечение неприкасаемых в политику.....	74
Глава II. Махатма Ганди — борец против социальной дискриминации.....	82
Лицом к простым людям	84
Политик и реформатор	85
Диспут между Ганди и брахманами	90
«Неприкасаемость — это грех. Каста — это социальное зло».....	91
«Пунский пакт — самый прекрасный час Махатмы»	94
Хариджанская кампания.....	105
Глава III. Амбедкар — идейный и политический лидер далитов.....	112
<i>Амбедкар — идеолог социальной, экономической и политической демократии и равенства.....</i>	<i>112</i>
Конституция Индии и гражданские права.....	120
Об оппозиции и правах меньшинств.....	124
Демократия как средство достижения равенства ..	127

<i>Наваяна, или реформированный буддизм</i>	132
Амбедкар и социализм.....	140
Буддизм или марксизм	142
<i>Амбедкар бросает вызов индуизму</i>	147
Критика Амбедкаром неравенства в индуизме.....	155
Современный аналог «Ману-смрити»	160
Кто тормозит социальную реформу?	164
Решение Амбедкара о разрыве с индуизмом	169
Общественная реакция на это решение.....	173
Полемика Амбедкара с Ганди	177
Торг с «Хинду махасабхой».....	179
Поиск иной религии	181
<i>Взгляды Амбедкара на происхождение неприкасаемых</i>	186
Вытеснение буддистов.....	194
Потребление говядины.....	197
Почему индусы не едят говядину.....	198
Категория чандала.....	203
Когда появились неприкасаемые?.....	205
<i>Амбедкар в оценках общественно-политических деятелей</i>	213
Глава IV. Далиты в независимой Индии	219
Усилия властей по улучшению положения далитов	219
Социальная дискриминация продолжается.....	231
Далитское межкастовое соперничество.....	235
Проблема допуска к источнику воды.....	238
Насилие над далитами	241
Религиозное обращение далитов как форма социального протеста.....	248
«Семья хиндутвы» против религиозных обращений	255
Реакция кастовых низов на пропаганду <i>хиндутвы</i>	262
Далиты в штате Махараштра.....	265

Глава V. Резервирование как фактор политической борьбы.....	296
<i>История вопроса.....</i>	298
<i>Система резервирования после независимости.....</i>	300
Первая поправка к конституции Индии.....	307
Рекомендации комиссии Мандала.....	315
Разгул кастеизма.....	320
Противники и сторонники резервирования.....	322
«Бахуджан самадж парти» — партия большинства народа.....	324
Отношение политических партий к резервированию.....	329
Мандир против Мандала	332
Бахуджаны идут во власть.....	335
Резервирование остается важной частью общественно-политической жизни.....	342
<i>Индийцы обращаются к американскому опыту позитивного действия.....</i>	348
Заключение.....	368
Библиография.....	372
Summary.....	390
Contents.....	392

ПРЕДИСЛОВИЕ

Появление на свет этой книги о далитах (угнетенных) во многом связано с моими впечатлениями во время десятилетней работы в Индии, а также научными исследованиями в последующие годы. Нынешние далиты — это бывшие неприкасаемые. Но существует также мнение, что далиты — это еще и племена.

Впервые я увидела жизнь далитов, когда в 1962 году приехала в качестве переводчика на строительство завода тяжелого машиностроения около г. Ранчи (ныне административный центр штата Джаркханд). Завод был составной частью государственной Корпорации тяжелого машиностроения и сооружался при содействии и помощи Советского Союза. Строительство велось частными подрядными фирмами, которые по контракту выполняли определенные работы, сами нанимали и увольняли рабочих, решали вопросы использования строительной техники или оборудования либо, наоборот, применения ручного труда как более дешевого. Главное условие — в указанный срок выполнить определенный объем работ при соответствующем качестве, что контролировалось инженерами завода.

Будущий завод был расположен на территории традиционного проживания племени санталов. Поэтому большинство неквалифицированных рабочих принадлежало к этому племени. Площадка строящегося завода была огромной, предстояло выполнить гигантский объем земляных, бетонных работ, соорудить цеха, поражавшие потом своими циклопическими размерами. В то время, когда я оказалась на стройке, там проводились работы по рытью котлованов для фундаментов цехов. Но не было видно ни одной землеройной машины, ни одного бульдозера или экскаватора. Только люди, сотни людей. Бригады из нескольких семей санталов — мужчин и женщин, — как трудолюбивые муравьи, сновали вверх и вниз по котловану, выносили оттуда грунт. Мужчины большими мотыгами копали землю, грузили ее в корзины. Затем двое мужчин поднимали корзину и ставили ее на голову женщины, точнее на круг из

соломы на ее голове. И с этой ношей, напрягаясь изо всех сил, как натянутая струна, она поднималась по тропинке к верхнему краю котлована, а затем шла дальше — туда, где нужно было сбросить этот груз. А за ней почти шаг в шаг шли другие женщины, образуя бесконечную цепочку, которая повиновалась жесткому ритму изнурительной работы. Освободившись от тяжелого груза, они в том же размеренном темпе спускались в котлован, чтобы снова и снова поднимать наверх тяжелую красную глину.

И все это продолжалось до короткого перерыва, когда все они тут же в котловане на земле обедали, мягко говоря, крайне скромно — несколько лепешек и порция чечевицы или гороха. При этом некоторые из женщин успевали еще покормить грудью своих малышей, которые вместе с другими детьми спали или сидели на циновках недалеко от своих родителей. И все это под палящим тропическим солнцем. И так из часа в час, изо дня в день. И похоже, они были рады этой работе, которая давала им не столь уж частый в этих краях заработок. Дьявольски дешевый и эффективный для контрактора труд.

А позже, когда закончилось рытье котлованов, эти же санталы носили на головах в железных «тарелках» бетонный раствор. А затем — кирпичи. Их укладывали по две штуки в ряд на соломенном круге на голове, поперек — еще один ряд... а всего 10 кирпичей. Много это или мало? Посчитайте сами — средний кирпич весит около четырех килограммов. Получается, что каждый раз они несли груз, лишь немногим меньший, чем их собственный вес.

Легко ли это? Многие видели романтические картинки художников (да и в индийских кинофильмах), когда женщины изящно несут на своих головах по два и даже три кувшина с водой: внизу — большой, на нем средний, сверху — маленький. Это их — женщин — традиционная обязанность в семье и сугубо женское дело. Мне вздумалось попробовать, как это выглядит в реальности. Я пришла к деревенскому колодцу, попросила местных женщин разрешить мне понести один (!) кувшин с водой на голове. Они добродушно рассмеялись над моим забавным предложением, но охотно согласились. Поставили мне на голову сначала соломенный круг, потом кувшин с водой, и я двинулась вперед... Однако тяжесть оказалась для меня непомерной, да и никакой сноровки не было. Через несколько шагов я была вынуждена отказаться от этой затеи.

Возвращаюсь к санталам. К концу дня контрактор отвозит своих работников на грузовике в их колонию. Это — часть его со-

глашения с заводом, чтобы рабочие организованно покидали охраняемую территорию завода, а не разбредались по ней бесконтрольно. Колония расположена недалеко — это хижины, скорее шалаши. Наутро с рассветом все начинается сначала. Все тот же изнурительный цикл. Невольно вспоминались строки Николая Алексеевича Некрасова про строителя Николаевской железной дороги 150 лет назад: «Не разогнув свою спину горбатую, / Он и теперь еще: тупо молчит / И механически ржавой лопатой / Мерзлую землю долбит» [Некрасов, 1980, с. 165]. Но здесь, конечно, не мороз, а совсем наоборот — жара, огненное солнце или проливной муссонный дождь. Но такая же непосильно тяжелая, отупляющая работа. Сегодня, и завтра, и каждый последующий день одно и то же. И все это ради куска хлеба. Чтобы выжить сегодня. А завтра — что бог даст. Возникла мысль: что все это значит и есть ли надежда на перемены? Или это беспрерывная бесконечность в жестко определенных рамках судьбы?

К рассказу о санталах-работниках осталось добавить совсем немного, хотя это только самое начало темы, лишь мгновение из их жизни. Один из советских инженеров снял любительской камерой фильм о работе этих людей и хотел его показать другим инженерам, в том числе чешским, которые работали в той же корпорации, на заводе литья и поковок, и жили в той же гостинице, что и советские специалисты. Однако индийская администрация, узнав об этом «проекте», запретила показ...

В 1963 году мы с мужем оказались на работе в Калькутте (ныне Колката), где должны были открыть Культурный отдел Генерального консульства СССР. Мы сняли подходящее для него помещение и наняли небольшой штат работников. Все они были по своему интересные люди. Так уж получилось, что секретарем оказался представитель касты каястха — писцов. Шофером — христианин из бывших неприкасаемых. Разнорабочим, а вообще-то на все руки мастером — надежный и трудолюбивый непалец, живший в Калькутте не в первом поколении. А наводил чистоту в помещении уборщик из касты бханги (бывший неприкасаемый) — тихий, почти безмолвный молодой человек, который добросовестно выполнял свое дело — подметал, мыл полы, убирал лестницу, выносил мусор. Звали его Ману. Работал он хорошо. И нам пришла мысль предоставить ему другую работу и тем самым повысить ему заработную плату. Нужен был разносчик писем, приглашений, книг, посылок.

Предложение сменить работу на более высокооплачиваемую Ману воспринял без радости. Он произнес лишь, что ему надо посоветоваться со своей семьей. На следующий день он отказался от этой возможности, сказав, что его каста запрещает менять род занятий. Он — бханги, уборщик, и должен делать то, что положено делать бханги.

Тогда меня это поразило. Как можно быть навечно привязанным к одной и той же работе, тем более не так уж хорошо оплачиваемой и далеко не престижной? Помню, что я обсуждала этот вопрос со своими индийскими друзьями. Многие из них отнеслись к этому случаю спокойно. Каждый должен выполнять свое дело, свою дхарму, следовать своему предназначению, тогда всем будет хорошо, на этом держится общество. Другие говорили о том, что кастовые традиции и обычаи сдерживают развитие отдельной личности и общества в целом, но с ними нельзя не считаться...

Мой хороший знакомый ученый-лингвист, национальный профессор Сунити Кумар Чаттерджи говорил мне, что каждый человек гордится своей кастой, она — его надежный оплот и опора, и он должен быть верен ей. Иначе он окажется без роду и племени. Профессор привел исторический пример, когда один из махараджей как-то решил повысить статус касты бханги и тем самым добавить им авторитета в обществе. Однако бханги отказались от этого предложения. Более того, они вышли с демонстрацией протеста против таких планов. Они знали свое место в обществе, у них была своя история, свои мифы и герои, свои праздники. Они гордились своей кастой и не хотели нарушать равновесие, сложившееся в отношениях с другими кастами. Махарадже пришлось отказаться от своей идеи.

Да, все это было несколько столетий назад. И, как видим, прошлое еще распоряжается настоящим, держит людей в тисках вековых представлений об их долге и месте в обществе и самой жизни. Позже, в 70-е годы, когда я вновь длительное время работала в Индии, теперь в Дели, мне не раз приходилось сталкиваться с внешними проявлениями кастовой разделенности общества. Одно из них меня глубоко поразило. Однажды рано утром, еще до восхода солнца, я выехала на машине из Дели в поездку по Харьяне и Панджабу. На окраине города я увидела цепочки людей, которые шли друг за другом, неся на голове тяжелые ведра. Местный шофер объяснил мне, что это бханги — уборщики, выносившие из домов

нечистоты (индийские исследователи используют эвфемизм *night soil*).

Позже по приглашению члена парламента от Индийского национального конгресса Арджуна Ароры я посетила Народную палату, где в тот день выступала Индира Ганди. Она, в частности, говорила о положении этих самых бханги, о том, что надо запретить старую практику, унижающую достоинство этих людей. Премьер-министр напомнила о борьбе Махатмы Ганди по преодолению кастовой дискриминации, о том, что Индия — свободная страна, где люди должны иметь право на достойную жизнь. Позже на эту же тему Индира Ганди беседовала со студентками одного из делийских женских колледжей, рассказывала им о значении органических удобрений и о том, что людей, занимающихся уборкой, по традиции несправедливо социально дискриминируют, называя неприкасаемыми.

В колонии далитов

Но бханги — это только малая часть большого слоя бывших неприкасаемых. Занимаясь проблемой индусских низших каст, я поняла, насколько важно знать о них не только из книг и из уст других — более высоких по своему социальному статусу людей, а от них самих. Мне удалось это сделать в ходе поездок по Индии, посещения поселков и трущоб далитов и бесед с ними. Во время одной из них в феврале 1983 года я побывала в деревне Мела Миразжпур, расположенной на окраине одного из крупных промышленных комплексов города Фаридабад в штате Харьяна, в 25 км от Дели. В поездке меня сопровождал мой хороший знакомый В.Д. Чопра, редактор журнала «Линк» и газеты «Патриот», а также Даршан Сингх, профсоюзный деятель, занимавшийся проблемой далитов.

Основное население 600-тысячного Фаридабада — панджабцы из Пакистана. Вокруг города множество так называемых временных колоний (джугги). Большинство жителей в них составляют выходцы из Уттар Прадеша. Одних колоний далитов более тридцати. В них нет ни воды, ни электричества. В каждой хижине, построенной из веток, листьев, кусков фанеры, картона и жести, жили по 10 и более человек. Прямо у входа в одну из таких колоний расположился торговец (как позже выяснилось — брахман) со своим маленьким магазинчиком-киоском. Сама колония находилась внутри какого-то большого двора с единственным входом, в который нельзя было попасть, минуя торговца. Я и раньше видела, что

такие колонии были как бы спрятаны от чужих взоров, скрыты за фасадом улицы, со всех сторон окружены домами, в которых проживают более обеспеченные представители высоких каст. На мой вопрос о численности жителей джугги торговец ответил так же, как отвечали в других колониях: «Восемь тысяч голосов (то есть избирателей)».

Появилась женщина, которая представилась как член муниципалитета из низшей касты, и охотно сообщила, что ее муж не принадлежит ни к одной из партий. После этого она деловито спросила: какие будут выборы — местные или центральные? Тут я поняла, что между торговцем и женщиной идет борьба за возможность «продать» голоса избирателей из колонии. Поэтому я спросила ее прямо, сколько они берут за голос. «Пять рупий за местные выборы и десять — за центральные», — сказала она, ничуть не смутившись. Более того, она с гордостью заявила, что жители ее колонии уже включены в списки избирателей. Они живут здесь уже 20 лет и только совсем недавно добились права участвовать в выборах. Это значит, что городские власти зарегистрировали колонию и взяли на себя определенные обязательства в отношении ее обитателей, в том числе внесли их в списки избирателей.

Сославшись на болезни среди некоторых жителей колонии, торговец не хотел пропустить меня внутрь двора. Но женщина решила по-своему — она пригласила меня к себе в жилище. Всего лишь несколько шагов — и вот я за занавеской, которая служит дверью. Земляной пол неровный, но чисто подметенный. На полу несколько металлических кастрюль и керосинка. В углу свернута постель. Вот и все. Сердце заныло от безысходности, мне стало стыдно быть бессильным свидетелем этой нищеты. Индианка же приветливо улыбнулась, и я в ответ — тоже, но как-то виновато. Затем я и мои спутники-индийцы попрощались и ушли. Всем было не по себе. Мне показалось, что я побывала в каком-то запредельном мире.

В следующий раз мы отправились в другую далитскую колонию, заранее договорившись о встрече с богатым землевладельцем из касты гуджаров-скотоводов, брат которого был членом законодательного собрания штата Харьяна от партии Индийский национальный конгресс. Через несколько десятков километров остановились на дороге в том месте, где была назначена встреча. В ожидании гуджара разговорились с двумя местными торговцами тканей. Они сказали, что в ближайших далитских кварталах за по-

следние 25 лет произошли большие изменения к лучшему: раньше женщины носили одну юбку, не стирая ее до тех пор, пока она не истлеет. Они не причесывались, так как обычай запрещал им подражать образу жизни высших каст. Да и средств на это у них не было. А что они раньше ели? Зерно жевали и запивали сывороткой. И какое это было зерно? Перед тем как лепить кизяк из коровьего навоза, женщины выбирали из него непереваренные зерна, промывали их и ели. Вот такой была их еда.

А теперь они покупают новые сари, модно причесываются. А еще — и это самое главное — они готовят пищу на огне, чего им раньше запрещалось обычаем, ибо огонь священный, очищающий, а они считались оскверняющими все и вся. Сегодня далиты покупают детям сладости и печенье. Они много трудятся, чтобы накопить денег на покупку буйволицы. Это молоко для семьи, но в основном на продажу. Земли у них почти нет. Те участки, которые некоторые далиты получили по реформе от правительства, для земледелия непригодны. Но даже и этой земли они лишились. Нашлись ловкачи из торговцев, которые перекупили ее под свои лавки. А далиты на вырученные деньги купили буйволиц и теперь продают молоко. В их семьях по семь-восемь детей, и редко кто из них ходит в школу.

Мимо прошла женщина с корзиной кизяка на голове. Поравнявшись с нами, она резким движением слева направо закрыла краем сари свое лицо. А ведь раньше только индуски из высших каст и мусульманки соблюдали правила *парды* — затворничества, когда женщина должна была скрывать лицо от взора мужчины. Теперь высшие касты освободились от этого обычая, а низшие стали вводить для своих женщин отжившие правила. Хотя внешне все это выглядело несколько странно — корзина кизяка на голове и стремление имитировать старые обычаи высших каст.

Пока мы ждали хозяина-гуджара, профсоюзник Даршан Сингх, который хорошо знал обстановку в далитской колонии, сообщил о ней основные сведения. В колонии 50 семей далитов, приблизительно 300 человек. Это главным образом кожевники-чамары и 6 семей уборщиков-бханги. Земля только у пяти из них — всего 20 акров. Раньше эта земля принадлежала отцу хозяина-гуджара. Но по реформе отошла далитам. За последние 30 лет далитам больше не дали земли. Поэтому большинство мужчин работает на фабриках Фаридабата, а женщины выполняют работу по дому и на хозяина. Они ухаживают за буйволицами, делают кизяк, носят воду. В тече-

ние 10–15 дней в году во время сезонных работ трудятся на земле помещика. Получают по 10 рупий в день, а в период уборки урожая — немного зерна, иногда хозяин дает им *роти* (хлебную лепешку). Кое-кто работает прислугой в семьях богатых гуджаров, другие женщины нанимаются временно на уборку скотных дворов.

Наконец, появился и хозяин деревни — высокий, сильный и даже какой-то свирепый на вид человек. В руке длинная бамбуковая палка. Как мне потом объяснили, палка в деревне — символ власти, который хозяин часто пускает в ход... Мне никогда не приходилось раньше встречаться с такими людьми. Я попросила его уточнить, сколько человек проживает в колонии далитов.

— Сто пятьдесят четыре голоса, — отвечает он строго.

— А за кого они голосуют?

— Обычно за Конгресс... Но если выдвигается местный лидер из гуджаров, даже если он из другой партии, тогда 99% голосов далитов будут отданы нашему кандидату, то есть гуджару.

— А есть ли представитель от этих далитов в органах власти?

— Есть один член законодательного собрания, но все они здесь неграмотные. Да, есть еще один — староста в общине далитов. Он же член сельского панчаята. Вы его сейчас увидите.

Мы направились к входу в колонию далитов. Кругом дети, с любопытством смотрят на нас, грызут сахарный тростник. Хозяин-гуджар послал за старостой. Очень скоро появился худой, маленького роста человек неопределенного возраста, беззубый. Зовут его «Гариба» (Бедняк). Охотно рассказывает о себе и своей семье. У него один сын, у которого четверо сыновей и дочь. У самого Гарибы кроме сына еще пять дочерей, две из них ходят в школу. Пригласил к себе в дом. Идем по тропинке, по краю открытой сточной канавы, поперек нее *чарпай* — деревянные лежаки, перетянутые толстыми полосами материи. На них тесно сидят женщины и дети. Другого места просто нет — вся земля принадлежит хозяину.

Минуем бедные хижины, и староста останавливается перед входом в кирпичное здание без окон, больше напоминающее склад. Входим внутрь. Довольно просторная комната с высоким потолком, ровным земляным полом. Два *чарпая*. Три стеганных одеяла сложены у одной из стен. На полу несколько кастрюль, ведро. На стене предвыборный плакат с портретом Раджива Ганди. Вот и все хозяйство и убранство. Как оказалось, это был самый богатый дом в колонии.

В 60-е годы правительство штата начало осуществлять программу помощи в строительстве жилья для далитов. Для этой цели некоторым из них выделялось по 20 тыс. рупий. Это и был один из таких домов. Как сказали мне мои индийские друзья, это добротный дом, так как сделан из кирпича, да к тому же покрыт черепицей. Не у каждого зажиточного крестьянина есть такой дом.

Зашел разговор о религии, об индийских богах. Староста несколько смутился, но потом сказал, что знает о боге Шиве. И неопределенно добавил: «Быть неприкасаемым — большая разница...»

Как мне показалось, хозяин-гуджар постоянно контролировал ситуацию и поворачивал разговор в нужное ему русло. Однако старосте, похоже, хотелось побольше поведать о жизни далитов в этой колонии. Кое-что ему удалось сказать и о наболевшем.

— Хотя у нас вроде бы общий с гуджарами колодец, но нас бьют, если мы пытаемся сами брать из него воду. Приходится дожидаться, пока кто-нибудь из женщин-гуджарок не придет к колодцу и не нальет нашей женщине воды в ее кувшин. Недавно установили отдельную колонку с водой для далитов, но она не работает — нет электричества. А еще нас донимают *гунда* (наемные банды хозяев для расправы с непослушными далитами. — Е.Ю.).

Идем обратно по краю той же сточной канавы. Так же неподвижно на *чарпаях* сидят и лежат дети и женщины. Полно мух. Зловоние. Вдруг одна из молодых женщин резко встает и громко, буквально с вызовом кричит нам: «До каких пор вы будете нас держать взаперти? Мы здесь задыхаемся, у нас болезни, мы не можем больше все это терпеть!» Хозяин-гуджар молчит. А я спрашиваю, ходят ли ее дети в школу. «Да, — отвечает она, — ходят. А что они там делают — нам неизвестно».

Той же узенькой тропинкой вдоль той же сточной канавы выходим на дорогу. Чуть поодаль, за забором стоит дом хозяина-гуджара. Центральное место в нем занимает большая комната (*baithak choppal*) — своеобразная гостиная. Здесь принимают гостей, ведут беседы и курят общую для всех трубку — *хукку*, пояснил хозяин. «Общую для всех?» — хотела уточнить я. «Да, для всех, — последовал ответ. — Для джатов, гуджаров, раджпутов, ахиров, но не для далитов». Действительно, *хукка* — символ единства всех власть имущих в основной деревне — стояла на почетном месте. «Сюда приезжают гости со всех соседних деревень, когда надо обсудить важные вопросы». — «Какие, например?» — спросила я.

«Кандидатов на выборы, перспективы на урожай, цены на скот, да мало ли всяких дел у нас!»

На стенах гостиной фотографии Махатмы Ганди, Бхагат Сингха, Джавахарлала Неру, Лал Бахадур Шастри, Индиры Ганди. На особом месте фотопортрет Чаран Сингха — джата, признанного лидера зажиточного крестьянства в штате Уттар Прадеш, бывшего премьер-министра правительства Индии в период правления блока Джаната партии.

Вместе с хозяином под одной крышей живут пятеро сыновей с женами и детьми. Это большая, или неразделенная, индусская семья. Единственная дочь после замужества еще в детском возрасте переселилась в большую семью своего мужа. Глава семьи с гордостью показывает свое хозяйство — шесть буйволиц, три коровы, две косилки, веялка. Сожалеет, что до сих пор не купил трактор. Вот водяной насос, чтобы вода была под рукой. Говорит, что далиты якобы могут брать у него воду. Сам на земле не работает, но постоянно в поле. А как же иначе — дел много, надо за всем и всеми присмотреть и проконтролировать. «А где сыновья?» — «Один работает на фабрике, другой — учителем в школе, двое учатся на агрономов в колледже, младший сын заканчивает среднюю школу».

Деревенская школа — объект особой гордости хозяина-гуджара. Идем туда. Довольно большое школьное здание, но занятия проводятся на открытом воздухе — февраль, прекрасная погода, светит нежаркое солнце, да и дождей в это время года не бывает. Всего в школе 500 учеников, 27 учителей, из них 16 женщин. Прямо на траве, группами-кружками расположилось по 12–15 детей. Учителя стоят или сидят внутри кружка. Девочки сидят отдельно от мальчиков. Богатые, независимо от касты, — отдельно от бедных. Все далиты (125 учеников) — и девочки и мальчики — тоже отдельно.

Заметно мало девочек — всего 100. Уже в первых классах большая часть из них отсеивается. Причин много: бедность, раннее замужество, необходимость помогать родителям в домашнем хозяйстве, некоторых отдают на фабрики, где используется детский труд. Один из учителей рассказал, что принимаются меры, чтобы удерживать девочек в школе. Они получают бесплатно тетради, карандаши, ручки. Нуждающимся ежегодно выдают по 120 рупий и два раза в год ткань для школьной формы.

Беседа закончилась тем, что по знаку учителя дети громко прокричали: «Джай Хинд!» (Да здравствует Индия!). На этой ноте и завершилась моя поездка в деревню Мела Мираджпур.

На обратном пути я обсуждаю со своими спутниками увиденное в далитской колонии. По их мнению, в поведении далитов происходят крупные перемены. Особое впечатление на нас произвела та женщина, которая открыто высказала недовольство своим положением. Раньше такое невозможно было и представить. «Индию ожидают большие потрясения», — задумчиво сказал В.Д.Чопра.

У меня был план посетить эту деревню позже, чтобы увидеть, как меняется жизнь далитов. Но когда в 1989 году по приезде в Дели я поинтересовалась в Комиссариате по делам зарегистрированных каст и зарегистрированных племен о возможности такой поездки, мне сказали, что для иностранцев требуется специальное разрешение, которое выдает министерство внутренних дел Индии.

В деревне Мела Мираджпур я больше не бывала, но видела много других далитских колоний, встречалась с разными далитами — общественными и политическими деятелями, юристами, научными работниками и писателями. Видно было, как меняется их отношение к жизни, к их собственному месту в ней. Главное, как мне представляется, происходило внутри их самих, в их поведении, в их психике, в их отношениях с другими людьми и общинами. Традиционная покорность, приниженность стали постепенно вытесняться решимостью и твердостью в отстаивании своих интересов и защите человеческого достоинства.

Это были новые люди — образованные и энергичные. Многим из них я обязана пониманием сути проблемы кастовой дискриминации. Они раскрыли ее изнутри, дали мне возможность увидеть ее их глазами, почувствовать их боль. Один из них — П.Т.Борале, первый далит-буддист, избранный мэром Бомбея, с горечью говорил мне, что за десятилетия независимости в положении бывших неприкасаемых не произошло принципиальных изменений: как и ранее, они живут вне деревни, выполняют черную работу, не имеют сколько-нибудь значительной собственности. Как и прежде, они испытывают трудности, связанные с доступом к чистой питьевой воде.

С другой стороны, многие индусы из высших каст, представляющие разные политические группы, также утверждали, что кастовая разделенность продолжает оставаться серьезным фактором

общественной жизни. С.К. Лимае, председатель партии «Лал нишан» (Красный флаг) в Махараштре — брахман по касте, — рассказывал мне, что брахманская культура полностью исключала из их жизни неприкасаемых. Брахманы следовали своим традициям, и им не приходило в голову интересоваться жизнью других людей, особенно в деревне. Запомнилось: на мое замечание о том, что неприкасаемость у индусов, наверное, в крови, Лимае обнажил руку по локоть и сказал: «Нет, она у нас в костях».

Другой брахман, известный писатель, драматург и режиссер Вишрам Бедекар весьма неодобрительно отозвался о том, что бывшие неприкасаемые претендуют на работу в высших учебных заведениях. Они вытесняют брахманов с привычных для них рабочих мест. Возникает настоящий конфликт культур. Поэтому брахманам надо организованно выступать в защиту своих интересов.

Все эти высказывания являются лишь небольшой частью пестрого калейдоскопа мнений о месте и роли далитов в культурной и общественной жизни страны. Но и они помогают понять, насколько острой и болезненной является проблема интеграции бывших неприкасаемых в индийское общество.

За годы, прошедшие после моих встреч с далитами, многое в их жизни изменилось. Эти перемены были нелегкими, потребовали огромных усилий не только самих далитов, но и всего общества, которое постепенно, с большим трудом, шаг за шагом освобождает себя от тяжкого наследия прошлого.

О том, как это происходило, я попыталась показать в предлагаемой читателю книге.

Автор выражает благодарность многочисленным индийским друзьям и коллегам за бесценную помощь в работе над этой книгой. Я также глубоко признательна Л.Б. Алаеву, Е.Ю. Ваниной, А.М. Горячевой, Т.Я. Елизаренковой, А.А. Куценкову, О.В. Малярову, М.А. Плешовой, В.Г. Растянникову, Т.Л. Шаумян, Ф.Н. Юрлову и Т.Ф. Юрловой, чьи критические замечания и советы оказали большую помощь при подготовке этой работы к изданию.

ВВЕДЕНИЕ

Несмотря на то что человечество вступило в XXI век, такие проблемы, как рабство, подневольный труд и кабала не потеряли своей актуальности не только в научном, но и в практическом плане. Сотни миллионов людей в мире страдают от социально-экономической дискриминации по признаку пола, расы, касты, религии, языка. На этой почве возникают серьезные социальные конфликты, которые несут угрозу обществу, не только в бедных и развивающихся странах, но и в богатых, процветающих, где часть общества все еще подвергается разным формам дискриминации.

В Индии люди, страдающие от дискриминации по признаку происхождения или рода занятий, были известны под разными именами: изначально это были «неприкасаемые», затем «угнетенные классы». По инициативе М.К. Ганди (1869–1948), рассматривавшего неприкасаемых как неотъемлемую часть индусской общины и предпринявшего выпуск журнала «Хариджан» в их защиту, их стали называть хариджанами (детьми бога).

В 1936 году колониальными властями был издан указ, утвердивший список «каст, общностей и племен», в отношении которых члены индусской общины соблюдали неприкасаемость. С того времени в официальных документах они фигурируют как зарегистрированные касты (*scheduled castes*). Под этим же названием они вошли в конституцию Индии (1950 года). С появлением политических группировок низших каст, таких, как Республиканская партия Индии в конце 1950-х годов, «Далит пэнтерс» (Пантеры далитов) в начале 1970-х и Бахуджан самадж парти (Партия большинства народа) в начале 1980-х годов, борьба по вопросу о том, как называться бывшим неприкасаемым, приобрела острый характер. Эти организации неоднократно направляли в парламент Индии петиции с протестом против использования слова «хариджан», поскольку считали его унижительным и узаконивающим их неравноправное положение в индусской общине. Они предпочитали называть себя «далиты», так как, по их мнению, этот термин отражал их самостоя-

тельную идентичность. Кроме того, он был предложен лидером и идеологом далитов Б.Р. Амбедкар (1891–1956) одновременно с гандистским термином «хариджан». Далитские активисты в течение нескольких десятилетий добивались права не называться хариджанами.

В итоге эти протесты привели к тому, что 16 августа 1990 года правительство Индии во главе с премьер-министром Чандра Шекхаром приняло решение рекомендовать правительствам всех штатов и союзных территорий использовать термин «зарегистрированные касты» вместо «хариджан» в официальных документах и средствах массовой информации [Мейнстрим. 30.04.1994, с. 4]. С тех пор термин «далит» закрепился в политической лексике.

160 млн. далитов в нынешней Индии, о которых идет речь в данной книге, — это бывшие неприкасаемые, парин, изгой, это люди, прикосновение которых, как утверждали древние религиозные законы индусов¹, ритуально оскверняло любого представителя «чистых» каст из всех четырех варн (сословий) — брахманов-жрецов, кшатриев-воинов, вайшьев — земледельцев и торговцев и даже неимущих и неполноправных — шудр.

Названные четыре группы варн (варна — понятие сакральное) и составляют так называемую *чатурварню*. Неприкасаемые, так же как и племена, находятся за пределами этой системы.

В самой варновой системе различают две группы. Первые три варны — брахманы, кшатрии и вайшьи — являются «дважды-рожденными», то есть допущены к обучению сакральному знанию, как бы дающему второе рождение. Церемония инициации — *упанаяна*², проводимая жрецом-брахманом, официально приобщала детей из этих трех варн к духовному наследию их предков, давала право на знание грамоты, чтение священных текстов на санскрите и участие в определенных жертвоприношениях. Четвертой варне — шудрам было отказано в праве на церемонию *упанаяна*. Представители всех четырех варн рассматриваются как «чистые» индусы.

Индийское общество, пишет А.А.Куценков, было изначально не иерархическим, что выражалось в неравноправии сначала варн, а впоследствии и каст. В основе иерархии лежал ритуальный ранг, то

¹ Слова «индус» и «индунст» — это перевод с английского языка слова “Hindu”. В предлагаемой читателю книге последователи индуизма названы индусами.

² Описание церемонии *упанаяна* см. [Древо, 1999, с. 430].

есть место той или иной группы на шкале чистоты—осквернения [Древо, 1999, с. 436]. Именно ритуальным рангом определялся социальный статус группы. В традиционном обществе власть служила признаком статуса двух самых высоких варн — брахманов и кшатриев — и ассоциировалась с их богатством, привилегиями и престижем.

Термин каста (*джати*) относился к профессиональным группам. По данным этнографического обозрения, проведенного в 1970–1990-х годах, в Индии было зарегистрировано 4635 каст [Хьюман райтс, 2000, с. 11]. Все касты можно разделить на четыре категории — высшие касты, средние, низкие и низшие. К высшим кастам относились брахманы и кшатрии, самыми низкими были касты неприкасаемых.

Статус отдельного человека зависел от социального статуса касты, в которой он родился. И как правило, ничто не могло изменить это положение — ни образование, ни богатство, ни успех или неудача. Человек рождался в касте и умирал в ней. Его личные усилия не меняли его положения, поскольку оно было зафиксировано группой, к которой он принадлежал по рождению. Любая мобильность была мобильностью группы в целом, а не отдельного индивида.

Каста — эндогамная группа. А это значит, что жениться или выходить замуж можно было только в пределах этой касты. Правда, мужчина из более высокой касты мог взять в жены девушку из более низкой касты. Девушка из более высокой касты не имела права выйти замуж за мужчину из более низкой касты. Принадлежность к определенной касте диктовала стиль одежды и диетические нормы, а также то, с кем можно делить трапезу. Характерной чертой высших каст являлось вегетарианство, которому в наше время стараются следовать и более низкие касты. Каста определяла набор обычаев и ритуалов, связанных с рождением, свадьбой, наречением именем, смертью и пр. Каста, как правило, определяла и род занятий, что особенно строго соблюдалось и соблюдается в отношении низких и низших каст.

Таким образом, каста — это социальная ячейка. У касты есть *панчаят* — орган из уважаемых членов касты, который следит за исполнением поведенческих предписаний для данной касты. Нарушивший правила касты приговаривается к штрафу и (теперь все реже) изгнанию из касты — экскоммуникации. Правда, предусматривались и ритуалы для возвращения провинившегося

ривались и ритуалы для возвращения провинившегося обратно в касту.

Поскольку неприкасаемые находились за пределами варновой системы, в обиходе на них иногда ссылаются как на «некастовых», их также называют «пятой варной» (хотя это неверно). В противоположность неприкасаемым, «чистых» индусов называют «кастовыми». Однако такие эпитеты, как «некастовые» и «кастовые» (индусы), ошибочны, поскольку и те и другие подразделяются на касты и подкасты, находящиеся в определенной иерархической соподчиненности.

В индусской общине ремесленники, плотники, брадобреи, прачки рассматривались как шудры. За неприкасаемыми традиция закрепила выполнение грязных и тяжелых физических работ (по канонам индуизма оскверняющими считаются все виды занятий, связанных с кожей, мясом, кровью животных и т.п.). Это уборка павших животных и свежевание туш, обработка кожи и выделка изделий из нее, сапожное дело, свиноводство, заготовка пальмового сока, который идет на изготовление алкогольного напитка *тодди*, плетение корзин, циновок и веревок, крашение тканей, сбор костей, обработка строительного камня, добыча известняка, заготовка топлива и фуража, обслуживание мест кремации, уборка дворов, улиц, ассенизаторские работы, а также пахота и убой скота. Неприкасаемые были прикреплены к сельской общине на положении полукрепостных-полурабов и использовались в сельском хозяйстве, а также при выполнении трудовых повинностей в виде принудительных отработок.

Неприкасаемые социально дискриминировались и, прежде всего, изолировались от того, что представляло ценность или было священным для «чистых» индусов. Список этих ценностей варьировался от места к месту, но общими для всей Индии был доступ к источнику воды и храму, в котором находились индусские божества.

Эта социальная дискриминация выражалась в ограничениях, налагаемых индуизмом¹, его священными книгами — шастрами на быт неприкасаемых и на их общение с представителями «чистых» каст. К таким ограничениям относились запрет на владение землей, пользование общественными колодцами и водоемами, чтение и

¹ Подробно о социальном индуизме см.: [Древо, 1999, с. 426–446].

слушание текстов на санскрите (а потом и на обучение грамоте), запрет на вход в индуистский храм и жилища «чистых» индусов. Им возбранялось подражать поведению высших каст, в том числе диетическим нормам и стилю одежды, приглашать брахмана для проведения церемоний, связанных со свадьбой, наречением именем, поминовением предков и т.д. Неприкасаемые должны были придерживаться строгих правил сегрегации: на Юге страны они жили и до сих пор живут в поселках на определенном расстоянии от основной деревни, на Севере — в отдельных кварталах на краю деревни.

Как и все другие касты, неприкасаемые никогда не представляли собой единой общности. В социально-культурном и экономическом отношении они были частью традиционной кастовой структуры, сложившейся в каждом отдельно взятом районе страны. Особенность этой структуры состояла в том, что один и тот же вид занятий (за исключением ранее упомянутых) выполняется кастами, которые в одних районах страны считаются «чистыми», а в других — неприкасаемыми (поэтому они были занесены в список зарегистрированных каст). Так, касты рыбаков рассматривались как «чистые» в Панджабе, но как неприкасаемые — в Западной Бенгалии и Керале. Цирюльников в Бихаре, Гуджарате и Западной Бенгалии относят к «чистым» кастам, а в Уттар Прадеше и Тамилнаду — к неприкасаемым [Фукс, 1981, с. 271]. В одних штатах прачки традиционно рассматривались как неприкасаемые, в других — их отнесли к «прочим отсталым классам». Однако по всей стране два вида занятий выполняются людьми, которых повсюду считают неприкасаемыми. Это уборщики и те, кто занимается первичной обработкой кож [Кришнан, 1985, с. 47].

В каждом штате имеется свой список зарегистрированных каст. Если сложить данные списков всех штатов, то в них окажется более одной тысячи наименований таких каст, но, принимая во внимание то, что одни и те же касты фигурируют в разных штатовских списках, число наименований зарегистрированных каст не превысит 76. Почти половина далитов проживают в пяти штатах хиндиязычного пояса: в Уттар Прадеше, Бихаре, Мадхья Прадеше, Раджастане и Харьяне. На Юге страны они сосредоточены преимущественно в Тамилнаду и Андхра Прадеше. На Востоке — в Западной Бенгалии. Наиболее высока доля далитов в населении Панджаба (27%), Химачал Прадеша (25), Западной Бенгалии (22), Уттар Прадеша (21) и Харьяны (19%).

Некоторые касты насчитывают по несколько миллионов человек. Крупнейшие из них — чамары (четвертая часть зарегистрированных каст), бханги, ади-дравида, паси, мадига, дусадхи, дхоби, мала, парайяны, коли (кори), махары, ади-карнатака, намасудра и другие [Сенсус 1981].

В расовом отношении далиты не отличаются от остальной части населения штатов.

Общим для всех индусских низших каст остается социальная приниженность. Вместе с тем каждую из них характеризуют свои отличительные признаки. Несколько зарегистрированных каст выделяются более высоким уровнем социально-экономического развития, в том числе грамотности и политической культуры. К таким кастам относятся на Севере страны чамары (там они составляют более половины численности низших каст), в Андхра Прадеше — мала, в Гуджарате — ванкары, в Махараштре — махары, в Тамилнаду — ади-дравида. Положение далитов неодинаково в разных штатах. Например, в Керале по уровню грамотности и образования они стоят выше, чем далиты и даже «чистые» касты на Севере страны.

Неравный социальный статус разных зарегистрированных каст проявляется, в частности, в том, что большинство их соблюдает своеобразные правила неприкасаемости по отношению друг к другу.

По своей принадлежности к конфессиям бывшие неприкасаемые представляют собой самую разъединенную общину в стране. Это во многом связано с тем, что в результате протестов против неприкасаемости отдельные низшие касты принимали другие вероисповедания или создавали протестные религиозные секты. В результате сегодня далиты принадлежат не только к индуизму, но и к таким религиям, как ислам, христианство, буддизм, сикхизм, а также к сектам, таким, как *равидаси*, *вальмики*, *сатнами*, *кабирпантхи*, *дадупантхи*, *махимадхарма*, а также к бесчисленному множеству других мелких групп.

Большое число далитов продолжают придерживаться своих традиционных религиозных обычаев, в которых преобладают боязнь злых духов и ритуализм и которые тем не менее принято рассматривать как составную часть общеиндусской традиции. Индуизированные далиты поклоняются богам своего древнего племенного прошлого. Это Муруган в Тамилнаду, Айяппа в Керале, Джаганнатх

в Ориссе, Еллама в Махараштре — боги, которые вошли составной частью в индусский пантеон, и великое множество других богов, остающихся за его пределами.

Кроме кастовых и религиозных различий далиты разделены районами проживания, этническими корнями, культурной идентичностью, уровнем образования, материальным положением и отсутствием единого языка общения. И только титул «зарегистрированные касты» дает им ощущение единой общности.

Конституция Индии провозгласила упразднение неприкасаемости и декларировала равенство всех людей перед законом, запретила дискриминацию по мотивам религиозной, расовой и кастовой принадлежности. Для зарегистрированных каст была также предусмотрена возможность квотирования мест в нижней палате центрального парламента и законодательных собраниях штатов, а также в органах местного самоуправления. Помимо этого, государство было обязано осуществлять специальные программы по опеке далитов как граждан «отсталых классов». В частности, для них предусматривалось резервирование рабочих мест на государственных предприятиях и квот в учебных заведениях. Государство выступает в качестве главного опекуна зарегистрированных каст.

За годы независимого развития Индии в положении далитов произошли заметные изменения. Они начали принимать участие в политической, общественной и культурной жизни страны. Некоторые стали инженерами, врачами, юристами. Многие из них назначали или выбирали на самые высокие государственные должности. Среди них — президент Индии Кочерил Раман Нараянан (1997–2002), спикер нижней палаты парламента Г.М.С.Балайюги, министры правительств в центре и штатах, губернаторы, члены парламента и законодательных собраний.

Но подавляющее большинство далитов выполняют тяжелый физический труд. Далиты составляют значительную часть самодеятельного населения. Около 80% далитов — это преимущественно сельские жители. Самый крупный социально-классовый отряд среди них — сельскохозяйственные рабочие (почти половина всех занятых). Доля таких рабочих среди далитов особенно велика в Бихаре, Ассаме, Андхра Прадеше, Тамилнаду, Панджабе и Керале. А в целом по Индии более трети сельскохозяйственных рабочих — это бывшие неприкасаемые.

Другой крупной группой далитов — около одной трети от их общего числа — являются земледельцы. В эту категорию входят издольщики и малоземельные крестьяне. Большинство из них не имеет своей земли.

Значительную часть занятых среди зарегистрированных каст составляют промышленные рабочие, транспортники, шахтеры, строители, государственные и муниципальные служащие. В городе далиты заняты преимущественно в сфере обслуживания — на неквалифицированной работе. Это — грузчики, носильщики, рикши, ассенизаторы, рабочие на каменных карьерах и т.п. Три четверти из них неграмотны, и такое же число находится за гранью бедности.

В Индии, по данным организации *Human Rights Watch*, около 40 млн. человек, из них 15 млн. детей, являются работниками, которых содержат в рабских условиях, пока они отработают долги, сделанные их родителями или предками. Большинство из них — это далиты. В ряде районов страны все еще не изжит традиционный институт *девадаси* (рабынь бога) — служительниц культа в индуистских храмах, которые считались женами бога, но на деле являются собственностью жрецов. В южных штатах тысячи далитских девочек торжественно обручаются с божеством или посвящаются храму. После такой религиозной церемонии им уже нельзя выходить замуж, что вынуждает их заниматься проституцией, иногда их продают в дома терпимости [Броукен пипл, 1999; Аутлук, 01.07.2002, с. 10].

Многие из далитов, особенно в сельской местности, по-прежнему подвергаются социальной дискриминации, а нередко и прямому насилию со стороны «чистых» каст. Из-за социального остракизма и экономической зависимости от хозяев деревни, «дали-ты часто становятся жертвами самых серьезных форм преследования, включая убийство, нанесение увечий, изнасилование, поджоги и разорение их собственности и другие формы насилия (иногда, к сожалению, с участием государственных служащих), когда они настаивают на соблюдении своих прав», — отмечает Р.К.У. Гунесекере в докладе «Предотвращение дискриминации и защита местных народов и меньшинств», представленном в июне 2001 года в Экономический и социальный совет при ООН [Гунесекере, 2000, с. 6].

О бедственном положении этого многомиллионного слоя индийского общества говорилось также в ежегодном отчете госде-

партамента США по вопросу о нарушении прав человека в мире за 2001 год, представленном на рассмотрение Конгресса: «Далиты — одни из самых бедных граждан, как правило безземельные и часто неграмотные. Они сталкиваются с проявлениями дискриминации, несмотря на существующие законы по их защите, нередко им запрещают пользоваться теми же колодцами с питьевой водой, посещать те же храмы, что и более высокие касты, и вступать в брак с представителями этих каст. В дополнение к этому они подвергаются сегрегации в таких вопросах, как местожительство, землевладение, пользование общественным транспортом и дорогами. Далиты в своей основной массе плохо питаются, у них нет доступа к медицинскому обслуживанию, они трудятся в плохих рабочих условиях и страдают от продолжающегося жестокого социального ostracism. Хотя Закон о защите гражданских прав преследует его нарушителей, он все еще не нашел должного применения... Неправительственные организации бьют тревогу по поводу возросшей тенденции насилия над далитами... межкастовые столкновения приводят к гибели не одной сотни людей, особенно в таких штатах, как Уттар Прадеш, Бихар, Раджастан, Мадхья Прадеш, Тамилнад и Андхра Прадеш» [Госдепартамент США, 2002].

Тяжелое социально-экономическое положение далитов является предметом озабоченности индийской общественности, многих неправительственных организаций. Так, международная организация *Human Rights Watch* опубликовала в виде отдельной книги свой первый отчет о положении далитов под названием «Разоренные люди: кастовое насилие против неприкасаемых Индии» (1999). Его автор Смит Нарула писала: «Индийское правительство значительно преуспело в создании образа самой большой демократии в мире, у которой есть прогрессивная конституция и много таких же законов. Мы их не обсуждаем, но законы не выполняются, а положения конституции не реализуются». В отчете предлагалось включить рассмотрение проблемы социальной дискриминации в повестку дня первой конференции по проблемам расизма под эгидой ООН.

Правительство Индии, категорически отвергая расовый характер неприкасаемости, воспротивилось такому предложению. Оно заявило, что каста является внутренним делом Индии. Однако Мартин Маквана, лидер организации «Национальная кампания по защите прав человека у далитов», назвал ошибочным это заявление

правительства: «Мы знаем, что Индия поддерживала движение за гражданские права в США в 1960-х годах, а также борьбу против апартеида в Южной Африке. В век глобализации, рыночной экономики и прав человека ни одна страна не может претендовать на то, что эти вопросы являются ее внутренним делом. Ими озабочен весь мир» [Кроссетт, 2000].

Свое отношение к этому вопросу высказал и Национальный комитет по защите прав далитов, в состав которого вошли известные общественные деятели. На своем заседании в апреле 2000 года в Ченнаи (Мадрас) он сформулировал свою рекомендацию следующим образом: «Мы должны заявить, что Национальной комиссии по правам человека, так же как и Генеральной Ассамблее ООН, следует признать, что каста как институт является источником грубого нарушения прав человека. Поэтому она должна рассматриваться наравне с расизмом и апартеидом. Индийской и международной общественности и административным учреждениям следует со всей серьезностью отнестись как к кастовой системе, так и к отвратительной практике неприкасаемости» [Далит хьюман райтс, 2000, с. 314].

Выступая на состоявшейся в сентябре 2001 года в Дурбане (ЮАР) международной конференции ООН по расизму, расовой дискриминации и ксенофобии, верховный комиссар ООН по правам человека Мэри Робертсон приветствовала позицию Индийской национальной комиссии по правам человека, призывавшую оказать моральную поддержку далитам. Робертсон подчеркнула, что «неправительственные организации подняли вопрос, который назвали дискриминацией против далитов в Индии, и выставили его на суд международной общественности» [Фронтлайн, 15–28.09.2001].

Как показала практика полувекового существования независимой Индии, решить проблему интеграции этого обширного слоя в основное русло общественного развития оказалось весьма нелегким делом. Кастовая разобщенность традиционного общества, в котором в течение многих сотен лет неприкасаемые были на положении изгоев, по-прежнему продолжает оставаться заметным фактором общественной жизни этой страны.

Глава I

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ИДЕОЛОГИЧЕСКОГО И СОЦИАЛЬНОГО ПРОТЕСТА ПРОТИВ КАСТОВОЙ ДИСКРИМИНАЦИИ НЕПРИКАСАЕМЫХ

Протест низов против социальной дифференциации и кастовой дискриминации уходит в глубь веков. В той или иной форме, зачастую весьма стертой и малозаметной, он существовал и накапливался в обществе в течение долгих столетий. Однако вплоть до XX века этот протест никогда не проявлялся прямо и открыто. Слишком мощной и всеохватывающей была система брахманизма¹ и эволюционировавшего из него индуизма и очень слабы были кастовые низы, чтобы бросить вызов этой системе.

Старейшина мирового сообщества санскритологов и исследователей древнеиндийской культуры Рамчандра Нараян Дандекар в своей работе «От вед к индуизму. Эволюционирующая мифология» не дал определения термину «индуизм». По его словам, «более продуктивным критерием индуизма является соблюдение кастовых

¹ Брахманизм — ступень в развитии религиозного мышления Древней Индии, следующая за ведийской религией и предшествующая собственно индуизму, опирающаяся на сложную систему ритуала и примыкающий к ней обширный цикл брахман. Назван по имени жреческой варны брахманов и цикла брахман, содержащих толкование текстов четырех вед, сосредоточенных на ритуале. Сложился в период с VIII по II век до н.э. как результат взаимодействия ведийской религии ариев с местными культами. Знание крайне сложного и запутанного ритуала делало положение брахманов высоким и приравнивало их к богам [Словарь, 1996, с. 81]. В «Законах Ману» (или «Ману-смирти», относится к литературе собственно индуизма) возвышение брахманов доводится до предела. В новое время, по сравнению с глубокой древностью, многое изменилось, но суть системы — господство брахманов — осталась прежней. Поэтому, употребляя слово «брахманизм», современные исследователи вкладывают в это понятие идею брахманской исключительности, определенного стиля поведения и несправедливости.

правил». Одной из отличительных особенностей индуизма является «принятие кастовой системы на социально-этическом уровне». Дандекар пишет: «...в определенном смысле индуизм — это религия нации... индуист — это тот, кто родился в индуистской семье и не отрекся от индуизма открыто» [Дандекар, 2002, с. 197–199]. Автор обращает внимание на то, что «индуизм отмечен целым рядом парадоксов и полярностей. Например, он подчеркивает религиозное равенство всех людей и одновременно не только смотрит сквозь пальцы на жесткую социальную иерархию, но и содействует ее укреплению. Он допускает полную свободу в вопросах веры, но настаивает на пунктуальном соблюдении кастовых правил». По мнению Дандекара, индуизм «практически никогда не был государственной религией»¹ [Дандекар, 2002, с. 199, 200].

Изобранный и до мельчайших деталей отлаженный механизм кастовой системы, казалось, не оставлял надежд на изменение положения низших каст.

И тем не менее эта система постоянно испытывала давление со стороны подчиненных звеньев кастовой иерархии, в первую очередь небрахманских каст, которые по мере их развития и усиления влияния в обществе требовали и добивались пересмотра своего статуса. А это не могло не затрагивать положение самых низких в социальной иерархии каст.

Ортодоксальная религиозная система брахманизма подверглась серьезным испытаниям со времени возникновения первых государственных образований в Северной Индии в VI—IV веках до н.э. и вплоть до консолидации империи Гупт в IV—VI веках н.э. Это был период утверждения мощного влияния систем буддизма и джайнизма — еретических по отношению к ортодоксальному учению и культу [Невелева, 1986, с. 190]. Чтобы стать буддистом, миряне давали клятву, а в индуизме можно было только родиться. Как подчеркивает Г.М. Бонгард-Левин, проповедь новой доктрины велась на любом языке или диалекте, в то время как брахманизм признавал языком религиозных текстов только санскрит. Буддизм не чуждался «житейских проблем» и уделял им гораздо больше вни-

¹ «Полноценный индуизм в классическом виде, — пишет И.П.Глушкова, — зафиксирован в древних эпических поэмах “Махабхарата” (середина I тыс. до н.э. — начало н.э.) и “Рамаяна” (рубеж двух эр) и укрепился в статусе государственной религии во время правления династии Гуптов (III—IV века)» [Древо, 1999, с. 10].

мания, чем брахманизм. Но для низов важнее всего в буддизме было то, что он был первым учением, привлечшим пристальное внимание к этической проблематике, к вопросам нравственности и праведного поведения [Бонгард-Левин, 1985, с. 332, 358, 360].

Факт обращения в буддизм людей обоего пола и разного социального происхождения делал эту религию особенно привлекательной.

Не случайно, что представители социальных низов, и в первую очередь неприкасаемые, в поисках исторической поддержки в борьбе против социальной дискриминации обращались именно к буддизму. Тема буддийского происхождения неприкасаемых разрабатывалась задолго до выхода на политическую сцену Индии известного общественно-политического деятеля национально-освободительного движения и первых лет независимости Индии Бхимрао Рамджи Амбедкара.

В конце XIX века появились трактаты на тамили, в которых независимо друг от друга и в разное время А. Пантитхар и М. Масидамани — оба из неприкасаемых — пытались обосновать взаимосвязь между принадлежностью к отверженным и приверженностью к буддизму.

Бхакти, или равенство перед богом

Заметным этапом идеологического воздействия на настроения кастовых низов стало религиозно-этическое течение средневековья — *бхакти* («божественная любовь» и единение *бхакта*¹ с богом).

Бхакты обращались к массовому религиозному сознанию, которое по своей направленности было антибрахманским, и выступали против сложных дорогостоящих ритуалов. В традиционном индусском обществе, основанном на кастовой иерархии, «нечистые» и «низкорожденные» — неприкасаемые не допускались в

¹ *Бхакт*, или верующий, с одной стороны, осознает почти непреодолимое расстояние между высшим величием бога и своей собственной ничтожностью, а с другой — все же тесное личное общение с ним [Дандекар, 2002, с. 126]. На зарождении веры в то, что преданная любовь к божеству может вызвать в нем ответное чувство той же силы и побудить к «спасению» адепта, возможно, повлияло буддийское учение о *бодхисаттвах*, милостивых существах, сострадающих людям [Невелева, 1986, с. 215].

храм. А благодаря *бхакти* с его комплексом мистических учений исчезла необходимость в сложных ритуалах, совершаемых брахманами. Верующие могли представить себе бога в антропоморфной ипостаси (*сагуна-бхакти*) Рамы, Кришны и других божеств или почувствовать бога в собственной душе (*ниргуна-бхакти* — *nirguna*, на санскрите букв. «не имеющий качества»). Таким образом, утверждая равенство людей, в том числе неприкасаемых, перед богом, *бхакти* оказало заметное воздействие на религиозную практику.

Средневековое *бхакти* зародилось в VI—VII веках н.э. на Юге Индии и со временем распространилось на другие районы страны. Как предполагают некоторые исследователи, южноиндийское *бхакти* было связано с необходимостью для индуизма отстоять свое влияние от посягательств буддизма и джайнизма. Это была первая «народная форма индуизма», включившая в себя и брахманский культ, и адаптированные к нему верования неарийского и небрахманского населения Юга [Древо, 1999, с. 225].

Идея равенства людей перед богом, характерная для *бхакти* эпохи древности, была перенесена средневековыми *бхактами* в область отношений между социально-кастовыми верхами и демократическими слоями «простого люда» [Ашрафян, 1995, с. 77, 78].

Бхакти вряд ли можно рассматривать как единое и цельное идейное течение. Но где бы ни жили поэты и проповедники *бхакти*, их основные взгляды во многом совпадали. Среди них — признание единого бога, духовности и морально-этических ценностей как главного достоинства человека и неприятие брахманской ортодоксии [Куценков, 1997, с. 10]. Это можно проследить в творчестве ткача Кабира (1440–1518) из Варанаси и кожевника XV века Равидаса из того же города, шудры — торговца Тукарама (1598–1649) из Махараштры и чесальщика хлопка Дадудаса (1554–1603) из Раджастана, кришнаитов Сурдаса (1479–1534) и Тулсидаса (1563–1623) из Брэджа и многих других. Не отрицая кастовой организации как таковой, многие *бхакты* выступали против социальной приниженности и дискриминации. С самого своего зарождения *бхакти* было ориентировано на обездоленных и униженных и предполагало равенство всех людей перед богом [Древо, 1999, с. 243].

На наш взгляд, справедливо замечание Е.Ю.Ваниной, которая расценивает появление *бхакти* как реакцию на изменения в социально-экономической, политической и культурной жизни обще-

ства [Ванина, 1995, с. 190]. Но в отличие от К.З.Ашрафян, рассматривавшей *бхакти* в целом как движение социального протеста, против социально-кастовой приниженности и неприкасаемости, Ванина считает, что все это было лишь «одной из составляющих этого сложнейшего комплекса религиозно-реформаторских течений» [Древо, 1999, с. 231].

Распространение *бхакти*, отмечала Л.Р. Полонская, способствовало взаимовлиянию индусской и мусульманской культур, распространению идей социального протеста. Это прежде всего относится к течениям *бхакти* Северной Индии XV—XVII веков. Это направление *бхакти* отличалось несомненной демократичностью, оно признавало равенство всех каст, включая неприкасаемых, перед богом [Полонская, 1995, с. 73–75]. Северное *бхакти*, зарождение которого относят примерно к XV веку, было во многом своеобразной реакцией индуизма на новое в поведении низов, которые в поисках освобождения от кастового гнета активно переходили в ислам. Находясь на социально-культурной границе индуизма, низы, главным образом неприкасаемые, порывали с индуизмом в тех случаях, когда они получали от этого экономические и социальные выгоды. Для них легче было принять другую религию, чем преодолеть барьер, ограждавший их от мира «чистых» индусов.

Самая острая критика кастовой дискриминации, ритуализма и самих брахманов-жрецов исходила от *бхактов* — выходцев из низших каст — брадобреев, мясников, портных и др. Они отвергали абсолютный авторитет вед, настаивали на общей для всех религии, подчеркивали необходимость «чистого ума и сердца» вместо внешних проявлений «любви к богу», характерных для брахманизма. И особенно они подчеркивали чувство собственного достоинства.

Средневековое *бхакти* представляло собой явление весьма неоднородное и во времени растянулось на несколько веков. Социальные мотивы *бхакти* также были неоднозначными, в зависимости от места и времени. В качестве примера социальной направленности *бхакти* обратимся к Махараштре, где прослеживаются два его направления — *маханубхавы* и *варкари*.

Там предтечей радикальной тенденции в *бхакти* был Чакрадхар, выходец из Гуджарата. Его религиозные проповеди на маратхи, призывы к кардинальным социальным переменам и критика кастовой системы привлекали многих, в том числе женщин и неприкасаемых. В 60-е годы XIII века Чакрадхар стал основате-

лем *пантха* (пути) *маханубхавов* (букв. «обладающих опытом»), сформировавших уже после его смерти религиозную общину. Как пишет И.П. Глушкова, *маханубхавы* признавали реальность только одного Наивысшего бога с его пятью аватарами, последней из которых, как они считали, был Чакрадхар. *Маханубхавы* отрицали авторитет вед и идолопоклонство; не признавали ритуальное превосходство брахманов; отвергали институт каст и концепцию ритуального осквернения; выступали за равенство женщин [Глушкова, 1998, с. 6; Словарь, 1996, с. 270].

Махар Цокха Мела, живший в конце XIII — первой половине XIV века, занимает почетное место в пантеоне *сантов* (святых), относившихся к традиции *бхакти*, известной как *варкари-пантх*. По легендам, связанным с его рождением и смертью, можно судить о том, что он вместе с семьей выполнял традиционную для махаров работу. Из легенд также следует, что ему покровительствовал сам бог Витхоба.

В большей части песнопений Цокха Мелы высказывается традиционная для *бхактов* преданность богу. Но в тех из них, где ведется речь о неприкасаемости, звучат озабоченность и недовольство своим положением в обществе. В легендах о жизни Цокха Мелы нередко встречаются описания его конфликтов с храмовыми жрецами-брахманами, препятствовавшими его попыткам приносить молитвы богу. Его постоянно гонят от храма бога Витхобы в священном городе Пандхарпуре. Как неприкасаемый он не может войти в храм и вынужден молиться за его пределами. Но и это рассматривается брахманами как святотатство, осквернение божества. Они избивают Цокха Мелу. Однако Витхоба внимает молитвам Цокха Мелы и заступает за него. Бог не только не покидает его, а любит не меньше других.

В одном из своих самых популярных *абхангов* (песнопений) Цокха Мела утверждает, что любой человек, даже самый несчастный и убогий, в состоянии проникнуться божественной благодатью и обрести святость. До сих пор этот *абханг* Цокха Мелы распевается во время ежегодного шествия паломников к храму Витхобы в Пандхарпуре.

Цокха Мела первым из неприкасаемых отверг идею осквернения. В другом *абханге* он вопрошает: «И в акте рождения/ И в акте смерти/ Всегда есть осквернение./ Никто не рождается чис-

тым./ Цокха спрашивает:/ Кого же тогда считать чистым?» [цит. по: Зеллиот, 1996, с. 5].

Однако дальше этого Цокха Мела не пошел. И более того, в конечном счете он примирился со своей кармой — последствием своего дурного поступка в предыдущей жизни, и принял свою судьбу неприкасаемого.

Современником Цокха Мелы, видимо, был Намдев (1270–1350), один из крупнейших поэтов — проповедников *бхакти*. В его творчестве также звучали социальные мотивы, что вполне сочеталось с его низким происхождением (из семьи шимпи-портных). «Из самого низкого состояния, — пишет Г.В.Стрельникова, — обижаемый и изгоняемый даже из храма, герой поэзии Намдева возвышается до богоравности: “Нама и Нараян¹ — нет разницы между нами”». Поэт творил на двух новоиндийских языках — маратхи и хинди [Голоса, 2002, с. 118].

Другой последователь этого течения, Экнатх (XVI век), был брахманом. Однако это не мешало ему общаться с махарами. Он был хорошо знаком с родом их занятий, приглашал их на публичное исполнение своих поэм. Несколько стихов написаны Экнатхом от лица махара, который представлен духовно более утонченным, чем брахманы. Экнатх считал, что бог присутствует в душе каждого человека. Своим творчеством и практикой Экнатх стремился доказать возможность равенства между истинными *бхактами* вне зависимости от касты. Вместе с тем он придерживался мнения, что каждая каста должна выполнять закрепленную за ней обязанность, и никогда не ставил под сомнение привилегии брахманов [Зеллиот, 1996, с. 22, 29].

Заметное влияние на дальнейшее развитие традиции *варкари* в XVII веке оказал *бхакт* Тукарам — шудра по касте, песнопения которого были широко известны по всей Махараштре. Их социальный смысл заключался в глубоком сочувствии отверженным, призыве к равенству всех людей. Тукараму принадлежат слова: «Застенчивые, немые и робкие обречены». Они стали девизом газеты «Мукнаяк» (Вождь немых), которую с 1920 года начал издавать Б.Р. Амбедкар.

¹ Нараян(а) — возможно, аборигенное по происхождению божество, в ведизме отождествляемое с богом-творцом Брахмой-Пруджапати [Словарь, 1996, с. 303].

Социальные реформаторы Махараштры XIX и начала XX века, особенно члены «Партхана самадж» (Молитвенное общество), занимавшиеся возрождением индусской традиции на основе идеалов, выдвинутых *бхактами* Намдевом и Тукарамом, немало сделали для популяризации их наследия. К ним в первую очередь следует отнести Махадева Говинда Ранаде (1842–1901) и его последователей [Саркар, 1984, с. 83].

Ранаде писал о чувстве социального единства, развившегося в Махараштре в результате распространения идей *бхакти*. Он считал, что это идейное течение преодолело многие кастовые и классовые барьеры, вызвало подъем всего народа, «тесно связанного воедино общностью языка, расы, религии и литературы и желающего углубить эту солидарность путем совместного существования. Движение *бхакти* носило общенациональный характер, его возглавляли святые и пророки, поэты и философы, и чаще всего они были не брахманы, а выходцы главным образом из низших социальных слоев — портные, плотники, горшечники, садовники, лавочники, брадобрее и даже махары... Оно охватило и вовлекло широкие массы сельского населения: пастухов и скотоводов, брахманов и небрахманов, и даже мусульмане ощутили его воздействие и признали его силу... Двери в школу *бхакти* были широко открыты, — писал Ранаде. — Любого вошедшего приветствовали как брата, и значительно больше чем брата — как святого... Все разъединительные тенденции исчезли... все были равны...» [цит. по: Имиджис, 1980, с. 94].

Речь, однако, шла не обо всем обществе, а лишь об ограниченном круге людей, исповедовавших идеалы *бхакти*. *Санты*, освободив простых людей от рабства ритуалов, так и не восстали против четырехварновой и кастовой системы. Их протест был строго ограничен рамками религиозного мышления. Деятельность различных религиозно-реформаторских сообществ и сект, в том числе и *бхактов*, не касалась непосредственно положения низов. Более того, в некоторых храмах, построенных отдельными сектами *бхактов*, доступ неприкасаемым был закрыт.

Что касается воздействия *бхакти* на самих неприкасаемых, то оно создавало определенные предпосылки для последующих изменений в их психологии и социальном поведении. Однако из-за неоднородности и разноплановости этих религиозно-этических течений их влияние было неодинаковым.

Для пробудившихся к социальной активности низших каст самой привлекательной до сих пор продолжает оставаться радикальная тенденция в *бхакти*, в которой основной акцент делался на равенстве людей и необходимости упразднения кастовых различий.

Так, в сегодняшней Махараштре демократически настроенная часть образованной молодежи все чаще обращается к наследию Цокха Мелы и Экнатха, сюжеты из жизни которых составляют содержание отдельных фильмов, книг для детей, плакатов. В 1977 году, во время проведения ежегодного съезда маратхских писателей, группа радикально настроенных студентов провела демонстрацию в знак протеста против избрания брахмана, известного своими консерватизмом и ортодоксальностью, на должность президента писательской организации «Маратхи сахитья саммелан». Студенты скандировали: «Экнатх нес на своих плечах махарское дитя, а вам, брахманам, нужна только власть!» Популярная в Пуне газета подхватила этот сюжет и в статье под названием «На берегах реки Годавари Экнатх показал нам свет равенства» поместила рисунок, где Экнатх был изображен с малышом-неприкасаемым на плечах.

Все это свидетельствует о продолжающейся идейной борьбе за наследие *бхактов*. Исследователи традиции варкари подчеркивают, что сегодняшнее *бхакти* в Махараштре утратило свой реформаторский дух. Паломники, ежегодно идущие пешком к святому городу Пандхарпур, озабочены больше вопросами собственной святости и весьма далеки от социального реформаторства. По-прежнему многие поклонники бога Витхобы продолжают проводить разделительную черту между равенством перед богом и равенством в жизни, как это столетиями делали все *бхакты*. В очерке о паломничестве в Пандхарпур индийский исследователь Иравати Карве писала в 1962 году, что паломники с упоением распевают песни, в которых так много говорится о равенстве между всеми *бхактами*. Но при этом строго соблюдают кастовые различия. Даже в этом пешем походе они движутся отдельными кастовыми группами [Зеллиот, 1996, с. 26, 28]. На это же указывает и И.П. Глушкова, сама принимавшая участие в паломничестве в Пандхарпур в середине 90-х годов [Глушкова, 2000, с. 87, 88].

Несмотря на то что представители низших сословий, и особенно неприкасаемые, в разных районах Индии стали последователями *бхактов*, они не были в состоянии вызвать к жизни широкое

религиозное движение и противопоставить его основному течению индуизма. Идеи, проповедуемые *бхактами* из низших каст, многие из которых были странствующими аскетами, не пустили глубоких корней среди неприкасаемых масс. У этих *бхактов* не было возможности строить свои храмы и тем самым бросить вызов индуским обычаям и традициям, которые активно поддерживались многочисленным брахманским жречеством [Айрукажиел, 1996, с. 213–225].

Система ценностей, которых придерживались *бхакты* разных направлений, не смогла привести к установлению в обществе социальной справедливости и равенства в их понимании. Причина состояла в том, что не было социального инструмента для воплощения их гуманистической этики в социальную реальность [Патвардхан, 1973, с. 111].

Развивая эту мысль, Б.И. Ключев и А.Д. Литман пишут, что, в отличие от других направлений *бхакти*, сикхские гуру разрабатывали не только теоретические аспекты своей религии, но и внедряли труд как служение богу. При этом сикхизму удалось преодолеть разделение труда на «чистый» и «нечистый, оскверняющий» [Ключев, Литман, 1991, с. 174].

За исключением, возможно, сикхизма, *бхакты* других направлений, проповедовавшие равенство перед богом, не смогли перевести свою «эгалитарную» идеологию в практическую плоскость — просто время еще не пришло и условия не созрели для этого. (Отражая в известной мере чаяния низших каст и их стремление к равенству, *бхакти* вместе с тем способствовало их удержанию в лоне индуизма тем, что давало им возможность, хотя и очень ограниченную, приобщиться к индуской культуре через музыку и поэзию, бытописания героев и святых, принадлежавших к этому течению. Это было исключительно важно, поскольку ранее индуское жречество строго ограничивало круг тех, кому дозволено было слушать и читать священные тексты, и объявляло грехом передачу этих знаний шудрам и неприкасаемым, а также женщинам (вне зависимости от их варновой принадлежности).

Бхакти способствовало «переводу» санскритских текстов на язык простого народа и через это — вовлечению социальных низов в общий поток индийской цивилизации. Оно открыло религиозные знания для них и этим сыграло свою демократизирующую роль. В результате в каждой касте, какой бы низкой она ни была по статусу,

появились свои религиозные герои и святые, которые проповедовали отречение от догм и формального культа в индуизме, осуждали кастовую тиранию. *Бхакти* несомненно внесло свой вклад в приобщение кастовых низов к индусской культуре. Оно также продемонстрировало свойственную индуизму гибкость, его способность чувствовать веяние времени, осваивать и перерабатывать в себе самые разные идеи и идейные школы, не отказываясь при этом от фундаментальных принципов, в том числе и от социальной структурализации, которая выражается не только в кастовом, но и в варновом делении.

Из наследия *бхактов* черпали и черпают идеи практически все видные общественно-политические деятели Индии. Так, вводя слово «хариджан», М.К. Ганди ссылаясь на *бхактов*, которые часто обращались к одной из легенд, содержащейся в «Вишну-пуране» и повествующей о том, что *Хари* (бог) опекал неприкасаемых и имел обыкновение жить среди них.

Два подхода к проблеме ликвидации неприкасаемости

Ко второй половине XIX века в недрах индусской общины наместились два разных подхода к решению проблемы ликвидации социальной дискриминации неприкасаемых.

Сторонники первого подхода делали главный упор на интеграцию неприкасаемых путем очищения и возрождения индуизма, нравственного оздоровления общины и культивирования милосердия и благотворительности в отношении отверженных. В этом процессе главная роль отводилась «чистым» кастам, которые всей своей деятельностью по улучшению положения париев в индусской общине должны были искупить грех неприкасаемости. Представители этого направления рассматривали неприкасаемость как нечто совершенно чуждое духу индуизма, как «чужеродный нарост на его теле». Большинство индийских духовных и политических лидеров, которые выступали за реформирование отношений в индусском кастовом обществе в пользу большего равноправия всех кастовых групп, включая неприкасаемых, не отказывались при этом от главного — четырехварновой системы. Их можно было бы назвать «частичными» реформаторами.

Для второго подхода была характерна критика социальной структуры индусского общества. Сторонники этого направления

бросали вызов индуизму с его идеологическим обоснованием кастовой системы и неприкасаемости. Они призывали критически относиться к священным книгам индусов, переориентировать внимание социальных реформаторов на борьбу за гражданские права и секулярные начала в обществе, а решение проблемы ликвидации неприкасаемости видели в самоутверждении неприкасаемых, чему должна была способствовать широкомасштабная экономическая и культурная помощь этим кастам со стороны государства и общества.

Лидеры, возглавившие такие радикальные небрахманские движения, требовали упразднения не только варновой, но и кастовой системы, всей индусской социальной структуры. Некоторые называли их «структурными» реформаторами.

«Частичные» реформаторы

Большинство индийских духовных и политических лидеров второй половины XIX века — первой половины XX века были сторонниками первого подхода. Они выступали за реформирование отношений в индусском кастовом обществе в пользу большего равноправия всех кастовых групп, включая неприкасаемых. Как религиозные, так и социальные реформаторы говорили языком религии и нравственности, однако им не была чужда и политика. Культивируя новое понимание религии, они преследовали две цели: во-первых, перераспределить элементы социальной власти на более справедливой основе и, во-вторых, ликвидировать искусственную иерархию и сегрегацию каст.

Практически все видные лидеры национально-освободительного движения, философы и реформаторы действовали в рамках веданты или большой санскритской традиции — самой влиятельной религиозно-философской традиции в Индии [см.: Костюченко, 1983]. Всех их объединяло то, что в стремлении реформировать и осовременить индуизм они никогда не посягали на его «святая святых» — *чатурварню*, а лишь по-разному ее толковали.

В процессе реформирования индуизма в пользу расширения равенства всех каст особое место занимают Свами Дайянанда Сарасвати, Свами Вивекананда и Махатма Ганди, каждый из которых внес свой вклад в это дело. Среди реформаторов индуизма был и упоминавшийся ранее крупный общественный деятель Махадев Говинд Ранаде.

Свами Дайянанда Сарасвати (1824–1883), по происхождению брахман из Гуджарата, вошел в историю Индии как первый активный проповедник реформированного индуизма, основатель религиозно-реформаторского Общества просвещенных — «Арья самадж» (1875 г.). Выдвинув лозунг «Назад к ведам!»¹, он требовал «очищения» индуизма от всех позднейших наслоений и возврата к первоначальной простоте ведийских гимнов и упанишад².

Дайянанда заявлял, что жесткая кастовая система, базирующаяся на принципе рождения, а не достоинствах человека, так же как и концепция неприкасаемости, не имели санкции в ведах и поэтому были чужды индуизму [подробнее см.: Мезенцева, 1994]. Идеалом социального устройства общества, по его мнению, является древнеиндийская система четырех варн, при которой успех общества зависел от слаженного и добросовестного исполнения своего предназначения каждой из варн. В ведах, утверждал он, нет оправдания концепции превосходства или неполноценности какой-либо из варн. Значит, все варны были равны.

Впоследствии этой главной мыслью Дайянанды воспользовались фактически все известные высококастовые индусы-реформаторы. Этот его аргумент приобрел особое значение для оправдания индусского социального строя, в котором идее равенства, таким образом, тоже нашлось место.

Свами Вивекананда (1863–1902) — один из самых высокочтимых реформаторов индуизма, бенгалец из касты каястха, проповедовал «древнюю», очищенную от позднейших «искажений» религию, выделяя некую духовную основу, общую для всех религий. Такой религией для него была веданта. Он призывал служить людям, а не догмам, подчеркивая универсализм и гуманизм вед, под которыми он подразумевал главным образом упанишады.

Вивекананда воспринимал индийцев, и особенно индусов, как людей деморализованных, потерявших мужество, и стремился вооружить их новой этикой силы, характерной для свободных людей. «Нам нужна сила, сила и всегда сила. Упанишады — это кла-

¹Веды — священные книги древних индийцев: «Ригведа», «Яджурведа», «Самаведа» и «Атхарваведа».

²Упанишады — «сокровенные наставления», завершающие ведийский священный канон, датируются приблизительно VIII—VI веками до н.э. Изложенные в них учения получили наименование «веданта», букв. «конец вед» [Древо индуизма, 1999, с. 60].

дезь силы... это единственное священное писание в мире, которое, в отличие от всех остальных, говорит не о спасении, а о свободе. Освободитесь от оков природы, освободитесь от слабости! Мы ослабли, и поэтому оккультизм и мистицизм овладели нами и почти разрушили нас... Нам нужна религия мужества, мужественные теории. Нам нужно образование, чтобы добиться всестороннего развития» [цит. по: Мейнстрим, 27.01.1996, с. 28].

Учение Вивекананды отличается глубокой социальной ориентированностью. Он считал, что неприкасаемость и социальная тирания, санкционированные «Ману-смити»¹, противоречат самому духу индуизма — духу терпимости.

Вивекананда подчеркнуто уважительно относился к любому труду, в том числе физическому. О людях следует судить не по роду занятий, говорил он, а по тому, как они выполняют свои обязанности. Каждая работа священна, трудясь, вы служите богу. Вивекананда не отказывался от кастовой системы, но хотел видеть ее более гибкой, реагирующей на изменения в жизни, и считал, что каста, основанная только на различиях по принципу рождения, препятствовала развитию людей в соответствии с их природными данными. «Каста — это естественный порядок. Я могу выполнять один долг в социальной жизни, а вы можете выполнять другой, — писал он. — Но это не означает, что должны быть какие-то привилегии... Мы хотим, чтобы не было никаких привилегий, а были бы равные возможности для всех».

В борьбе с колониализмом, полагал Вивекананда, индийское общество должно внутри себя преодолеть практику исключительного превосходства, базирующегося на касте и религии. В противном случае Индия останется разделенной, неимущие никогда не почувствуют энтузиазма, чтобы поддержать движение за политическую свободу. Он возмущенно говорил: «Наши аристократические

¹«Ману-смити» — брахманский сборник поучений и предписаний для членов различных социальных групп, в котором содержатся и правовые нормы (в том числе в области уголовного и гражданского права). Он относится к священному преданию — смити. Одни исследователи полагают, что этот сборник составлен в промежутке между II веком до н.э. и II веком н.э.; другие датируют его приблизительно первой половиной I тысячелетия н.э., третьи — начиная с I века до н.э. Первый перевод «Ману-смити» с санскрита на английский язык был издан В. Джонсом в 1794 году. В России он известен как сборник «Законов Ману», первый перевод которого вышел в 1913 году. В 1960 году он был исправлен и переиздан [Законы Ману, 1960, с. 6].

предки продолжали втаптывать в землю простых людей нашей страны до тех пор, пока те не превратились в беспомощных, бедных, жалких людей, которые почти забыли о том, что они человеческие существа. На протяжении веков их вынуждали быть всего лишь дровосеками и водоносами, и все это продолжалось так долго, что их убедили в том, что они рождены рабами, рождены как дровосеки и водоносы. И наше хваленое современное образование не помогает изменить это положение. Бывает, что кто-то замолвит за них доброе слово, но образованные люди отказываются от своего долга заниматься улучшением их жизни. Более того, я обнаружил, что существует масса дьявольских примитивных аргументов, основанных на идее наследственности, и много другой подобной чепухи, заимствованной от западного мира, чтобы терроризировать и еще больше издеваться над этими бедняками» [Вивекананда, 1960, с. 192].

Сочувствуя бедным, Вивекананда много говорил о необходимости их просвещения. Он полагал, что брахманы не нуждаются в образовании в такой мере, как неприкасаемые. «Если сыну брахмана нужен один учитель, — писал он, — сыну *чандалы* нужны будут десять учителей. Ибо большую помощь следует оказать тому, кого природа не наградила острым интеллектом с самого рождения» [цит. по: Мейнстрим, 26.01.1991]. Из второй части этого высказывания видно, что Вивекананда априори исходил из того, что высшие касты от рождения более талантливы и способны, чем члены низших каст. При этом характерно, что он использовал для обозначения неприкасаемых слово *чандала*, которое даже в средневековой литературе считалось архаизмом [Кудрявцев, 1992, с. 135]. Как справедливо замечает Р.Б.Рыбаков, Вивекананда, хотя и критиковал брахманов за их социальный консерватизм, но в целом положительно расценивал брахманский индуизм [Рыбаков, 1981, с. 93].

Так же как и Дайянанда, Вивекананда стремился привести в кастовую систему несвойственные ей понятия социального равенства и гармонии. Но, в отличие от своего предшественника, он объявил такой идеал общественного устройства универсальным, полагая, что им может воспользоваться и Запад, который страдает от «жесткой, холодной и бессердечной конкуренции». «Закон Запада — конкуренция, наш закон — каста. Каста — это разрушение конкуренции, ее обуздание и контроль над нею, смягчение ее жестоко-

стей, чтобы облегчить путь человеческой души через таинство жизни» [Вивекананда, 1960, с. 205; Провозвестие, 1993, с. 60–61].

Пытаясь соединить индийскую духовность с материальным прогрессом Запада, Вивекананда проповедовал веданту не только в Индии. Став родоначальником движения веданты в США и Англии, он основал сеть обществ веданты (известных также как Миссия Рамакришны). Эти общества проповедуют весьма эклектичную и терпимую форму религиозного единства, утверждая, что все религии в своей основе ведут к богу; при этом подчеркивается, что только веданта в состоянии правильно артикулировать эту объединяющую доктрину [Энциклопедия, 1999, с. 801].

Махадев Говинд Ранаде (1842–1901), брахман, судья, историк, экономист и властитель дум передовой индийской интеллигенции того времени, представитель умеренного национализма, был также одним из социальных реформаторов, стремившихся переосмыслить индуизм и дать ему новую интерпретацию. В 1887 году он предпринял первую попытку обобщить опыт различных религиозно-реформаторских организаций и общественных движений на общендийском уровне. Основанная под его председательством Индийская национальная социальная конференция вовлекла в орбиту своей деятельности реформаторов из различных религиозных общин, правителей некоторых княжеств (Бароды и Майсура), индийцев — чиновников Индийской гражданской службы и представителей небрахманского движения.

Ранаде привлек внимание индийской общественности к проблеме неприкасаемых, когда предложил: «обратить свой взгляд внутрь, спросить у самих себя, все ли у нас хорошо и не грешим ли мы сами, когда плохо обращаемся с членами низших каст» [Депрест класиз, 1977, с. 46]. Он утверждал, что «реформы в области детских браков и вечного вдовства... межкастовых браков, подъема низших каст... только тогда можно назвать реформами, когда они ведут борьбу с влиянием устаревших идей и способствуют росту новых тенденций». Ранаде говорил о необходимости изменить психологию людей, их мысли и идеи — все то внутреннее, что, в конечном счете, определяет внешние проявления и образ жизни. «Именно наше внутреннее содержание должно преобразоваться, если мы хотим добиться свободы... — писал он. Нельзя быть либералом в политике и консерватором в религии. Сердце и голова должны быть в согласии. Нельзя развивать интеллект, обогащать свой ум, расширять

сферу своих политических прав и привилегий и в то же самое время держать сердце на замке» [цит. по: Амбедкар, 1979–1998, т. I, с. 223]. Ранаде критиковал тех политиков, которые выступали против проведения социальных реформ и призывали сосредоточить усилия только на политической борьбе с британскими колониальными властями за самоуправление Индии.

Однако после смерти Ранаде его идеи о переосмыслении исторического прошлого Индии на основе своеобразной мечты-утопии о всеохватывающей, гуманной религии и справедливом обществе очень скоро были оттеснены новой, энергичной, наступательной идеологией. Ее сердцевиной стал лозунг политической мобилизации индусов на борьбу за освобождение Индии от колониализма при сохранении традиционных основ индусского общества. Одним из лидеров этого направления в политике был Бал Гангадхар Тилак (1856–1920) [Леле, 1990, с. 142]. Он вошел в историю как вождь национально-освободительного движения и Индийского национального конгресса (ИНК), известный своим радикализмом в политике и консерватизмом в социальной сфере. Стремясь сплотить индусов в борьбе за *сварадж*, Тилак вообще не хотел слышать о каких-либо религиозных или социальных реформах. Он прямо и косвенно оправдывал брахманскую ортодоксию, что встречало благосклонный отклик среди элиты высших и средних каст.

Опираясь на главную мысль Дайянанды о равенстве варн в ведах, Тилак в своей газете «Махратта» (15.09.1907) так высказал свое отношение к критикам индусского социального строя: «Сама идея о высших и низших кастах чужда индусской религии... Имеющая широкое хождение идея социального неравенства исключительно вредна. Такая идея настраивает один класс против другого. Эта дезинтеграция приведет нас к полному краху, если перед ней не поставить заслон». Во время антимогольского восстания под руководством вождя маратхов Шиваджи, писал он, «святые и пророки отвели подобную опасность. Сегодня мы призваны выполнить ту же роль» [цит. по: Индия и Цейлон, 1967, с. 166].

Однако по мере усиления роли неприкасаемых в политической борьбе, которая велась за влияние на них со стороны Мусульманской лиги, английской колониальной администрации и христианских миссионеров, лидеры Индийского национального конгресса были вынуждены изменить свое отношение к их социальной дискриминации. В декабре 1917 года на своей сессии в Калькутте Ин-

дийский национальный конгресс принял резолюцию, в которой признавались «срочность, важность и необходимость освобождения угнетенных классов от всех ограничений, связанных с существующим обычаем». В марте 1918 года Тилак выступил на конференции «угнетенных классов» в Бомбее с требованием отказаться от практики соблюдения неприкасаемости как болезни, от которой надо излечиться. Однако он не поддержал Всеиндийский манифест против неприкасаемости, который подписали другие лидеры ИНК [Кир, 1981, с. 36–37].

Начиная с 1920-х годов на смену ортодоксальному брахманизму Тилака приходит более утонченный, патерналистский подход к вопросам кастовой дискриминации, который возобладав в руководстве Конгресса. Он получил свое дальнейшее развитие в идеологической и политической деятельности Махатмы Ганди.

Структурные реформаторы

Второй подход к проблеме ликвидации социальной дискриминации проявился в движениях небрахманских каст и самих неприкасаемых. Первые такие выступления против несправедливостей кастовой системы были связаны с антифеодальными по своей сути крестьянскими движениями на Западе Индии. К тому времени, когда был создан Индийский национальный конгресс (1885 г.), небрахманское движение в Махараштре уже пустило корни в среде крестьянства. Впоследствии оно распространилось в южных районах страны. Его социальной опорой в некоторых случаях были исключительно неприкасаемые касты. Характерной чертой этого движения была его антибрахманская направленность.

В западных и южных районах Индии господство брахманов в идеологической и социальной сферах было, по существу, абсолютным. Находясь наверху кастовой пирамиды, брахманы выступали в качестве самых ревностных защитников кастовой системы, ограничивая возможности для развития остальных каст, тем более неприкасаемых.

Вплоть до конца XIX века у брахманов почти не было соперников среди других образованных каст, особенно в Мадрасском президентстве, и в меньшей степени — в Бомбейском, поскольку там определенную конкуренцию им составляли парсы и джайны. В других районах страны ситуация была иная. На Востоке, в Бенгалии, среди образованных заметное место занимала каста каястха, в

Северо-Западных провинциях — раджпуты и верхушка мусульманской общины.

Усилению брахманского влияния во многом способствовало британское правление, которое опиралось прежде всего на пандитов (ученых-брахманов), сотрудничавших с англичанами в качестве советников. А ведь к XVIII веку влияние брахманов было поколеблено во многих сферах социальной и культурной жизни. В начале XIX века представления о иерархии и ритуальных отличиях получили широкое распространение. Англичане ускорили «возвышение индусских князей и брахманизма», подчеркивает Н.Б.Диркс, они продвинули принципы чистоты и осквернения в глубь индийских деревень. Традиционное индусское общество консолидировалось, под британским правлением каста превратилась в необыкновенно жесткое социальное явление и «специфически индийскую форму гражданского общества» [Каст тудей, 1997, с. 6].

Ко всему прочему, подчеркивает Е.Ю.Ванина, «брахманское возрождение» привело к утверждению брахманского индуизма и культуры, основанной на санскритской учености, а также кастового социального устройства как единственно соответствующего индийскому менталитету [Индия, 2000, с. 19].

Таким образом, пишет социолог Гейл Омведт, несмотря на заметно изменившиеся материальные условия общества в колониальный период, «идеология брахманизма» смогла сохранить свое господство во многом благодаря тому, что элита, воспользовавшись благоприятными для нее условиями, сумела по-своему представить «индийскую» идентичность, сделав сердцевиной индийской культуры санскрит, ведийскую традицию и веданту. С начала XIX века большую санскритскую традицию, продолжает Омведт, стали представлять как индуизм. Все другие культурные традиции, основанные на народном творчестве, в том числе далитов и племен, а также на региональных или местных языках, получили название «малые традиции» [ambedkar.org/26.09.2001].

На Западе и Юге Индии, в тех районах, где неприкасаемость приняла наиболее жестокие и уродливые формы, в конце XIX — начале XX века возникли небрахманские движения, которые поставили вопрос о демократизации индусского общества и упразднении кастовой системы.

Небрахманское движение в Махараштре возглавил демократ-просветитель Дзотиба Пхуле (1827–1890). Выходец из низкой

касты садовников-мали, он стал подлинным трибуном ремесленников и мелких торговцев, сельскохозяйственных работников — неприкасаемых. Пхуле утверждал, что брахманы монополизировали административные и иные службы, юриспруденцию и образование, пользовались бесконтрольной властью над всем обществом, что колониальные власти содействовали сохранению и даже усилению брахманского господства. Он требовал изменений в традиционном устройстве сельской общины, призывал упразднить такие наследуемые должности, как *патил* (староста деревни), *кулкарни* (писарь и жрец-астролог одновременно) и слуги общины. Он выступал за ликвидацию самой традиционной системы внутриобщинного обмена услугами, наследственно закрепленными за кастами, — так называемой *балута* (*балутедару*)¹.

Пхуле заявлял, что четырехварновая система с момента ее шрождения была рассчитана на эксплуатацию низших каст высшими. Основанное им в 1873 году «Сатьяшодхак самадж» (Общество правдолюбив) впервые в истории отношений между кастами бросило вызов многим брахманским привилегиям. Главным принципом в деятельности этого общества стал отказ от посредничества брахмана — служителя культа между богом и людьми. Поэтому все публичные религиозные церемонии проводились самими членами «Сатьяшодхак самадж», а не брахманами. Это являлось протестом брахманов, поскольку они по наследству получали право совершать все ритуалы, связанные с основными жизненными циклами (рождением, инициацией, свадьбой, похоронами и т.п.). Отказ от их услуг означал потерю ими источника дохода. Поэтому религиозные суды, состоявшие из брахманов-пандитов, стали жестоко карать тех, кто нарушал традицию. Однако члены Общества отстаивали свою правоту, обращаясь к светским судам.

В отличие от *бхактов*, Пхуле выступал за равенство людей не только перед богом, но и в жизни, требовал отказа от дискриминации неприкасаемых, свободного общения между представителями всех каст и религиозных общин, равноправия для

¹ *Балута*, или *джаджамани*, — традиционная система внутриобщинного обмена услугами, наследственно закрепленными за кастами. Она охватывала все касты (и даже мусульман). Чем ниже ритуальный статус касты, тем больше у нее было строго обозначенных трудовых обязанностей в отношении других каст. Эта система обеспечивала высшим кастам экономическую и социальную эксплуатацию низших каст [Алаев, 1981, с. 205; Индия, 2000, с. 151].

всех, в том числе женщин. Он полагал, что главным средством достижения равноправия должны стать образование и просвещение масс, развитие антикастового сознания, борьба против монопольного господства брахманов в общественной жизни [О'Хэнлон, 1985, с. 193–205]. Уделяя главное внимание вовлечению низов в этот процесс, Пхуле придавал большое значение борьбе по искоренению практики неприкасаемости. С этой целью он, в частности, добился того, что неприкасаемые, несмотря на огромное сопротивление высших каст, стали брать воду из его колодца. В 1851 году он открыл начальную школу, в которой обучались дети из каст неприкасаемых.

Пхуле считал, что все небрахманские касты, в том числе и неприкасаемые, являются исконными жителями Индии, которым захватчики-арии отвели низшее место в своей социальной иерархии¹. Поэтому, утверждал он, все атрибуты брахманизма — его божества, священный шнур, вегетарианство и т.п., а также такие обычаи, как детские браки, вечное вдовство, затворничество женщин — следует воспринимать как символы чужой религии. Шудры и неприкасаемые должны от них отказаться.

Небрахманское движение пыталось бросить вызов притязаниям брахманов на то, что именно они создали общенациональную культуру. По мнению Пхуле, на смену брахманской культуре должна была прийти культура всего народа. Свои усилия Пхуле сосредоточил на создании универсальной для всех индийцев религии, новых свадебных ритуалов и на воспевании самобытной и равноправной крестьянской общины «неариев».

Нельзя создать нацию (имеется в виду страна, государство. — Е.Ю.), заявлял Пхуле, не преодолев главную разъединительную силу, препятствующую единению граждан, — кастовую систему. Он обвинял брахманизм в разрушении национального единства и яростно критиковал стремление элиты создать Индийский национальный конгресс [Кир, 1974, с. 214–224]. Во времена Пхуле в руководстве Конгресса преобладали брахманы — выходцы преимущественно из г. Пуна. Именно поэтому он настороженно и с недоверием относился к вновь созданной партии. После смерти Пхуле

¹На основании этого его утверждения «Конфедерация исконных жителей — государственных служащих» в восточной части штата Уттар Прадеш, где располагается штаб-квартира Бахуджан самадж парти, потребовала в январе 2003 года признать «отцом нации» Пхуле, а не М.К.Ганди [SifyNews. 13.02.03].

небрахманское движение разделилось на два крыла — консервативное, представленное в основном городской элитой из маратха, и радикальное, опиравшееся на маратхское крестьянство.

Первое направление, возглавленное в 1900 году Шаху — михараджей княжества Колхапур, выступало за усиление роли «чистой» касты маратха в обществе. Оно сосредоточило свои усилия на подготовке образованных кадров из числа маратха, а также неприкасаемых махаров. Шаху поощрял христианских миссионеров к открытию учебных заведений, оказывал поддержку реформаторскому обществу «Арья самадж» в работе против брахманских предрассудков, связанных с понятиями «осквернение» и «очищение» [см.: Мезенцева, 1994, с. 168–169]. В 1908 году он открыл общежитие для неприкасаемых в Колхапуре, позже, в 1919 году упразднил в своем княжестве пост кулкарни, традиционно занимаемый по наследству брахманами, и назначил на все должности в администрации только небрахманов. А когда на политической арене провинции Бомбей появился молодой Б.Р. Амбедкар, Шаху проявил к нему дружеское расположение и стал оказывать поддержку в его усилиях по организации махаров.

Со временем та часть движения, которую возглавлял Шаху, постепенно вовлеклась в узкокастовую борьбу городских маратха против брахманов. Сам Шаху сосредоточил свою деятельность на том, чтобы повысить свой кастовый ранг. Как один из потомков Шиваджи, который был выходцем из варны шудр, Шаху не хотел оставаться шудрой. Он считал, что заслуги его великого предка давали ему основание требовать повышения кастового статуса. Поэтому он настаивал на том, чтобы брахманы-жрецы признали его в качестве кшатрия и присвоили ему наследственные права на ведийский ритуал, доступный лишь представителям трех высших варн. Все это отвлекало внимание от социальной реформы и было, естественно, далеким от подлинных интересов неприкасаемых, которые вскоре отошли от Шаху и его последователей.

Второе, радикальное, крыло движения возникло на базе выступлений крестьянства против землевладельцев-абсентеистов¹ и ростовщиков, представленных преимущественно брахманами, а также против кастовой эксплуатации. Руководство этого направления небрахманского движения подчеркивало, что оно

¹ Абсентеисты — это землевладельцы, живущие вне своего имения и не занимающиеся ведением собственного хозяйства.

выражает интересы *бахуджан самадж* (большинства народа). Недовольство крестьян нередко выливалось в стихийные бунты, в ходе которых были случаи уничтожения урожая помещиков, осквернения храмов, нападения на брахманов. Такие выступления прошли в 1919–1921 годах во многих деревнях дистрикта Сатара.

Отказ касты маратха от ритуальных услуг брахманов постепенно перерос в их социальный бойкот. Даже ремесленные касты (прачки, брадобреи) и неприкасаемые — уборщики перестали оказывать брахманам услуги.

По мере развертывания национально-освободительного движения и перемен в конгрессистской организации крестьянство из небрахманских каст стало активно вовлекаться в антиколониальную борьбу. Гибкость нового руководства Индийского национального конгресса, прежде всего М.К. Ганди, принимавшего участие в мобилизации крестьянства на борьбу в ряде районов страны, способствовала привлечению этих каст Махараштры на сторону Конгресса.

В городе новое поколение небрахманских каст положительно восприняло эти изменения. Кампания несотрудничества, проведенная по инициативе Ганди в 1921 году, выбила почву из-под небрахманского движения, основной целью которого было оттеснение брахманов, занимавших главенствующие позиции в общественно-политической жизни Махараштры. Дело в том, что бойкот Конгрессом выборов в законодательные органы, а также судов, учреждений и учебных заведений нанес большой ущерб интересам брахманской мелкобуржуазной интеллигенции, занимавшей в тот период практически все должности на государственной службе. Многие ее представители лишились основного заработка. Небрахманская элита увидела, что для нее открылись новые возможности. В результате верхушка городских маратха поддержала кампанию несотрудничества, объявленную Ганди в 1930 году.

Таким образом, к 1930-м годам оба направления небрахманского движения — его деревенская и городская части, представленные преимущественно кастой маратха, — слились с Конгрессом.

Лидеры организаций неприкасаемых, однако, не последовали их примеру, расценив такое поведение как нежелание продолжать борьбу против социального угнетения. Они понимали конгрессистское движение под руководством верхушки высоких каст как борьбу за политическую власть, а не как борьбу за освобождение

ние от кастовой зависимости и социальную справедливость. Поэтому еще некоторое время неприкасаемые продолжали держаться в стороне от главного потока антиколониальной борьбы.

На Юге страны заметно усилившееся с конца XIX века недовольство небрахманских каст засильем брахманов подогревалось колониальными властями, которые первыми высказали идею об арийском происхождении брахманов, противопоставив их местному дравидскому населению Юга. В конечном счете это недовольство приняло форму небрахманского движения. В нем также наметились два направления: консервативное и демократическое.

Первое было представлено Джастис парти (Партия справедливости, основана в 1917 году), занявшей антиконгрессистскую позицию. Ее социальной базой стала образованная верхушка землевладельческих каст веллала (у тамилы), редди и камма (у телугу), наиров (у малаяли), а основное ядро составляли интеллигенция и предприниматели из богатых тамильских каст. Партию поддерживали крупные землевладельцы в районах Андхра, Кералы и Тамилнаду.

Второе направление проявило себя в «Движении самоуважения», которое в 1920–1930-х годах проходило на Юге Индии, преимущественно в тамилоязычных районах. Оно ставило своей задачей проведение социальных реформ в пользу широких масс. Его лидером и идеологом был Е. В. Рамасами Нанкер (1879–1973), известный больше как Перияр (Великий). Он был выходец из состоятельной семьи торговцев. Первые годы его политической деятельности были связаны с Конгрессом. Убежденный противник индусской кастовой системы и брахманской идеологии, Перияр завоевывал известность тем, что в 1924 году предпринял кампанию за допуск неприкасаемых в индусские храмы в княжестве Траванкур (ныне в штате Керала). Хотя по этому вопросу он сотрудничал с М.К. Ганди, мадрасская организация Конгресса, в то время состоявшая большей частью из брахманов, выступила против его инициативы. Его настойчивые призывы к социальным реформам не встретили понимания в местной партии. В 1927 году он вынужден был разорвать отношения с Конгрессом и создать свою организацию.

Так же как и небрахманское движение под руководством Пхуле в Махараштре, «Движение самоуважения» в этот период носило ярко выраженный антикастовый характер. Осуждая кастовую

систему, ритуальную иерархию, идолопоклонство, суеверия, Перияр разоблачал содержащуюся в *дхарма-шастрах*¹ концепцию неполноценности низших каст и превосходства высших. Он подвергал критике священные книги индусов, заявлял, что индуизм, оправдывающий невежество, неграмотность и эксплуатацию неприкасаемых, был изобретением небольшой кучки людей, преследовавших своекорыстные, эгоистические интересы, призывал народ отказаться от ортодоксального индуизма, который, как он говорил, служит орудием духовного порабощения тех, кто своим тяжелым трудом создает материальные блага. Митинги с его участием иногда заканчивались публичным сожжением священных книг индусов, в которых оправдывалось приниженное положение неприкасаемых.

Борьба против социальной дискриминации рассматривалась Перияром в одном ряду с другими социально-культурными проблемами. Выдвигая требование гражданских прав для представителей индусских низших каст, он настаивал на отказе от соблюдения неприкасаемости, в том числе добивался для них доступа к общественным источникам воды, призывал к общению между людьми независимо от кастовой и религиозной принадлежности, выступал за полное равноправие женщин и предоставление им гражданских прав. Перияр поднимал вопросы социально-ритуального и культурного угнетения народных масс из низких и низших каст. Борьба с социальным неравенством и неприкасаемостью была важной частью его движения.

Под руководством Перияра протест против брахманского господства принял форму дравидского движения, когда он создал «Дравида кажагам» (Ассоциацию дравидов). Это движение оставалось замкнутым в пределах нынешних границ Тамилнаду и было сосредоточено на тамильской национальной идентичности. Перияр жестко критиковал «арийских брахманов», пришельцев с Севера, как врагов. Он представлял недовольство господством брахманской идеологии как конфликт между арийским Севером и дравидским Югом [Диркс, 1997, с. 279–280]. Выход на политическую арену такой фигуры, как Перияр, вызвал к жизни подобные же движения не только в Андхре, Керале, но и в Карнатаке.

¹ Шастры, или *дхарма-шастры*, — брахманские сборники наставлений этико-правового характера для членов различных социальных групп. Их появление относят ко II веку до н.э. — VI веку н.э.

В колониальный период небрахманские движения на Западе и Юге Индии были самым мощным выражением общеиндийского подъема народных масс, стремившихся бросить вызов и разрушить тысячелетнюю кастовую иерархию. По мере их возникновения и развития радикальные элементы из разных каст и общин вливались в них. Этот своеобразный бунт против индуизма брахманов, охватив с годами и неприкасаемых, сыграл положительную роль в развитии общедемократического движения в стране. Эти движения способствовали формированию в обществе представлений о том, что борьба за демократию не может быть отделена от борьбы против кастовой дискриминации. Их главным итогом стала консолидация крестьянских каст и упразднение многих традиционных ограничений, препятствовавших широкому общению между ними. Значительная часть этих каст в ходе совместной с низшими кастами борьбы против брахманской исключительности укрепила свои экономические и политические позиции, однако очень скоро «забыла» о своих прежних союзниках из неприкасаемых.

Обращение неприкасаемых в другие религии

До обретения Индией независимости неприкасаемые пытались повысить свой социальный статус двумя способами. Одни из них выбирали санскритизацию — длительный процесс освоения норм поведения высших каст, что было практически невозможно без существенного улучшения их экономического положения. Другие касты принимали иную, более эгалитарную религию, что давало неприкасаемым надежду на лучшую жизнь, психологически укрепляло их, расширяло возможности приобщения к образованию и изменению рода занятий.

В доколониальный период в Индии во время мусульманских завоеваний большие группы населения, в основном неприкасаемые и низкокастовые индусы, охотно принимали ислам [Парватхамма, 1983, с. 108]. Многие высококастовые индусы были насильно обращены в эту веру, но при этом некоторые из них сохранили часть своих прежних обычаев и бытовых норм¹. Практика прозелитизма в

¹Например, «чистая» каста тхакуров из восточной части штата Уттар Прадеш приняла ислам в XIV—XV веках. Сегодня представители этой касты говорят, что «по крови они тхакуры и хотят оставаться верными своим корням». Хотя они исповедуют ислам, в быту их отличает преданность индусским нормам. Они не

Индии имеет глубокие корни и насчитывает не одну сотню лет. И это в полной мере касается неприкасаемых, чьи массовые обращения в ислам и христианство носили добровольный характер. Они воспринимали принятие новой религии как возможность освобождения от социального ostracism и внеэкономического принуждения.

Хотя отдельные случаи принятия христианства были отмечены еще на исходе II века н.э., массовые обращения в эту веру начались во второй половине XVI века, когда миссионеры стали вести свою прозелитскую деятельность на Юге Индии среди индусов «чистых» каст. Они полагали, что христианство будет постепенно «просачиваться» вниз по кастовой иерархии. Однако довольно быстро осознали, что имеют дело с хорошо отлаженным, структурированным обществом, где для прозелитизма не было больших свободных социальных ниш, кроме племен и каст неприкасаемых. Приспосабливаясь к реальностям кастового общества, католическая и протестантская церкви, чтобы закрепиться в Индии, вынуждены были сосредоточить внимание на работе среди социальных низов.

Так, испанский католик, видный иезуитский миссионер римско-католической церкви Франциско де Хавьер (1506–1552), прибывший в Индию в 1542 году, крестил керальских искателей жемчуга — неприкасаемых паравы. Кроме того, он обратил в христианство 10 тысяч неприкасаемых из касты макван на юго-западном берегу Индии, которые и поныне известны как латинские католики [Энциклопедия, 1999, с. 1150].

В начале XIX века англосаксонские протестантские миссии развили активную деятельность во многих частях страны, особенно в Бенгалии, Мадрасском президентстве и Керале, где они встречали благоприятный отклик в основном со стороны низших каст. Им удалось обратить в христианство большое число неприкасаемых, недовольных своим социальным и экономическим положением. Так, в Керале христианство приняли несколько тысяч неприкасаемых из касты шанаров, традиционно занимавшихся сбором пальмового сока, из которого изготавливался алкогольный напиток *тодди*. По мнению многих исследователей, представители этой касты

носят бороду, не соблюдают обязательную для мусульман фатву, а женщины не носят чадру. Сами они называют это явление культурной аномалией [Мишра, 2002, с. 50–51].

практически находились на положении рабов, их могли покупать и продавать, как скот [Хэкер, 1908, с. 36; см. также: Касуман, 1976]. Их также принуждали к выполнению неоплачиваемых работ в пользу махараджи, которые были известны как *ужиям*. Кроме того, они облагались тяжелым подушевым налогом, что приводило к массовым побегам в другие районы.

После прибытия в 1806 году в княжество Траванкор первого английского протестантского миссионера тысячи шанаров стали переходить в христианство. Главная причина состояла не в привлекательности этой религии, а в надежде, что обращение в христианство поможет неприкасаемым освободиться от *ужиям* и подушевого налога. По мере того, как стало выясняться, что принятие христианства не дает освобождения от этих повинностей, первоначальный энтузиазм шанаров в пользу протестантизма заметно поубавился [Хэкер, 1908, с. 42]. Тем не менее он не угас. Более того, миссионеры открывали церкви и школы, в которые принимали не только мальчиков, но и девочек из касты шанаров.

Продолжавшееся угнетение со стороны землевладельцев и властей вызывало протест шанаров, которые пытались освободиться от кабалы, и как христиане отказывались работать по воскресеньям. Выступления шанаров встречали сопротивление со стороны «чистой» касты наярров — землевладельцев, многие из которых были их хозяевами. Борьба наярров против требований шанаров приобрела традиционные формы. Поводом для этого послужило нарушение кастовых предписаний женщинами из касты шанаров. По традиции им возбранялось носить любую одежду выше пояса. Приняв христианство, эти женщины стали одевать блузки, а наярры нападали на них в людных местах и срывали с них одежду. Столкновения между наяррами и шанарами на этой почве происходили в 1822, 1828–1830 и 1855–1859 годах, принимали затяжной характер и сопровождались жестоким насилием. Эти события вошли в историю как «Волнения из-за блузок». Однако по сути дела речь шла совсем о другом — о борьбе доминирующей касты наирров за сохранение сложившейся веками системы угнетения шанаров. Наярры направляли свой гнев против церквей и школ, которые воспринимались ими как угроза кастовой системе, нередко разрушали и поджигали их. Чтобы предотвратить насильственные столкновения, махараджа Траванкора в 1829 году издал указ, разрешавший христианкам-шанарам носить блузки. Но поскольку на этом шанары не успокои-

лись, а по-прежнему настаивали на отмене подушевого налога и *ужиям*, то наяры продолжали политику устрашения по отношению к ним. К наярам присоединилась землевладельческая каста веллала, и они вместе устраивали настоящие погромы — разоряли имущество шанаров, поджигали их дома. В 1859 году махараджа Траванкора своим указом утвердил право всех женщин-шанаров, а не только христианок, носить одежду выше пояса. А за четыре года до этого он объявил об освобождении всех частных и государственных рабов [Джэкоб, 1956, с. 68, 70].

Не только в Траванкоре, но и в других районах шли движения за массовое принятие христианства. Только в пяти дистриктах Мадрасского президентства за последние 20 лет XIX века число протестантов-христиан выросло с 78 тысяч до 225 тысяч. Все они были из неприкасаемых каст мала и мадига в районах, население которых говорило на телугу. А в целом по президентству четверо из пяти новообращенных христиан были неприкасаемыми.

В Керале эти обращения произвели на свет своеобразную «христианскую касту» или группу таких каст, известных как новые христиане (в основном из неприкасаемых каст пулая и парая) и совершенно отличных от латинских католиков и сирийских христиан (первоначально выходцев из Сирии, а также принявших христианство в IV веке представителей высшей касты брахманов-намбудури, ныне именуемых «халдеи») [Тхарамангалам, 1996, с. 267; Ключев, 2002, с. 63–74].

В колониальный период христианские миссионеры концентрировали свое внимание на просветительстве и благотворительности. Создаваемые ими церкви, школы и больницы были главными очагами их деятельности. Миссионерам был чужд ритуальный страх индусов, связанный с неприкасаемостью, а также с осквернением, которое, в соответствии с «Ману-смирти», происходит при соприкосновении с кожей или кровью. В свое время это суеверие, и поныне не изжитое в индийском обществе, облегчало миссионерам доступ к работе, связанной с уходом за больными. Не случайно еще до недавнего времени в Индии медицинскими сестрами были преимущественно христианки — главным образом из бывших неприкасаемых каст.

Брахманская концепция ритуальной чистоты и загрязнения, пишет Канча Илайя, профессор политологии в Османском университете (г. Хайдерабад, Андхра Прадеш), а также строгости в отно-

шении диетических норм и определенные требования к одежде, исключали из культуры высших каст большинство народа, занятого созданием материальных благ. Шудрам и неприкасаемым не положено было знать грамоту, посещать индусские храмы. Религия отвергала тех, кто производили продукты питания, ухаживали за домашней скотиной, строили ирригационные системы, дороги и т.п. Настоящие изменения в жизни «угнетенных классов», отмечает профессор, произошли с появлением христианских миссионеров, которые обратились к социально отвергнутым низам. Они свободно общались с неприкасаемыми, жили среди них, ели за одним столом, носили ту же одежду и этим давали понять, что неприкасаемые такие же люди, как и все. Самым парадоксальным, продолжает Илайя, было то, что миссионеры оказались ближе и понятнее, чем индусы высших каст. Сильнейший удар по брахманской культуре был нанесен, когда миссионеры стали открывать школы и обучать простых людей письму и чтению. Илайя считает, что «культурная глобализация», приобщение к западному образованию и другим ценностям были благом для кастовых низов [Илайя, 2003].

Христианские миссионеры в Индии вели проповеди в городах, распространяли религиозную литературу на местных языках, открывали учебные заведения, преподавание в которых на английском языке отличалось достаточно высоким качеством, что расширяло возможности для выпускников таких школ.

Деятельность миссионеров неоднозначно оценивалась индийским обществом — от признания их вклада в просвещение и образование до негативного восприятия их практики прозелитизма. Хотя миссионерам так и не удалось добиться крупных успехов в деле обращения местного населения в христианство, они смогли достичь немало в области просвещения и образования своих подопечных, особенно племен. Не случайно президент Индии К.Р.Нараянан на праздновании в стране Международного дня грамотности отметил: «Значительная часть Северо-Востока страны преуспела в образовании намного лучше других регионов главным образом благодаря работе христианских миссионеров» [Мейнстрим, 13.09.1997, с. 8].

В отличие от племен, которые меньше интегрированы в кастовую систему, большинство далитов-христиан не улучшили свой социальный статус. Создается впечатление, пишет Дж.Тхарамангалам в статье «Каста среди христиан в Индии», что

большими возможностями, предоставленными христианскими миссиями, широко воспользовались христиане только из «чистых» каст, а далиты-христиане так и остались на нижних ступенях в христианской общине. И в этом повинна церковь, поскольку в ее руководстве преобладали «высококастовые христиане» [Каст, 1997, с. 286].

Массовое обращение в иную религию означало, что люди принимали эту новую веру не в одиночку, а коллективно, целыми кастами, что не было сопряжено с разрушением социальной структуры таких групп и даже их взаимоотношений с другими кастами. В среде таких прозелитов кастовые обычаи и традиции сохранились в значительно большей степени, нежели у тех, кто индивидуально переходил в христианство или ислам, что было характерно для отдельных представителей высших каст. Именно поэтому, по образному выражению социолога М.Н.Сриниваса, «каста выглядит из каждой религии в Индии». Как отмечалось в этнографическом исследовании населения Индии, проведенном в 1990-х годах, более 300 каст заявили, что их религией является христианство, и более 500 каст исповедовали ислам [Хюман райтс, 2000, с. 11].

На индийское общество христианство оказывало двоякое воздействие. Под влиянием западного образования и знакомства с христианской этикой часть высших слоев общества стала критически относиться к традициям и обычаям индуизма. У другой части деятельность миссионеров вызывала сопротивление, заставляла искать опоры в прошлом, в своей религии.

В начале XX века общество «Арья самадж» развернуло массовые движения за возвращение в лоно индуизма тех, кто (или их предки) когда-то приняли иную веру. Одной из задач, которую арьясамаджисты решали весьма успешно, было изменение старых обрядов, создание и внедрение новых, более демократичных. Их деятельность по повышению социального статуса низших каст была направлена на расширение возможностей для неприкасаемых участвовать в мероприятиях, проводимых членами «Арья самадж».

Центральное действо, которое сопровождало посвящение новых членов в это общество, было *шуддхи*, то есть очищение от ритуальной скверны. Однако новые члены этого общества сталкивались с большими трудностями, так как власти древних индусских храмов противились любым попыткам допуска в них неприкасаемых. Поэтому руководству «Арья самадж» приходилось покупать

землю и строить на ней свои храмы. Деньги на их строительство давали индусы из богатых семей нарождавшейся буржуазии. Именно в этих новых храмах в торжественной обстановке авторитетные члены «Арья самадж» надевали неприкасаемым на шею священный шнур¹, сбрасывали им волосы на голове, оставляя на макушке длинную прядь², и давали им ведийские имена.

Общество «Арья самадж» ставило своей задачей научить неприкасаемых придерживаться в быту тех же правил, которые соблюдались индусами более высоких каст, — вегетарианства, криминования (вместо захоронения) покойников, брахманского ритуала при совершении религиозных обрядов (такое освоение норм поведения высших каст членами низших каст было впоследствии названо М.Н.Сринивасом «санскритизация»).

На первых порах такой подход ко многим вопросам, связанным с социальной дискриминацией, встретил положительный отклик среди низших каст. Самое сильное влияние члены этого общества оказали на неприкасаемые касты кожевников и уборщиков. Первыми в «Арья самадж» вступили панджабские касты уборщиков, а при их посредничестве (особенно тех их членов, которые служили в армии) санскритизировались и многие другие касты уборщиков в Северной Индии. Большинству из них было присвоено новое название — *вальмики*, в соответствии с версией о том, будто все уборщики были не потомками, а последователями Вальмики, легендарного автора индийского эпоса «Рамаяна» [Шедьюлд кастс, 1983, с. 17].

Однако обществу «Арья самадж» так и не удалось добиться для своих «арья-чамаров» и «арья-бханги» равного статуса в индуистской общине. Со временем оно пересмотрело свою программу в отношении низших каст. В начале XX века эта организация заявила, что церемония очищения нужна лишь тем, кого возвращают в лоно индуизма из других религий. Неприкасаемые же в ней не нуждаются, поскольку они рождены в индуизме [Дас, 1983, с. 16].

¹ Священный шнур должен был быть символом духовного возрождения. М.К.Ганди был против его ношения: «Индусы смогут получить это право только тогда, когда индуизм очистится от неприкасаемости, уничтожит все различия между высшими и низшими и освободится от множества других укоренившихся в нем зол и постыдных обычаев» [Ганди, 1969, с. 343–344].

² Так поступали представители высших каст и странствующие аскеты [Голоса, 2002, с. 262].

Другая религиозно-общинная организация, «Хинду махасабха» (Великое собрание индусов, основано в 1906 году), начала работу с признания неприкасаемых частью индусской общины. В одной из ее резолюций содержался призыв к жречеству, брадобреям, прачкам распространить свои услуги и на неприкасаемых; рекомендовалось поощрять неприкасаемых, чтобы они на равных с остальными индусами посещали школы и свободно пользовались общественными колодцами [Хашимов, Кутина, 1988, с. 234–258]. «Хинду махасабха» ставила своей задачей консолидацию индусского общества и поощряла своих членов вступать в Индийский национальный конгресс для более активной защиты интересов индусов. Среди ее лидеров был Раджендра Прасад, впоследствии первый президент Республики Индия.

В 1923 году руководство «Хинду махасабхи» одобрило религиозную процедуру очищения — *шуддхи* и развернуло активную деятельность по возврату в лоно индуизма обращенных в прошлом в иную веру. Решение лидеров «Хинду махасабхи» вызвало негативную реакцию не только некоторых руководителей Индийского национального конгресса и лично Махатмы Ганди, но и Мусульманской лиги, ибо оно провоцировало беспорядки на религиозно-общинной почве.

Движение «угнетенных классов»

Небрахманские движения последней трети XIX — начала XX века, деятельность организаций религиозных реформаторов-просветителей и христианских миссионеров стали той основой, на которой развивались самостоятельные выступления низших каст. Первый период борьбы отдельных неприкасаемых каст за изменение своего традиционного положения характеризуется в индийской историографии как движение «угнетенных классов».

Вплоть до конца XIX века неприкасаемые не имели общественных и политических организаций и были объектом внимания разных внешних сил. В 1892 году появились первые две организации неприкасаемых — ади-дравидов и париев в Мадрасском президентстве. В 1894 году была создана организация махаров в Бомбейском президентстве. Затем в 1905 году о себе заявили еще две ассоциации многочисленных керальских неприкасаемых каст — ижава, черуман и пулайя. А к 1910 году в стране действовали уже 11 орга-

низаций неприкасаемых: семь — в Мадрасском президентстве, две — в Бомбейском, по одной в Бенгалии и Центральных провинциях [Гупта, 1985, с. 167, 189].

В конце XIX — начале XX века борьба за улучшение положения керальских низших каст была тесно связана с именами трех крупных реформаторов. Одним из них был Нараяна Гурусвами (1854–1928) — представитель самой многочисленной неприкасаемой касты ижава (или ирава, илайя, тхийя).

В своем подходе к проблеме ликвидации кастовой дискриминации Нараяна Гурусвами исходил из принципа — одна каста, один бог и одна религия для всех. Он осуждал кастовую иерархию и настаивал на социальном равенстве всех индусов. В начальном периоде своей деятельности он сосредоточил свое внимание на строительстве храмов, в которых в качестве жрецов выступали не брахманы, а ижава. Эти храмы были открыты для всех каст, включая бывших сельских рабов, низших из неприкасаемых — пулайя. Таким образом, была нарушена многовековая традиция, в соответствии с которой жрецом мог быть только брахман, а неприкасаемые и близко не подпускались к индусскому храму. Первый такой храм был возведен в 1889 году около Тривандрума, а всего на территории современной Кералы Нараяна Гурусвами построил 64 храма. Однажды, когда он устанавливал в храме каменный идол Шивы, его спросили, какое право он, ижава имеет, чтобы освящать такой идол. Нараяна Гурусвами ответил: «Это Шива ижавов!», бросив таким образом вызов брахманской монополии на Шиву [Оселла, 2000, с. 200]. В отличие от других реформаторов, которые апеллировали прежде всего к интеллигенции, Нараяна Гурусвами обратился непосредственно к массам трудового люда в городе и деревне, «к тем, кто физическим трудом зарабатывал себе на существование» [Менон, 1978, с. 12].

В 1905 году в Керале начала действовать Ассоциация по благосостоянию последователей Нараяны — «Шри Нараяна дхарма парипалам йогам». Она ведала всеми делами первого храма ижава, занималась распространением образования среди них и боролась за улучшение их экономического положения как главного условия для повышения социального статуса касты. Со временем эта ассоциация превратилась в крупную организацию с филиалами во многих районах Кералы. Ее ежегодные собрания в разных городах стали обще-

ственной платформой для обсуждения проблем, связанных с кастовой дискриминацией.

Борьба против социальной дискриминации, начатая Ассоциацией ижава, была поддержана всеми прогрессивными силами страны. В ней принимали участие и М. К. Ганди, и левые в Конгрессе.

Деятельность Ассоциации по повышению культурного уровня членов касты ижава продолжалась в течение почти 40 лет. Им удалось получить признание остальной части индусской общины. В результате ижава в общении с «чистыми» кастами освободились от некоторых ограничений, в том числе ушло в прошлое правило «соблюдения ими дистанции» в отношении «чистых» каст. При проведении переписи населения 1931 года руководство Ассоциации добилось исключения касты ижава из графы «угнетенные классы». В 1936 году, когда были официально утверждены списки зарегистрированных каст, ижава среди них уже не было. Это означало, что официально их больше не считали неприкасаемыми. После достижения Индией независимости ижава были включены в категорию «прочие отсталые классы».

Почти одновременно с Нараяна Гурусвами проходила деятельность другого керальского реформатора из крупной неприкасаемой касты пулайя — Айянкали (1863–1941). В своей борьбе против кастовой дискриминации Айянкали выдвигал в основном те же требования, что и Нараяна Гурусвами. Однако его деятельность имела более активный, боевой характер. В результате многочисленных выступлений, которые нередко сопровождались столкновениями, пулайя под руководством Айянкали добились в 1900 году права пользоваться большинством общественных дорог в Траванкуре, хотя многие частные дороги и улицы были для них закрыты еще долгое время.

Ведя борьбу за допуск детей неприкасаемых в школы, Айянкали также не ограничивался только обращениями с просьбами к властям. Для этой цели он впервые организовал забастовку сельскохозяйственных рабочих пулайя исключительно для того, чтобы добиться права для их детей учиться в государственных школах. Понимая необходимость организованных действий в борьбе против дискриминации, Айянкали создал в 1905 году «Садху джака парипалпана сангам» (Союз благосостояния бедняков), главной целью которого было объединение бедноты из неприкасаемых каст для

борьбы за улучшение их положения. Именно с помощью этой организации Айянкали смог добиться введения шестидневной рабочей недели для сельскохозяйственных рабочих — пулайя, которые раньше работали на своих хозяев, не зная выходных.

М. К. Ганди, лично знавший Айянкали по совместному участию в сатьяграхе в Вайкоме (ныне штат Керала), высоко ценил его организаторские способности и дружески называл его «некоронованным королем пулайя» [Индия тудей, 16–30.11.1980, с. 47].

В это же время в княжестве Траванкур действовал керальский просветитель и известный поэт на малаялам Кумаран Асан (1873–1924), ижава по касте. Поборник равенства всех каст и социальной эмансипации неприкасаемых, Кумаран Асан своим творчеством воспитывал чувство человеческого достоинства у неприкасаемых, в том числе из касты черуман, которых, по его словам, привыкли называть «двуногими животными». Он высмеивал их высококастовых хозяев, готовых, как он образно выражался, «облагать налогом бороду мужчин и грудь женщин» из этих каст [Чайтанья, 1968, с. 170].

Деятельность этих керальских социальных реформаторов представляла собой важный этап в борьбе против социальной дискриминации неприкасаемых. Тогда были впервые поставлены и частично решены некоторые вопросы социального равноправия низов индийского общества. Вместе с тем была очевидна и ограниченность этой деятельности, поскольку она сосредоточивалась главным образом на ритуальных и социально-бытовых аспектах проблемы неприкасаемости. По существу, не были подняты такие принципиальные вопросы, как предоставление неприкасаемым земли. По мере достижения успеха на том или ином направлении (доступ к общественному источнику воды, в школы, в храмы и т.п.) борьба против кастовой дискриминации теряла свою остроту. Следует отметить также и разобщенность действий лидеров отдельных неприкасаемых каст. Известно, например, что наиболее радикальные представители касты ижава в своих попытках объединить усилия с кастой пулайя встретили резкое сопротивление консервативной части ижава, которые продолжали рассматривать пулайя как неприкасаемых [Сарадамони, 1980, с. 146].

Помимо упомянутых движений ижава, пулайя и черуман в Керале в ряде провинций проходили выступления ади-андхра в Андхре, ади-дравиды в Мадрасе, ади-карнатака (нынешний штат Кар-

натака), ади-хинду (главным образом вокруг г. Канпур, Уттар Прадеш).

Лидеры этих движений представляли неприкасаемых как *ади*, то есть как первых обитателей Индии, которые придерживались принципов равенства, справедливости, единства (а не кастовой иерархии). Они пропагандировали широко распространенную концепцию, что пришедшие позже в Индию завоеватели-арии использовали чатурварнью как средство подчинения местных народов. Поэтому движения *ади* нередко отвергали индуизм как религию завоевателей и орудие их господства.

Массовым и хорошо организованным было движение «Ад-дхарм» (первая религия, то есть доарийская) в Панджабе. Его социальной базой были неприкасаемые касты, преимущественно кожевники-чамары, которым в колониальный период удалось выгодно воспользоваться своими традиционными навыками. В г. Джаландхар и вокруг него были расквартированы колониальные воинские части, которым требовались изделия из кожи для обмундирования и экипировки армейских конных подразделений. Именно тогда чамары были наняты на работу в колониальную армию и начали приобщаться к грамоте. Под руководством Мангу Рама, сына богатого чамара, проводшего юношеские годы в США, стало набирать силу движение «Ад-дхарм». По возвращении в Индию в 1925 году Рам начал сотрудничать с «Арья самадж» и даже открыл школу для детей далитов, но очень скоро увлекся идеологией нового движения. Участники «Ад-дхарм» заявляли, что они как исконные жители этого края имели свою религию, а индуизм был навязан брахманами позже. Целью движения был разрыв с индуизмом, выделение неприкасаемых в самостоятельную общину под новым названием. При проведении переписи населения 1931 года руководители движения настаивали на том, что они не индусы и у них своя собственная вера. Ядро движения «Ад-дхарм» состояло из лидеров, которые сначала прошли подготовку в обществе «Арья самадж», а затем вышли из него под влиянием идеологии «Движения самоуважения» Перияра. Они мотивировали это тем, что деятельность «Арья самадж» по «очищению», «окультуриванию» низших каст, в том числе и связанный с этим ритуал *шуддхи*, на деле способствовали сохранению мифа о превосходстве «чистых» каст, поскольку сама идея очищения содержала традиционное представление о способности неприкасаемых осквернять других. Тогда они также отказали в

поддержке Конгрессу как партии преимущественно брахманской [ЭПУ, 1979, № 7–8, с. 256, 259]. Руководители «Ад-дхарм» призывали неприкасаемых к активным действиям в борьбе за равноправие, и нередко после завершения конференций их участники толпой направлялись к деревенскому пруду и входили в воду, нарушая тем самым запрет индусов «чистых» каст.

В Панджабе помимо приверженцев «Ад-дхарм» далиты, некогда обращенные в сикхизм, объединялись в протестные секты типа *равидаси*, *рамдаси*, *удаси* и, так же как остальные общины, строили свои гурдвары. Со временем далитские гурдвары стали заметными объединительными религиозными и социально-политическими центрами [Фронтлайн. 26.04–09.05.2003].

Наиболее отчетливо стремление неприкасаемых к самоорганизации проявилось в Бомбейском президентстве среди махаров. Это было во многом связано с расширением их участия в экономической и общественной жизни региона после того, как они вышли из системы традиционных отношений.

В традиционной сельской общине помимо обычных для неприкасаемых видов труда отдельные представители махаров выполняли обязанности сторожа деревни, рассыльного, свидетеля при заключении сделок. Они сопровождали деревенского старосту, отвечавшего за поддержание правопорядка, собирали барабанным боем население на сход для оглашения чиновником правительственных решений и приказов. Эти их служебные обязанности назывались «махарки» (от слова «махар»).

За их исполнение махары получали небольшой наследственный надел общинной земли — *ватан*, который могли заложить или продать только другому махару, способному заменить их в работе. В сезон сельскохозяйственных работ махары трудились на полях общинников. По установившейся традиции им полагалась ежегодно соответствующая доля в урожае каждого крестьянина-общинника, им принадлежали и шкуры павших животных, которых они убивали и свеживали. Махары также получали одежду покойников, а во время религиозных праздников на их долю доставалась часть жертвенных животных и других приношений богам (сладости и прочие продукты).

Все обязанности махары выполняли с учетом своей неприкасаемости. В некоторых районах даже тень от махара считалась ритуально оскверняющей. Хотя по роду занятий махары по-

стоянно общались с «чистыми» индусами, они не могли прямо контактировать с ними, входить в их дом. Соответственно индусский храм, школа, колодец были для них недоступны. Махары должны были соблюдать строгие правила, не позволявшие им носить одежду на манер «чистых» каст, пользоваться металлической посудой, есть некоторые продукты, например топленое масло. Им не было положено выглядеть достойными и аккуратными, носить украшения из благородных металлов. Не имея независимой экономической базы, махары были прочно привязаны к деревне.

С введением английской администрацией почты, телеграфа, гражданских судов, полиции сократилась нужда в традиционных услугах махаров. Но одновременно для них открылись новые виды занятий. С начала 70-х годов XIX века махары стали уходить в города в поисках работы. Они нанимались на текстильные фабрики, железные дороги, в порты, на заводы по производству вооружения. Работали они и в качестве домашней прислуги у англичан. Некоторые, накопив капитал, начинали свое собственное дело. Тогда же они стали посылать своих сыновей в школу, несмотря на сопротивление родителей высококастовых учащихся.

Особенно заметно махары преуспели в восточной части Махараштры — Видарбхе, известной производством хлопка и сахарного тростника. Здесь они составляли около 20% жителей по сравнению с 3–4% в прибрежных районах. В Видарбхе многие махары стали ткачами, мелкими торговцами, плотниками и земледельцами. Новые виды занятий оказали большое влияние на процесс их социального пробуждения.

Особую роль в этом сыграла служба махаров в армии. В доколониальный период махары участвовали в военных походах маратхского вождя Шиваджи, служили солдатами в артиллерии и в охране горных крепостей. Позже они находились на воинской службе у различных феодальных князей. В колониальной британской армии махары начали служить с 1792 года, а к концу XIX века они составляли до 25% ее боевого состава.

В 1892 году колониальные власти прекратили набор махаров в армию под тем предлогом, что они не являлись военной кастой (т.е. не были кшатриями). Это постарались внушить англичанам представители высших каст, которые боялись усиления влияния низов. Тем не менее позже, во время Первой мировой войны был создан махарский батальон. В годы Второй мировой войны

действовали три махарских пулеметных батальона, а всего в армии служило более 10 тысяч махаров [Бэшем, 1980, с. 26–28].

В колониальной армии местных солдат обучали грамоте, платили им жалованье, а после ухода на пенсию выделяли участки земли. Несколько поколений родственников Амбедкара также служили в армии. Как и многие семьи отставных военных, его родители жили в отдельных военных городках, занимались учительской и просветительской деятельностью. Их дети посещали там школы, росли, не подозревая об унижительной социальной дискриминации.

Амбедкар, у которого отец и другие родственники по мужской линии были военнослужащими и сам он вместе с семьей жил в колонии для отставных солдат (а не в городских трущобах или отдаленных деревенских кварталах для неприкасаемых), не раз высоко оценивал роль образования, которое получили военные-махары и их дети. «Ост-Индской компании нужны были солдаты, но она не могла никого привлечь, кроме неприкасаемых... — писал он впоследствии. — В армии Ост-Индской компании существовала система обязательного обучения для индийских солдат и их детей, как мальчиков, так и девочек... Полученное в армии образование сформировало у неприкасаемых новые ценности и новый взгляд на жизнь. Они поняли, что то приниженное положение, в котором они находились, не было предопределено судьбой, а было проклятием, на которое их обрекли хитроумные затеи жрецов. Неприкасаемые впервые почувствовали стыд, а также решимость избавиться от подобной участи» [Амбедкар, 1945, с. 189].

Служившие в армии махары оказались наиболее подготовленными людьми для проведения организационной и пропагандистской работы по защите интересов этой общины. Именно отставной солдат Гопал Баба Валангкар в 1890 году в своей петиции на имя шанкарачарьи и других индусских лидеров просил упразднить несправедливости, которые допускают в отношении махаров «чистые» индусы. Среди них были упомянуты: трудности в получении образования, отказ в допуске в гостиницы во время паломничества и деловых поездок, запрет на занятие торговлей и службу в армии — одним словом, на деятельность, которая могла улучшить их жизненные условия. В петиции отмечалось, что смена традиционных обязанностей и переезд в город не меняли ритуального статуса махара. Именно это обстоятельство связывало

воедино городских и сельских махаров. Отсутствие доброго, справедливого, человеческого отношения к махарам было сутью их жалоб и требований.

В конце XIX века Валангкар начал издавать первую махарскую газету, в которой протестовал против плохого обращения «чистых» индусов с неприкасаемыми в общественных местах. Он также направил английской администрации петицию с требованием восстановить махаров в их правах служить в армии.

Первая в истории конференция махаров была проведена в 1903 году под председательством также отставного военнослужащего Бахадура Гангарамы Кришнаджи из Пуны. А в ноябре 1910 года на публичном митинге в Бомбее махары заявили: «Индусские правители не признавали нашего человеческого достоинства и считали нас хуже животных». Махары обратились к английской администрации с просьбой помочь в улучшении их жизни [Мукарджи, 1928, с. 345].

Можно сказать, что в западных районах Махараштры бывшие военнослужащие образовали своего рода элиту махаров. Служба в армии, безусловно, сыграла большую роль в расширении кругозора махаров. Она способствовала их знакомству с западной культурой, пусть и ограниченной военными рамками. А это, в свою очередь, имело немалое значение впоследствии, когда они стали бороться за предоставление им политических и социально-экономических прав и свобод.

Таким образом, к началу XX века махары смогли по сравнению с другими неприкасаемыми кастами улучшить свое экономическое положение и повысить свой культурный уровень. Главными факторами, способствовавшими социальному пробуждению махаров, были воинская служба и иные контакты с англичанами; возможности трудоустройства за пределами деревни; первые шаги в образовании, сделанные при помощи индусских реформаторов и христианских миссий.

Перепись населения, проведенная в 1921 году, зафиксировала огромный приток в Бомбей махаров со всех маратхиговорящих дистриктов — Бомбея, Центральных провинций и Бера-ра, а также Хайдарабада — в которых проживало немногим более 3 млн. махаров [Снесарев, 1981, с. 126]. Такая их массовая миграция была свидетельством ослабления сельской общины и показателем

появления новых противоречий в деревенском обществе [Кумар, 1983, с. 60].

Махары неоднократно предпринимали шаги по достижению религиозного равенства в индуизме, более образованные из них вступали в организации по реформированию индуизма, добивались права наравне с «чистыми» кастами присутствовать во время проведения индусских религиозных ритуалов. В 1910 году они стали членами общества «Партхана самадж», а спустя десять лет сделали первые робкие шаги по участию в Ганапати-пуджа¹, что до тех пор было привилегией только «чистых» каст. Некоторые начали совершать свадебные церемонии по ведийскому ритуалу, и кто-то из них осмелился даже надеть священный шнур, который по индусской традиции имели право носить только дваждырожденные.

20-е годы XX века были отмечены выступлениями неприкасаемых в разных районах страны за право посещать индусские храмы и пользоваться общественными дорогами. В Махараштре под руководством Амбедкара началось движение за сплочение махаров в борьбе против социальной дискриминации. По его инициативе махары, требовавшие религиозного равенства с индусами, неоднократно пытались войти в индусские храмы. Все их попытки, однако, не достигали цели. Но именно эти кампании содействовали объединению и организации махаров. «Я предпринял сатьяграху за вход в храм, — писал Амбедкар одному из своих активных сторонников, — только потому, что был уверен, что это лучший способ активизировать угнетенные классы и заставить их осознать свое положение. И я убедился, что достиг этого. Потому мне не нужно больше заниматься вопросом доступа в храм. Я хочу, чтобы угнетенные классы сконцентрировали свою энергию и способности на политике и образовании» [цит. по: Зеллиот, 1996, с. 95]. Амбедкар также полагал, что освобождение неприкасаемых следует начать с упразднения системы *балута* при одновременной отмене их унижительных наследственных обязанностей. На одной из конференций махаров было решено в массовом порядке отказаться от традиционной кастовой повинности — уборки павшего скота, принадлежавшего «чистым» кастам, не свежевать его и не использовать это мясо в пищу. Затем была принята резолюция с призывом к участникам

¹Пуджа — форма почитания богов в индуизме, в данном случае перед освященным изображением Ганапати (Ганеши — слоновоголового божества), одного из наиболее чтимых богов, старшего сына Шивы и Парвати.

конференции публично сжечь экземпляр «Ману-смирти» [Амбедкар, 2001, т. 5, с. 255, 277].

Такое действие рассматривалось как протест против системы социального неравенства, которое оправдывается в этой священной книге индусов. Конференция заявила, что неприкасаемые настаивают на коренном изменении индусского социального строя на основе справедливости и равенства всех индусов. Все священные книги индусов, говорили они, должны быть отвергнуты, ибо они увековечивают неприкасаемость.

20 декабря 1927 года в Махаде было организовано публичное сожжение нескольких экземпляров «Ману-смирти», поводом для которого стала очередная неудавшаяся попытка неприкасаемых получить доступ к общественному источнику воды. Право неприкасаемых пользоваться им декларировалось колониальными властями, но не выполнялось на деле из-за сопротивления «чистых» каст. «Сожжение «Ману-смирти» было смелым поступком, — писал Амбедкар. — Это была атака на саму цитадель индуизма. “Ману-смирти” воплощает в себе дух неравенства, который лежит в основе индусской жизни и мысли». Событие, связанное с сожжением «Ману-смирти», считал он, по своему значению в истории освобождения неприкасаемых сравнимо с той ролью, которую сыграло падение Бастилии в освобождении простого народа во Франции [Амбедкар, 2001, т. 5, с. 255].

В этот период массовые манифестации неприкасаемых в Махараштре сопровождались столкновениями и уличными схватками с представителями индусской общины. Во многих случаях для неприкасаемых это оканчивалось социальным бойкотом, когда им запрещали передвигаться за пределами их жилых кварталов, отказывали в работе и т.п.

Предвидя, что наделение земель неприкасаемых окажется значительно более сложным делом, чем передача земли остальной бедноте, в 1925 году Амбедкар выдвинул идею так называемой колонизации неприкасаемых. Ее суть состояла в переселении неприкасаемых на неосвоенные земли, где они могли бы начать новую жизнь независимо от сельской общины. Позже он предложил создать отдельные поселения неприкасаемых, где они полностью управляли бы всеми делами. Проведенная под руководством Амбедкара Всеиндийская конференция зарегистрированных каст

(г. Нагпур, 1942 г.)¹ в своей резолюции «Отдельные поселения» обосновала эту идею, сославшись на согласие всех зарегистрированных каст Индии и их стремление быть защищенными новой конституцией. Помимо льгот, закрепленных за этими кастами в Пунском пакте и Конституции 1935 года, в резолюции содержалось требование «радикального изменения деревенской системы — источника всех зол, от которых много веков страдают зарегистрированные касты под властью “чистых” каст». До тех пор, говорилось в ней, пока неприкасаемые живут на окраине индусской деревни, не имея источника существования и всегда в меньшинстве, они будут оставаться неприкасаемыми, подвергаться тирании и угнетению и у них не будет никакой возможности добиться улучшения своего социального и экономического положения.

В резолюции также предлагалось конституционно закрепить положение, по которому эти касты «будут переселены во вновь созданные для неприкасаемых деревни, расположенные вне и независимо от индусских деревень». Для этого конституция должна предусмотреть учреждение специальной комиссии, в распоряжение которой должны быть переданы все государственные земли, никем не занятые и не обрабатываемые. Комиссия должна получить право покупать у частных владельцев новые земли по Закону о приобретении земли, чтобы полностью осуществить план переселения этих каст [Амбедкар, 1945, с.13–17].

Утопичность идеи создания отдельных поселений для неприкасаемых достаточно очевидна, если принять во внимание гигантские масштабы этой проблемы, острую борьбу за землю, прочность традиций в обществе. Постановка Амбедкаром вопроса именно в такой плоскости свидетельствовала о его неустанных поисках решения проблемы неприкасаемых, его продвижении в этом направлении путем проб и ошибок.

Рассмотренные движения неприкасаемых отражали специфику общественных отношений в различных районах страны и поэтому заметно отличались друг от друга. Тем не менее можно выделить некоторые общие проблемы, которые их объединяли.

Прежде всего неприкасаемые протестовали против феодального гнета, который особенно отчетливо проявлялся во внеэкономическом принуждении, они отказывались выполнять свои тра-

¹ На этой конференции была создана Федерация зарегистрированных каст.

диционные кастовые обязанности (ассенизаторские работы, уборка падали, игра на музыкальных инструментах во время похорон, бесплатные работы по распоряжению старосты деревни и других чиновников и т.п.). Отдельные их организации также активно боролись за получение образования и трудоустройства в нетрадиционной сфере, отказывались от обязательных наследственных видов занятий. Они считали, что для избавления от неприкасаемости нужно порвать с сельской общиной, в которой деление на «чистые» касты предполагало существование и неприкасаемых, сменить род занятий, перейти в сферу промышленности или обслуживания, но не в личное услужение. Именно поэтому организации неприкасаемых сосредоточивали внимание на открытии школ, общежитий, получении государственных субсидий для обучения в вузах, государственной опеке в форме резервирования (квотирования) рабочих мест на государственной службе.

Другой характерной чертой, объединявшей ранние выступления «угнетенных классов», была организация массовых кампаний за право допуска неприкасаемых в места общественного пользования (источники воды, дороги, храмы). Акцентирование внимания организаций неприкасаемых на проблеме социальной дискриминации способствовало тому, что некоторое время они воздерживались от участия в антиколониальной борьбе. Лидеры этих движений и миллионы их последователей работали вне Конгресса и часто в оппозиции к нему.

Выступления организаций неприкасаемых выражали протест против веками установленного общественного порядка, требовали упразднить монополию высших каст на неограниченную экономическую и духовную власть и, по существу, впервые заявили, что конечной целью национально-освободительного движения должно быть достижение социального равноправия.

Вовлечение неприкасаемых в политику

Активная самоорганизация неприкасаемых была во многом связана с изменением политической ситуации в стране в начале XX века. В это время английская администрация объявила о подготовке поэтапного проведения конституционных реформ, что было реакцией колониальных властей на выдвинутый впервые в 1906 году индийскими патриотами лозунг *свараджа* — самоуправления.

Это требование было встречено с большой настороженностью представителями религиозных меньшинств, организаций небрахманских каст и неприкасаемых. Всех их интересовал вопрос, кто будет править страной после англичан. Отдельные мусульманские руководители выступали против будущей власти индусского большинства, а лидеры неприкасаемых и небрахманских каст высказывали опасения, что в случае перехода власти к Конгрессу, в руководстве которого преобладали брахманы, произойдет усиление кастового неравенства в пользу высших каст. Такие настроения в общественном сознании способствовали росту религиозно-общинных и кастовых разногласий и созданию политических и общественных структур, имевших своей целью защиту интересов отдельных общин и каст.

Несмотря на провалившуюся попытку англичан в 1905 году расчленить Бенгалию по религиозному признаку, эта акция не прошла бесследно ни для мусульман, ни для индусов. С одной стороны, она в немалой степени усилила патриотическое сознание всех индийцев, а с другой — у представителей разных конфессий появилось чувство неуверенности в завтрашнем дне, поскольку этот раздел Бенгалии рассматривался многими индусами и мусульманами как грозный предвестник будущих социальных и политических потрясений в стране. Все это вело к росту недоверия в отношениях между индусской и мусульманской общинами.

Набиравшее силу под руководством Конгресса движение за расширение участия индийцев в управлении делами страны не встречало положительного отклика у руководителей мусульманской общины. Среди них стали вызревать опасения, что их община оттесняется на периферию политической жизни, в результате чего мусульмане могут быть отброшены назад в экономическом и культурном развитии по сравнению с индусами. Подобные настроения встречали поддержку у английских властей, которые во время подготовки административных реформ 1909 года¹ вели дело к тому, чтобы законодательные органы были сформированы с учетом «желания и нужд индийских общин», а доля их представительства соизмерялась с их размерами [Амбедкар, 2001, т. 1, с. 262–263].

Впервые неприкасаемые были упомянуты как особая часть общества в петиции мусульманской делегации на имя вице-короля

¹ Реформы Морли—Минто, по имени министра по делам Индии Морли и вице-короля Индии Минто.

лорда Минто в октябре 1906 года. В ней содержалась просьба защитить интересы мусульман (62 млн. человек — 25% населения), выделив их в отдельную избирательную курию и предусмотрев резервирование определенного числа мест для всей общины. В петиции также обращалось внимание властей на недопустимость включения в состав индусской общины «неприкасаемых, анимистов и других нецивилизованных сегментов» общества, как это было сделано в переписи 1901 года. Подчеркивалось, что индусы не рассматривали неприкасаемых как своих единоверцев, поэтому нельзя за их счет увеличивать долю индусов в населении и соответственно квоту их представительства в будущих законодательных органах [Гупта, 1985, с. 169].

По новому закону, вошедшему в силу в 1910 году, число выборных членов в центральном (имперском) законодательном совете при вице-короле увеличивалось до половины, а в законодательных советах при губернаторах крупнейших провинций создавалось выборное большинство. Одновременно была введена система выборов по куриям: общей, землевладельческой и мусульманской [История Индии, 1973, с. 363]. Хотя число избирателей, в соответствии с законом, составляло всего около одного процента населения Британской Индии, прецедент отдельного участия различных общин в управлении был создан.

В условиях, когда размеры общины начинали приобретать первостепенное значение при определении доли ее представительства в законодательных органах, политическое соперничество развернулось вокруг вопроса о численности главных общин — индусской и мусульманской.

После того как в результате административной реформы мусульманская община получила отдельную избирательную курию, руководство других общин стало добиваться для себя таких же прав. Все это привело к усилению напряженности в отношениях между ними.

Глубокую заинтересованность в обсуждении вопросов, связанных с изменениями в управлении Индией, проявили организации неприкасаемых. Суть их позиции состояла в следующем. Они выступали против кастового угнетения, экономической эксплуатации и социальной дискриминации со стороны «чистых» каст, против ограничений, налагаемых индуизмом на неприкасаемых в их общении с представителями всех других каст, особенно с брахманами.

Руководители неприкасаемых подчеркивали первоочередную важность преобразований в социальной сфере, а затем уже в политической. По их мнению, Индия еще не созрела для самоуправления. «Индия,— говорилось в заявлении одной из этих организаций, — должна оставаться под британским контролем до тех пор, пока все классы, и особенно неприкасаемые, не поднимутся до такого состояния, чтобы участвовать в управлении страной... Те, кто требуют от имени индийского народа свободы для страны, сами не готовы раскрепостить 60 млн. неприкасаемых, признать их человеческое достоинство» [цит. по: Гупта, 1985, с. 191].

Заклученный между Конгрессом и Мусульманской лигой пакт (г. Лакхнау, 1916 г.) о единстве действий по вопросу о самоуправлении был воспринят организациями неприкасаемых как попытка со стороны индусов «чистых» каст и верхушки мусульман помешать их участию в политической жизни, лишить их возможности занять свое место в создававшихся новых политических структурах. Согласие Конгресса на отдельную избирательную курию для мусульман и заключение им договора с Мусульманской лигой о распределении мест в законодательных органах расценивались организациями неприкасаемых как стремление поделить между собой сферы влияния в общественно-политической жизни и таким образом заблокировать участие неприкасаемых в политическом процессе.

Именно это было главной причиной того, что организации неприкасаемых выступали против лозунга Конгресса о предоставлении Индии самоуправления, а также отказывались поддерживать руководимые им движения, в том числе и *свадеши* (поощрение отечественного производства).

Таким образом, наметившиеся еще в начале XX века противоречия между целями национально-освободительного движения и требованиями организаций неприкасаемых, традиционно служивших своеобразным источником пополнения для других общин, поставили перед руководством Конгресса довольно сложную задачу. Тем более что между Конгрессом и Мусульманской лигой, стремившейся выступать от имени всех индийских мусульман, нарастали разногласия. Поэтому привлечение неприкасаемых на сторону Конгресса стало приобретать для него первостепенное значение. Все это вело к политизации религий и усилению религиозного самосознания отдельных общин. В этом контексте и возникал вопрос о месте неприкасаемых в новом политическом устройстве.

В сложившихся условиях лидеры индуcской общины, ее образованная и политически активная часть, включая религиозных и социальных реформаторов, стали вести работу по привлечению неприкасаемых на свою сторону. Проконгрессистская Индийская национальная социальная конференция по предложению Ранаде приняла решение о смягчении кастовых регламентаций и необходимости реформирования социальной системы, в том числе об упразднении дискриминации неприкасаемых. Однако провести это решение в жизнь оказалось практически невозможным [Панандикер, 1997, с. 97].

Дело в том, что в индуcском иерархичном обществе вопрос о включении или исключении некоторых категорий людей из его состава всегда оставался спорным. В течение столетий высшие касты, по существу, не рассматривали неприкасаемых как своих единомышленников. Поэтому борьба наиболее просвещенной части индуcской общины за отмену социальной дискриминации осложнялась тем, что ее ортодоксальная часть упорно отказывалась признавать неприкасаемых в качестве индуcсов и требовала не включать их в состав общины при проведении переписей населения [Депрест класиз, 1977, с. 60].

Однако в меняющихся политических условиях Британской Индии начала XX века, когда шел процесс поэтапного внедрения электоральной системы и когда особое значение стала приобретать численность общины, исключение из состава индуcской общины любого ее сегмента означало бы ее ослабление. Руководство индуcских религиозно-общинных организаций стремилось не допустить роста других общин за счет неприкасаемых и племен. Отсюда возникала необходимость признания неприкасаемых «своими братьями», а также возвращения в лоно индуизма тех каст, в основном низших, которые в разное время приняли другое вероисповедание.

Индуcские религиозно-реформаторские общества вели широкую пропагандистскую работу в прессе на местных языках, разъясняя важность признания неприкасаемых в качестве составной части индуcской общины и пагубность их дальнейшего отчуждения для ее судьбы.

О серьезной озабоченности этой проблемой видных конгрессистов (Г.К. Гокхале, Эни Безант, Лала Ладжпат Рая и др.) свидетельствуют их выступления в журнале «Индиан ревью» за 1909–1911 годы, который провел первую широкую дискуссию о положении неприкасаемых. Так, Л.Л.Рай писал, что положение «угнетенных классов» стало одним из неотложных практических вопросов. Он предупреждал об опасности, которой подвергает себя индусская община, пренебрегая интересами этих классов. «Не может быть никакой солидарности, никакого единства нации до тех пор, пока угнетенные классы пребывают в таком положении, — продолжал Рай. — Они должны занять достойное место в социальной иерархии». И если высококастовые индусы не помогут им, то их не в чем будет упрекнуть, если они отойдут от индуизма и присоединятся к тем, кто не имеет к нему отношения [подробнее см.: Юрлова, 1989, с. 19–21].

На влияние среди неприкасаемых претендовали и другие политические силы, особенно организации небрахманов в Бомбейском и Мадрасском президентствах. Обвиняя Конгресс в брахманском засилье, они пытались вовлечь неприкасаемых в орбиту своей деятельности, по примеру христианских миссий открывали для них общежития, выделяли отдельным студентам стипендии, оказывали другую материальную помощь. Им удалось установить довольно прочные связи с наиболее активной частью неприкасаемых. Борьба небрахманских организаций с Конгрессом за влияние среди неприкасаемых выходила за рамки общинно-кастовых проблем и приобретала антиконгрессистскую направленность. Так, Южноиндийская народная ассоциация и Южноиндийская либеральная федерация (ЮЛФ) отвергали требование Конгресса о введении самоуправления. Более того, ЮЛФ в Манифесте небрахманов (1916 г.) высказалась даже в поддержку английской администрации. В таком же ключе выступило и руководство Небрахманской партии в Бомбее в 1917 году [Саркар, 1983, с. 57].

Соперничество между различными политическими силами за влияние среди неприкасаемых объективно способствовало распространению информации об их реальном положении, выдвижению из их среды собственных лидеров, готовых отстаивать их интересы. В этой ситуации низшие касты пытались избавиться от клей-

ма неприкасаемости и найти свою политическую нишу. При косвенной поддержке колониальных властей их лидеры стремились использовать разногласия между руководством двух основных общин — индусской и мусульманской. Понимая свою значимость, они оказывали давление на Конгресс и руководство организации «чистых» каст «Хинду махасабха», добиваясь политических уступок.

Но особенно активно организации неприкасаемых и их лидеры начали бороться за представительство в будущих органах власти после того, как в августе 1917 года министр по делам Индии Монтегю заявил в английском парламенте о «политике постепенного развития институтов самоуправления с целью создания ответственного правительства в Индии как составной части Британской империи» [Кир, 1981, с. 33]. В этой связи неприкасаемые провели первую общендийскую конференцию в Бомбее в ноябре 1917 года и заявили о своих требованиях. Среди них — право избирать своих собственных представителей в законодательные органы пропорционально доле «угнетенных классов» в населении, введение обязательного бесплатного образования. Конференция призвала «чистых» индусов отказаться от неприкасаемости и обратилась к ИНК с требованием публично заявить о необходимости устранения всех препятствий, стоящих на пути улучшения социального положения неприкасаемых. В декабре того же года на заседании комиссии под председательством Монтегю организация неприкасаемых «Мадрас ади-дравида махаджан сабха», в частности, заявила, что страна «не избежит кровопролития», если при предоставлении Индии самоуправления интересы общины неприкасаемых не будут учтены и им не будут обеспечены места в законодательных органах [Амбедкар, 2001, т. I, с. 267].

После того, как в соответствии с Законом об управлении Индией 1919 года из 14 индийцев, допущенных в центральную легислатуру, «угнетенным классам» предоставили одно место и дали еще 10 мест в законодательных собраниях провинций [Кир, 1981, с. 48], неприкасаемые под руководством Б.Р.Амбедкара стали создавать свою политическую организацию. Тогда же Конгресс начал принимать меры, чтобы удержать их в составе индусской общины и в сфере своего влияния.

Процесс вовлечения неприкасаемых в политику заметно ускорился после того, как британская администрация обнародовала план по предоставлению неприкасаемым земли, жилья, государственного трудоустройства, а также объявила незаконной традиционную практику, запрещающую допуск неприкасаемых в школы, пользование колодцами с питьевой водой и общественными дорогами [Панандикер, 1997, с. 97–98].

Именно в это время на политической арене Индии появился М.К. Ганди, который посвятил большую часть своей общественно-политической деятельности признанию человеческого достоинства неприкасаемых.

Глава II

МАХАТМА ГАНДИ — БОРЕЦ ПРОТИВ СОЦИАЛЬНОЙ ДИСКРИМИНАЦИИ

Мохандас Карамчанд Ганди, или Махатма, как почтительно и с любовью называют его в Индии, занимает особое место среди мировых духовных и политических лидеров XX века. По мере того, как мы отдаляемся от времени, в котором он жил, все рельефнее проявляется всемирная масштабность этого человека, непреходящая значимость выдвинутых им идей. Более полувека со дня трагической гибели Ганди показали, что его духовное наследие не пылится на архивных полках, а является неотъемлемой частью нравственных устоев не только значительного числа индийцев, но и других людей во многих странах мира.

Несмотря на свою несомненную индийскую уникальность и самобытность, Ганди представляет собой общемировое явление, воздействие которого на жизнь человечества и сейчас, в начале третьего тысячелетия, трудно переоценить.

Английская радиостанция BBC провела в декабре 1999 года интернет-опрос: «Кого можно назвать самым выдающимся человеком второго тысячелетия?» Первое место в опросе занял Ганди. На втором оказался Леонардо да Винчи, на третьем — Иисус Христос. В первую десятку также вошли Нельсон Мандела, Исаак Ньютон, Мартин Лютер Кинг, Уинстон Черчилль и Карл Маркс. BBC охарактеризовала деятельность Ганди следующим образом: «Он разработал метод прямых социальных действий, основанных на принципах смелости, ненасилия и истины. Он верил в пассивное сопротивление и гражданское неповиновение, которые оказались самыми подходящими методами для достижения политических и социальных целей» [Таймс оф Индия. 02.01.2000]. Известно также, что Ганди неоднократно выдвигался на соискание Нобелевской премии

мира, но каждый раз правительство Великобритании блокировало его кандидатуру.

Газета «Нью-Йорк Таймс» в посвященной Ганди статье «Человек столетия», опубликованной 31 декабря 1999 года, писала: «В эпоху империй и военной мощи он доказал, что бессильные обладают силой, что мощь оружия не будет вечно властвовать над мощью духа. Сознательно или бессознательно все угнетенные люди или группы, отстаивающие свои интересы, на деле осуществляют то, что проповедовал Ганди». Вполне возможно, что самый индийский по духу из индийских лидеров Ганди сегодня, пишет далее автор статьи, имеет еще большее значение для остального мира, чем для Индии. Иностранцам не нужно испытывать душевные муки, которые ощущают индийцы, когда они пытаются разобраться, насколько Индия верна его идеалам. Для неиндийского мира его жизненный опыт предлагает нечто значительно более простое и фундаментальное — потрясающий набор идеалов для подражания: индивидуальную свободу, политическую независимость, социальную справедливость, ненасильственный протест, пассивное сопротивление, религиозную терпимость. Ганди впечатал свои идеи в историю тем, что «возжег искру трех великих революций XX века — против колониализма, расизма и насилия. Его послание к людям по-прежнему сохраняет силу» [МкГиери, 1999].

Имя Ганди прежде всего ассоциируется с идеей ненасилия как инструмента и средства преобразования мира в интересах всего общества, включая его самые слабые, уязвимые слои. Беспрецедентная жестокость и насилие XX века, унесшего более 150 млн. человеческих жизней в мировых войнах, локальных конфликтах и гражданских войнах, убедительно показали миру, что насилие — это тупиковый путь, который ведет в никуда, порождая и умножая насилие. В XX веке Ганди сумел понять это и, главное, воплотить в политической практике. Он сделал это значительно раньше других мировых политиков, многие из которых до сих пор не могут перешагнуть через барьер, отделяющий насилие от ненасилия. Окончание холодной войны и прекращение военного противостояния двух сверхдержав не только не привело к отказу от использования силы в международных отношениях, но даже усилило эту составляющую мировой политики. Человечеству начала XXI века еще предстоит понять истинное значение гандистской *ахимсы* (ненасилия). Вопрос состоит в следующем: даст ли она результаты сегодня, в условиях

огромного социально-экономического неравенства и жесточайшей борьбы за ресурсы земли?

Лицом к простым людям

Свою автобиографию Ганди назвал *An Autobiography or the Story of My Experiments with Truth* (Автобиография, или рассказ о моих экспериментах с истиной)¹. Эти эксперименты он проводил в многоконфессиональной и полиэтнической колониальной стране, дышащей противоречиями и конфликтами. Цена ошибки в этих экспериментах была чрезвычайно высока. И надо было обладать величайшей прозорливостью и интуицией, глубочайшим пониманием своего народа, предельно точно реагировать на его настроения, решительно и упорно отстаивать истину, свои идеалы, чтобы гибко и умело, не поступаясь ими, идти по единственно возможному пути через лабиринт политических ловушек и подводных камней, которыми так была насыщена социально-политическая жизнь Индии первой половины XX века.

Ганди, по существу, был первым политическим вождем индийских масс, наверное, самым крупным в прошлом столетии. Он не боялся своего народа, не нуждался в охране, шел в самую народную гущу. В борьбе за независимость своей родины Ганди впервые в Индии обратился за поддержкой к социальным низам, наиболее угнетенным и обездоленным слоям, составляющим большую часть населения страны. В отличие от многих своих предшественников на индийской политической сцене, Ганди повернулся лицом к простым людям, к женщинам и социальным низам, изгоям общества, в первую очередь неприкасаемым.

Теория и практика ненасилия были далеко не единственными достижениями Ганди как духовного лидера и политика. Сама идея ненасилия привела его к сатьяграхе — упорству в истине, что выразилось в гражданском неповиновении или ненасильственном несотрудничестве с колониальными властями. Это, в свою очередь, сыграло огромную роль в освобождении Индии от колониализма.

Сатьяграха как оружие, инструмент борьбы органично сочеталась у Ганди с его идеями свободы, равенства и социальной справедливости. Борьба за улучшение жизни этих людей стала делом

¹Ганди, Мохандас Карамчанд. Моя жизнь, М., «Наука», 1969.

его жизни. Не случайно, что фундаментальный принцип, который лег в основу его нравственной позиции и практической деятельности, исходил из нужд простого человека. «Когда вас одолевают сомнения или когда вы слишком поглощены собой, — говорил он, — используйте следующий тест: вспомните самого бедного, самого слабого человека, которого вам доводилось встречать, и спросите себя, будет ли какая-нибудь польза для него от задуманного вами шага, получит ли он что-либо в результате этого» [Ганди, 1971, с. 304]. Этот предложенный Ганди тест не потерял своей актуальности и сегодня как в Индии, так и во многих других странах мира.

Политик и реформатор

Свою работу среди низов Ганди начинал не с чистого листа. Он во многом продолжил то, что было сделано его предшественниками — реформаторами индуистского общества. Но он поднял эту работу на качественно иной — массовый уровень, обратившись к огромному слою традиционно угнетенных и обездоленных людей.

Политическая деятельность Ганди была напрямую связана с его усилиями по реформированию индуизма и нравственных норм общества в пользу его демократизации. Решимость двигаться в этом направлении во многом определялась его собственным опытом борьбы против расовой дискриминации, который он приобрел за 16 лет работы в Южной Африке. То, что ему пришлось пережить тогда, не могло не задеть его самолюбие и человеческое достоинство. В проводимых им там кампаниях пассивного сопротивления принимали участие индийские контрактные рабочие, более 80% которых принадлежали к неприкасаемым кастам.

К 1915 году, когда Ганди вернулся в Индию из Южной Африки, он уже сформировал свое отношение к неприкасаемости как к несправедливому, греховному поведению со стороны более высоких каст. Чтобы лучше понять роль Ганди в борьбе против неприкасаемости, отметим, что в течение более 30 лет со времени образования Индийского национального конгресса (ИНК) в 1885 году эта ведущая партия избегала обсуждения социальных проблем. Так, на своей ежегодной сессии, в 1886 году ИНК заявил, что представляет собой политический орган, задачей которого является борьба за политические цели, а не за социальные реформы. Однако к середине

второго десятилетия XX века социальная и политическая ситуация в стране существенно изменилась. Неприкасаемые, составлявшие седьмую часть населения Британской Индии, стали добиваться равноправия в социальной и политической жизни.

Ко времени прихода Ганди в активную политику социальная почва для реформирования индусского общества была в значительной мере подготовлена. Требовался новый мощный импульс, чтобы придать движению за равноправие неприкасаемых необратимый характер. Это произошло несколько позже. Но уже в начале 1920-х годов Ганди шаг за шагом готовил себя и своих последователей к тому, чтобы внедрить в общество понимание необходимости изменить отношение к париям. Его тактика поведения в этом сложнейшем социальном вопросе характеризовалась последовательностью, настойчивостью и терпением. Не зря сам Ганди говорил, что для него «продвижение на один шаг вполне достаточно». Его практика малых дел затрагивала фундаментальные основы жизни индийского общества.

Наверное, самым большим испытанием для реформатора, тем более социального, является его личное участие в предлагаемых им реформах. Народ верит только тем лидерам, которые разделяют с ним проблемы и трудности, связанные с психологическим и социальным разрывом с прошлым. Ганди был именно таким лидером. Сам он говорил: «Действие — вот в чем моя сила. Неважно, что я говорю, а важно, что я делаю».

Местом для очередного эксперимента Ганди «в поисках истины» как социального реформатора стал ашрам на берегу Сабармати, недалеко от Ахмадабада, в штате Гуджарат. Понимая, что разрыв между «чистыми» индусами и неприкасаемыми может стать фатальным для индусского общества, Ганди начал с того, что попытался преодолеть этот разрыв у себя в ашраме. Для этого он пригласил одну семью неприкасаемых жить вместе с ним и другими индусами — обитателями ашрама под одной крышей на основе полного равенства в исполнении всех обязанностей. По существу, это было первой революционной попыткой перевернуть с головы на ноги весь мир традиционных представлений и обычаев индусов. И этот новый микрокосм ашрама открыл для Ганди всю силу ортодоксии индуизма. Даже его жена Кастурбаи, которая до сих пор беспрекословно поддерживала его во всех начинаниях, на сей раз решительно запротестовала против проживания в ашраме неприкасаемых в

качестве свободных и равных его членов. Но Ганди был непреклонен. Более того, он удочерил девочку из неприкасаемых. Известен случай, когда во время посещения Ганди одного из собраний в штате Гуджарат неприкасаемым по заведенному порядку отвели отдельное от остальных место. В ответ на это Ганди молча сел вместе с ними, а затем пригласил и всех других присоединиться к нему.

Нужно было сильно верить в правоту своего дела, чтобы наперекор религиозной традиции, обычаям, вопреки протестам со стороны семьи и друзей открыто выступать в защиту изгоев общества и подкреплять свои слова делами — общаться с ними, жить в их кварталах, приглашать к себе в дом, самому выполнять работу, которую традиция прочно закрепила за неприкасаемыми. Он делал то, что, казалось, было далеко от высокой политики и вроде бы не имело отношения к задаче освобождения Индии. Но политика для него всегда имела социальный и нравственный аспекты. Для Ганди политическая независимость означала прежде всего равенство всех классов и вероисповеданий, освобождение от рабства самых униженных из деревенских жителей, которых он называл «солью индийской земли» [Ганди, 1996, с. 23].

Ганди придавал особое значение физическому труду всех членов общества. Это можно объяснить, в частности, тем, что традиционно в индусской общине соблюдалось строжайшее деление на тех, кто занят умственным трудом, и тех, чьим уделом был физический труд. Статус касты обратно пропорционален степени ее участия в физическом труде. В этой связи характерно обращение Ганди к ручному прядению, которое было кастовым занятием неприкасаемых. Призыв к ручному прядению был также своеобразным средством защиты отечественного производства тканей, которыми так славилась Индия, от наплыва английского машинного текстиля.

Но здесь он встретил сопротивление индусских ортодоксов. Они не допускали и мысли о том, что высококастовые индусы могут заниматься делом низших каст. Это было связано и с тем, что одной из деталей прядки является кожаный ремень. А по предписанию индуизма, прикосновение к коже ритуально оскверняло высококастового индуся. Ганди убеждал своих последователей, что прядку надо рассматривать как источник заработка, особенно для молодых брахманок-вдов, которым традиция запрещала заниматься какой-либо экономической деятельностью. Он не только сам занялся прядением, но сделал это обязанностью каждого члена

Индийского национального конгресса. Для него прялка стала символом духовного и экономического возрождения общества и достижения в нем равенства между людьми умственного и физического труда.

В исторической резолюции ИНК о несотрудничестве, принятой в 1920 году, заключительный ее параграф, предложенный Ганди, рассматривал ликвидацию неприкасаемости как неотъемлемую часть национально-освободительного движения. «Индусы — делегаты этой сессии Конгресса, — говорилось в резолюции, — обращаются к индусским авторитетам разрешить все существующие споры между брахманами и небрахманами и предпринять особые усилия, чтобы избавить индуизм от позора неприкасаемости. Сессия Конгресса настоятельно просит религиозных деятелей оказать помощь в реформировании индуизма в его отношении к угнетенным классам» [Ганди, 1969, с. 574].

Но Ганди пошел еще дальше. В 1921 году в текст клятвы, которую должен был произнести каждый член Национального добровольного корпуса (одной из общественных организаций ИНК), для индусов был включен пункт о неприкасаемости. Как индус, говорилось в клятве, я верю в справедливость и необходимость устранения зла неприкасаемости и по мере сил буду стремиться к установлению личных контактов с угнетенными классами и оказывать им содействие. А через год Ганди писал: «Мы должны предпринять геркулесовы усилия по вопросу о неприкасаемости. Мы не имеем оснований заявлять, что сделали что-то в реформировании индуизма до тех пор, пока этого не подтвердят сами неприкасаемые» [Ганди, 1996, с. 26].

В Индийском национальном конгрессе и его массовых общественных организациях Ганди безусловно был главной движущей силой в работе по устранению неприкасаемости. Ганди увидел в неприкасаемых крупный резерв для расширения социальной базы Конгресса и усиления антиколониальной борьбы. Правда, и до него конгрессиистские руководители время от времени обращались к этой теме. Так, Б.Г. Тилак в 1918 году писал: «Грешно перед Богом говорить, что человек неприкасаем, когда Бог не считает его таковым... Индуизм вобрал в себя шудр, разве он не в состоянии сделать то же самое и с неприкасаемыми?» [см.: Юрлова, 1989, с. 22]. Но дальше этого лидеры ИНК, как правило, не шли. А Ганди поставил вопрос в принципиально иной плоскости: «Нельзя достичь

свараджа, не ликвидировав греха неприкасаемости и не добившись индуско-мусульманского единства». По его инициативе ИНК принял постановление о том, что членом партии может быть только тот, кто обязуется выступать против практики неприкасаемости.

Рассуждая о равенстве, Ганди имел в виду не только индийское общество. Он вполне определенно заявлял, что речь идет о любой стране в любой части света. Он верил, что все люди рождаются равными. При любых обстоятельствах у них одна и та же душа. Именно поэтому он заявлял о своей вере во «врожденное равенство» всех людей в мире и о своем полном неприятии доктрины превосходства одних над другими. «Я боролся против самих брахманов в тех случаях, когда они претендовали на превосходство по причине рождения или благодаря полученным ими знаниям. Я считаю недостойным для любого человека претендовать на превосходство над другим человеком» [Хистори, 1971, с. 26].

В этом смысле Ганди выходил за рамки индийских условий и, по существу, обращался ко всему миру. «Устранение неприкасаемости, — писал он, — означает ломку барьеров между человеком и человеком, между разными способами существования. Мы видим, что такие барьеры возведены повсюду в мире. Но в Индии мы в основном озабочены неприкасаемостью, которая получила религиозную санкцию и ввергла десятки миллионов людей в состояние рабства» [цит. по: Ганди, 1996, с. 30].

Сравнивая дискриминацию неприкасаемых в Индии и дискриминацию черного населения в Южной Африке, Ганди писал в 1933 году, что между ними имеется существенное различие. В Южной Африке дискриминация основана на расовом (цветном) предвзвешивании и не санкционирована религией или законом. В Индии же, указывал Ганди, неприкасаемость освящена религией. Она также санкционирована законом. Оба вида неприкасаемости несомненно одинаково вредны в той мере, в какой это касается их жертв. Оба заслуживают равного осуждения. Однако в Индии борьба с неприкасаемостью будет много труднее, чем в Южной Африке, считал он. Ибо индуизм, санкционируя неприкасаемость, тем самым воздвигал непреодолимый барьер на пути уничтожения социальной дискриминации париев. Поэтому Ганди призывал к проведению религиозной реформы. «Индия должна многому научиться у борцов за отмену рабства, потому что у нас самих существует рабство, основанное на так называемой религиозной санкции, и более ядови-

тое, чем на Западе», — писал он в июле 1933 года [Ганди, 1996, с. 42]. Отметим, что еще в 1842 году колониальные власти провели закон об отмене рабства в Индии. Но в данном случае Ганди имел в виду широко распространенную практику неприкасаемости.

Диспут между Ганди и брахманами

В 1924 году на Юге Индии, в Керале, крупная неприкасаемая каста ижава выступила с требованием разрешить ей пользоваться дорогой, проходившей рядом с индуским храмом в Вайкоме. Местные брахманы решительно возразили. Ганди, как было показано в первой главе, поддержал требование ижава. Более того, он сам вступил в переговоры с храмовыми жрецами-намбудири, убеждая их уступить неприкасаемым. Возникла долгая дискуссия между ним и брахманами по этой проблеме.

Ганди поставил перед брахманами следующий вопрос: разве можно лишать целую группу людей права пользоваться общественной дорогой только из-за того, что они якобы более «низкого рождения», в то время как по этой же дороге ходят преступники, собаки и скот? На это брахманы отвечали, что они не могут решить этот вопрос, так как неприкасаемые пожинают то, что они заслужили в соответствии со своей кармой.

Ганди продолжал: да, действительно, они страдают из-за своей кармы уже потому, что они родились неприкасаемыми. Но почему брахманы должны увеличивать их страдания? Разве неприкасаемые хуже преступников и животных? На это брахманы ответили, что именно так и обстоит дело, иначе бог не заклеил бы их и они не родились бы неприкасаемыми.

На это Ганди сказал, что неприкасаемых может наказывать только бог. «Кто мы такие, — вопрошал он, — чтобы подменять бога?» Но у брахманов и на это был ответ: «Бог использует нас, как свое орудие, для того чтобы наказать их в соответствии с предназначенной им кармой».

И тут Ганди нашел сильный контраргумент: «А что вы скажете, если неприкасаемые заявят, что они являются орудием в руках бога для того, чтобы принести несчастье на вашу голову?» На это служители культа не стали искать ответ в священных книгах. Они сказали: «В таком случае правительство станет между ними и нами и не даст этого сделать... Махатмаджи, — обратились они к

Ганди, — умоляем тебя не допустить, чтобы аварна (неприкасаемые. — *Е.Ю.*) лишили нас наших привилегий» [Десай, 1937, с.17–21].

В результате трудных переговоров Ганди с храмовыми жрецами в Вайкоме был достигнут компромисс — дорогу расширили на несколько метров для того, чтобы неприкасаемые не соприкасались с «чистыми» индусами. Было объявлено, что все без исключения могут пользоваться ею. По возвращении из Кералы Ганди настаивал на том, чтобы проходивший под его председательством съезд Конгресса в Белгауме (1924 г.) одобрил его действия в сатьяграхе в Вайкоме и включил в программу ИНК устранение неприкасаемости как препятствия к достижению *свараджа*.

«Неприкасаемость — это грех. Каста — это социальное зло»

Из-за противоречивых высказываний Ганди по вопросам касты у исследователей нет единого мнения по вопросу о том, как Ганди относился к самой кастовой системе. Многие индийские ученые полагают, что Ганди выступал лишь за реформирование этой системы, в том числе и за отказ от соблюдения неприкасаемости, но не за упразднение самой системы. Другие считают, что Ганди продвинулся значительно дальше простого реформирования. Ортодоксальные индусы обвиняли Ганди в том, что он ведет войну против их религии, и даже объявили его врагом индуизма.

Сам же Ганди рассматривал движение против неприкасаемости и, соответственно, против жестоких традиций индуизма как часть обширной комплексной задачи, которую он поставил перед собой. «Моя жизнь, — писал он, — это одно неделимое целое. Она не представляет собой систему, разделенную на отдельные части — сатьяграху, гражданское неповиновение, неприкасаемость, индусско-мусульманское единство и кое-что еще... Я не могу целиком посвятить себя ликвидации неприкасаемости и сказать: забудем об индусско-мусульманском единстве или *сварадже*. Все эти части переплетаются друг с другом, и все они взаимозависимы... Полное и окончательное устранение неприкасаемости абсолютно невозможно без достижения *свараджа*» [Ганди, 1996, с. 39].

Однако многие лидеры неприкасаемых и главный из них — Амбедкар высказывали более радикальные идеи относительно неприкасаемости. «Если индуизму суждено стать религией неприкасаемых, — заявлял Амбедкар в 1933 году, — то он должен признать

их социальное равенство, а для этого потребуется отвергнуть доктрину *чатурварньи* — прародительницы кастовой системы и производной от нее неприкасаемости... Индусы придерживаются касты потому, что они глубоко религиозны и рассматривают соблюдение неприкасаемости как свой религиозный долг... Настоящим средством избавления от кастового сознания должно быть уничтожение веры в святость шастр¹» [Амбедкар, 2001, т. I, с. 78].

На это Ганди отвечал, что индуизм следует возродить, неприкасаемость — это нарост на его теле, который нужно удалить и таким образом спасти не только индуизм, но и самих индусов. Он говорил, что неправы те, кто считает неприкасаемость побочным продуктом кастовой системы, и что для ее искоренения необходимо уничтожить всю систему. Ведь излечение больного, страдающего от опухоли, требует ее удаления, а не убийства самого больного.

Ликвидацию неприкасаемости Ганди понимал как отмену так называемой пятой касты², в результате чего, по его словам, не должно быть препятствий к тому, чтобы неприкасаемые могли брать воду из общественного колодца, посещать школу, пользоваться всеми правами небрахмана, то есть «чистого» индуса, но не жреца.

Ганди призывал не только высококастовых индусов действовать во имя очищения их религии, но предложил неприкасаемым конкретную программу внутренней реформы: привитие гигиенических навыков и соблюдение чистоты; улучшение методов уборки улиц и мест общего пользования, а также первичной обработки шкур; отказ от потребления говядины и падали, если не вообще отказ от мяса; отказ от алкогольных напитков; школьное обучение детей и посещение взрослыми вечерней школы; отказ от соблюдения социальной дискриминации самими неприкасаемыми. Ганди также старался убедить неприкасаемых, что «полное и окончательное устранение неприкасаемости... совершенно невозможно без достижения *свараджа*» [Ганди, 1996, с. 39].

¹Шастры — традиционная брахманская ученость во всей ее совокупности; ученые сочинения.

²По мнению многих исследователей, Ганди нередко использовал слово «каста» в значении «варна». И в данном случае речь идет о неприкасаемых, которые, находясь за пределами четырехварновой системы, в быту получили название *панчама*, или пятая варна, хотя это неверно.

Такие недостатки индуизма, как неприкасаемость, утверждал Ганди, вполне преодолимы, поскольку они не являются сутью этой религии. Он хотел добиться признания человеческого достоинства неприкасаемых, сохранив при этом учение о дхарме как основе гармоничного общества, свободного от конкуренции. Он верил, что все необходимое современному индусу можно найти в его собственной религии, что «идеальный» и «реальный» индуизм — это религия не только «чистых» индусов, но и неприкасаемых [Тендулкар, 1969, т. 3, с. 185].

И вместе с тем Ганди считал, что каста представляет собой общественное зло. В середине 1920-х годов он опубликовал в еженедельнике «Янг Индия» статью под названием «Каста должна быть упразднена» [Равиндран, 1975, с. 10]. Позже, в 1932 году он писал одному из своих последователей: «Я вполне согласен с Вами, что с кастой должно быть покончено. Будет ли это сделано при жизни моего поколения, я не знаю. Но давайте не смешивать одно с другим и таким образом мешать выполнению и той и другой задачи. Неприкасаемость — это грех, уничтожающий душу. Каста — это социальное зло. В любом случае продолжайте работу против касты со свойственным Вам рвением. Во мне Вы найдете горячего сторонника» [Ганди, 1996, с. 34].

В проекте устава ИНК, который можно считать последней волей Махатмы, его завещанием, так как он был составлен им в день его убийства, Ганди в первом пункте записал, что каждый работник будет постоянно пользоваться домотканой одеждой (*кхади*). Если это индус, то он и его семья должны отречься от неприкасаемости в любой форме; он должен верить в идеал единства между общинами, в равной мере почитать и уважать все религии и признавать равенство возможностей и положения для всех граждан независимо от расы, вероисповедания и пола [Ганди. Моя жизнь, с.576].

Взгляды Ганди по проблеме неприкасаемых были изложены в двух его газетах: «Янг Индия» и «Хариджан», а затем изданы отдельно в нескольких публикациях: «Все равны перед Богом», «Никто не низкого происхождения — никто не высокого», «Кровотокающая рана!», «Агония моей души», «Моя варнашрама дхарма», «Отказ от неприкасаемости» и др. Ни в одной из упомянутых работ Ганди не отказался от системы четырех варн.

«Пунский пакт — самый прекрасный час Махатмы»

В жизни Ганди было много событий, потребовавших от него величайшего напряжения духовных и физических сил, а также политического мастерства. Его борьба против социальной дискриминации неприкасаемых, за влияние среди низов превратилась в цепь событий, которые достигли кульминации в первой половине 1930-х годов. В тот период Ганди столкнулся с сопротивлением не только руководства высококастовых индусов, но и лидеров неприкасаемых.

В начале 1920-х годов, когда Ганди выдвинулся на общенациональную политическую арену, все религиозные меньшинства имели отдельные избирательные курии и представительство в законодательных органах. И только судьба неприкасаемых еще не была определена. Как быть с ними? Согласиться на предоставление им отдельной избирательной курии, как требовали лидеры неприкасаемых? Или разделить их поровну между индусами и мусульманами, как предлагал это сделать председательствовавший на сессии Конгресса в 1923 году Маулана Мохаммад Али? По его мнению, это способствовало бы прекращению соперничества между Индийским национальным конгрессом и Мусульманской лигой за влияние среди этих слоев.

Вопрос — на чьей стороне будут неприкасаемые — был совсем не праздным. Дело в том, что все меньшинства — мусульмане, сикхи, христиане, англоиндийцы и неприкасаемые — составляли 46,5% населения Британской Индии. Из них 19% приходилось на долю неприкасаемых. Судьба национально-освободительного движения во многом зависела от того, на чьей стороне они выступят. Мусульманская лига рассчитывала на их поддержку. В свою очередь, лидер неприкасаемых Амбедкар добивался политической самостоятельности своей социальной группы и считал, что шагом в этом направлении может быть создание отдельной избирательной курии для них.

Проницательный и глубокий политик, Ганди раньше других сумел понять грозящую опасность отхода неприкасаемых от индусской общины. Это могло иметь самые отрицательные последствия для Конгресса и для будущего Индии. В критический момент он поставил задачу удержать их в составе индусской общины, не дать

им отойти от ИНК и таким образом усилить его позиции на переговорах с британской администрацией по вопросу о будущих выборах в провинциях и центре. Проблема имела нравственно-духовный и политический аспекты. Первый заключался прежде всего в отмене традиционного запрета на посещение неприкасаемыми индуcских храмов, без чего они не могли рассматриваться как часть индуcской общины. Второй состоял в предоставлении им определенных гражданских и политических прав.

Для этого требовалось добиться уступок в пользу неприкасаемых со стороны «чистых» индуcов и их организаций, прежде всего «Хинду махасабхи». Речь шла об отказе от социальной дискриминации, а также о резервировании для неприкасаемых мест в представительных органах власти. Сопротивление большинства в Конгрессе, а самое главное — в обществе, угрожало расколом в индуcской общине.

На второй конференции «круглого стола» в Лондоне (сентябрь–ноябрь 1931 года) британское правительство воспользовалось особой позицией лидеров неприкасаемых и религиозных меньшинств, подписавших так называемый Пакт меньшинств. Они требовали, чтобы предоставление Индии самоуправления обуславливалось гарантиями их представительства в органах власти в соответствии с их долей в населении. После этого премьер-министр Англии Рамзей Макдональд заявил, что Конгресс не выражает интересов всей Индии, что лидеры различных индийских общин не способны разбраться в своих взаимоотношениях. Более того, он подчеркнул, что ИНК вообще не занимается решением проблем неприкасаемых.

Ганди решительно возразил против этого, сказав, что Конгресс считает отмену неприкасаемости «необходимым условием полной независимости». Конгресс является истинным защитником неприкасаемых и представляет интересы индийского народа и всех его классов, но более всего — интересы миллионов безмолвных и полуголодных людей, живущих в 700 тысячах деревень во всех уголках страны. Ганди заявил: «Если провести референдум всех неприкасаемых по этому вопросу, то я одержал бы верх». Он выступил против отдельных избирательных округов для неприкасаемых. «Я готов, — сказал он, — пройти всю Индию из конца в конец, чтобы объяснить неприкасаемым, что отдельная избирательная курия и резервирование мест не являются средством избавления их

от социальной дискриминации — этого позора ортодоксального индуизма... Я бы скорее согласился с тем, чтобы исчез индуизм, но не с тем, чтобы оставалась неприкасаемость... Я не стану предавать жизненные интересы неприкасаемых даже ради того, чтобы завоевать свободу Индии» [Амбедкар, 1973, с. 24, 34–36, 73].

Такая позиция Ганди во многом определялась отношениями между Конгрессом и Мусульманской лигой. К тому времени стало вполне очевидно, что ИНК не может рассчитывать на углубленное сотрудничество с этой партией. Поэтому было важно привлечь на свою сторону неприкасаемых, чтобы усилить его влияние в широких массах.

Там же, на конференции, Ганди сказал, что единственным решением индийских проблем является предоставление Индии полной независимости. Но на этот счет у британского правительства было другое мнение. Макдональд заявил, что главная проблема состоит в том, чтобы сначала выработать систему представительства, при которой власть была бы справедливо распределена между различными классами, общинами и религиозными группами, и только после этого можно будет заняться решением вопроса об управлении Индией как единым целым.

Это побудило Амбедкара представить в Комитет по меньшинствам документ, содержащий предложение по представительству неприкасаемых в законодательных органах в провинциях и центре. При этом он не говорил об отдельных избирательных округах для неприкасаемых. Вместе с тем Амбедкар выразил сомнение в том, что Конгресс представляет все классы и общины в Индии, в том числе и неприкасаемых. Позже, на заседании Комитета по меньшинствам, представители мусульман, индийских христиан, англоиндийцев, европейцев и неприкасаемых выдвинули совместное предложение не только установить размеры представительства для их общин в законодательных органах, но также потребовали права избирать своих представителей в отдельных общинных округах.

Поскольку Ганди так и не удалось склонить на свою сторону представителей неприкасаемых и мусульман, это дало основание Макдональду заявить, что британское правительство вынуждено учесть факт отсутствия согласия между представителями меньшинств, с одной стороны, и Конгресса с другой. Поэтому оно возьмет на себя решение вопроса об общинном представительстве в бу-

душем управлении Индией. Ганди увидел в этом явное стремление англичан продолжить традиционную политическую линию «разделяй и властвуй». Но больше всего его беспокоила возможность создания отдельных избирательных округов для неприкасаемых.

Вскоре после возвращения из Лондона с конференции Ганди был посажен в тюрьму в Йераваде, около Пуны, по обвинению в проведении кампании гражданского неповиновения. Весной 1932 года он направил из тюрьмы письмо министру по делам Индии С. Хоаре, в котором объявил о своем решении прибегнуть к голодовке до смерти, если в конституционном устройстве Индии будет предусмотрено создание отдельных избирательных округов для неприкасаемых. Однако это не повлияло на решение английских властей по этому вопросу.

В августе того же года английский премьер-министр обнародовал «Общинное решение», в котором говорилось, что предоставление Индии самоуправления должно сопровождаться гарантиями, которые предусматривали бы распределение власти между всеми общинами в соответствии с их долей в населении. Предлагался такой вариант представительства всех индийских общин в законодательных органах власти, в соответствии с которым неприкасаемые получали право так называемого двойного голоса. Это означало, что они могли голосовать как в общих (индусских) избирательных округах наравне с «чистыми» индусами, так и в специально созданных для них округах (куда не допускались избиратели из «чистых» каст).

Тогда Ганди официально заявил Макдональду, что 20 сентября 1932 года начнет голодовку¹ до смерти, если решение о создании отдельных округов для неприкасаемых не будет отменено. Он писал премьер-министру, что создание отдельной избирательной курии для неприкасаемых равносильно инъекции яда, рассчитанной на разрушение индуизма. На это Макдональд ответил, что «Общинное решение» может быть изменено только в случае достижения соответствующего соглашения между обеими частями

¹Впервые Ганди применил голодовку как инструмент политической борьбы против расовой дискриминации в Южной Африке в рамках его концепции ненасилия и продолжил это в Индии в качестве эффективной формы давления на британскую администрацию и воздействия на индийскую общественность. Всего он прибегал к голодовкам 17 раз и в большинстве случаев добивался поставленной цели.

индусской общины — «чистыми» индусами и неприкасаемыми [Бос, 1964, с. 221, 246]. Это означало необходимость компромисса между лидерами высококастовых индусов и неприкасаемыми. Иначе на выборах неприкасаемые были бы отделены от «чистых» индусов и в перспективе смогли бы блокироваться в законодательных органах с оппонентами Конгресса. А в провинциях с преобладающим мусульманским населением индусы вообще могли бы остаться в меньшинстве в местных законодательных органах. Ситуация еще более обострилась.

Объясняя цель своей предстоящей голодовки, Ганди говорил, что он выступает против любого отделения неприкасаемых от индусов, и подчеркивал религиозный характер своей акции. Он называл себя «прикасаемым по рождению и неприкасаемым по выбору»: «Я стремился квалифицировать самого себя как человека, — говорил Ганди, — который представляет не высшие 10% даже среди неприкасаемых, а, насколько это возможно, их самые нижние слои. Что бы я ни делал, они всегда перед моим внутренним взором, поскольку они действительно испили до дна чашу яда... Я убежден, что если им суждено подняться, то это произойдет... в результате упорной работы среди них индусских реформаторов. То, чего я хочу, ради чего я живу и ради чего я с радостью умру, — это полная и абсолютная ликвидация неприкасаемости. Я хочу, чтобы моя голодовка легла на весы справедливости. И если это разбудит кастовых индусов от спячки, цель будет достигнута» [Хистори, 1971, с. 35].

Ганди потребовал от премьер-министра Великобритании опубликовать их переписку относительно «Общинного решения», что и было сделано. Затем он направил письма своим друзьям и соратникам, в которых подчеркивал, что цель голодовки — встряхнуть индусскую общину, «нанести удар под самый корень неприкасаемости». В своем послании своему другу Рабиндранату Тагору¹ Ганди просил благословить его на этот шаг.

Сочувствие великого гуманиста Тагора неприкасаемым и его выступления против социальной дискриминации, так же как и широта взглядов М.К. Ганди, сделавшего борьбу против неприкасаемости делом своей жизни, во многом объясняются их личным жизненным опытом. О Ганди и его ненасильственном сопротивлении расовой дискриминации в Южной Африке довольно хорошо

¹ Тагор первый назвал Ганди *Махатмой*, когда тот вернулся из Южной Африки в 1915 году.

известно читающей публике. История семьи Тагоров, на протяжении более ста лет испытывавшей проклятие дискриминации, представит определенный интерес и многое объяснит в творчестве Рабиндраната, посвятившего ряд произведений положению женщин и неприкасаемых в Индии.

Лауреат Нобелевской премии по литературе за 1913 год Рабиндранат Тагор был потомственным *пирали* брахманом. Его родители и он сам, будучи почетными членами «Брахмо самадж», предпочитали называть себя «брахмоисты».

Кто такие *пирали* брахманы?

По закону, принятому правительством Ост-Индской компании в 1809 году, несколько каст в Бенгалии (в состав которой входили Бихар и Орисса) были лишены права доступа в священный храм Джаганнатха в г. Пури. К ним были отнесены следующие касты: лоли, или касби, калал, или сунри, мвчхуа, намасудра, гхуски, газур, багди, джоги или нурбаф, кахар-баури и дулия, раджбанси, чамар, дом, пан, тияр, бхунмали, хари и *пирали* [Сенсус, 1911]. Все эти касты были неприкасаемыми, за исключением *пирали*.

К касте *пирали* были отнесены предки Рабиндраната Тагора — богатые купцы, которых пандиты и бенгальская аристократия считали оскверненными брахманами, ибо один из предков Тагора — Пурошоттам, будучи в гостях у знакомого мусульманина, где готовилось мясное блюдо, вдохнул запах мяса. Узнав об этом, местные пандиты вынесли свой веди́кт: такое деяние является греховным, равным половине того греха, который берет на себя человек, отведавший мяса. После этого Пурошоттама и всех его потомков прозвали «*пирали* брахманами» по имени хозяина — мусульманина Пир Али Хана. В середине XIX века один из потомков Пурошоттама поступил на службу к англичанам, которые дали ему фамилию «Тхакур»¹, или «Тагор». Вплоть до 1912 года от Тагоров, как оскверненных брахманов, требовали выплаты огромных сумм в качестве приданого в тех случаях, когда они выдавали замуж дочерей. Известен случай, когда ортодоксальный брахман, пообедавший вместе с одним *пирали* брахманом, был изгнан из касты и лишь по-

¹Тхакур означает «господин», а также название касты мелких и средних феодалов-землевладельцев Бенгалии и Северной Индии.

сле уплаты штрафа в 50 тыс. рупий (огромной суммы по тем временам) был снова допущен в касту¹ [Бисвас, 1995, с. 19].

Тагор остро переживал позорную практику неприкасаемости, бичевал ее в своих произведениях. В 1893–1896 годах он посвятил несколько стихотворений положению неприкасаемых. Приведем два из них.

«Они стоят, понунив голову, словно немые./ На лицах мученье, в морщинах застыли печаль и тоска вековые. / Под ношей времени тяжелой их плечи согнулись бессильно. / Они едва-едва бредут вперед, / Пока в сердцах их хоть капля жизни живет. / А дальше что? В чем их удел? Куда идет этот народ? / Чтоб передать сыновьям всю эту муку. / ...И так из рода в род./ Так дайте же слово вымолвить этим несчастным, измученным людям. / Вдохните надежду в их иссохшие груди. / Скажите им громко: «Поднимитесь все вместе, / Выше голову, отбросьте страх! / Не бойтесь тех, у кого в душе / Великий грех превратился в мрак!»² [Тагор, 1961, с. 474].

Во втором стихотворении Тагор обращается к своим соотечественникам с грозным предупреждением:

«О моя несчастная Родина! Те, кого ты унижала,/ Поташут тебя вниз на свое дно./ Те, кого ты лишала человеческих прав,/ Сбросят тебя в свой ад./Когда ты брезгливо отстранялась от человека,/ Ты бога оскорбляла в нем./ Проклятье небес падет на тебя, / И ты разделишь трапезу со всеми, когда голод откроет свои врата./ Разве не видишь ты, что посланник смерти / Уже ожидает тебя/ И проклинает гордыню касты твоей? / Если ты не обнимешь всех, как братьев, / А спрячешься за высокой стеной надменности, / Ты пригласишь к себе лишь смерть, / Которая уравнивает всех вас»³ [Гхош, 1973, с. 270].

По предыдущему опыту голодовок Ганди было хорошо известно, что он не отступит от своих планов. Поэтому, когда Ганди заранее объявил о своей голодовке до смерти, в индийских политических кругах серьезно обеспокоились за его жизнь. Более того, смерть Ганди могла привести к серьезным осложнениям в общест-

¹«Сегодня, — пишет известный литератор Сардар Кхушвант Сингх, — все бенгальцы боготворят Тагора, не все его читают, но всегда готовы оторвать голову тем, кто выскажется критически в его адрес» [The Telegraph, Calcutta, 09.07.1995].

² Перевод с бенгальского Ф. Юрлова.

³ Перевод с английского Ф. Юрлова.

ве. Тагор обратился к народу Индии с призывом поддержать вызов, брошенный Махатмой, и отказаться от кастовых предрассудков и дискриминации неприкасаемых¹ [Крипалани, 1983, с. 238]. Видные политические деятели — индусы Тедж Бахадур Сапру, Раджендра Прасад, Мадан Мохан Малавия и промышленник Дж. Д. Бирла призывали лидеров «чистых» каст и неприкасаемых найти приемлемое решение, чтобы предотвратить голодовку Ганди.

Амбедкар в своем пространном заявлении для печати в резких тонах осудил предстоящую голодовку Ганди, но не отказался от поисков компромиссного решения. Среди других лидеров неприкасаемых возникли разногласия, как реагировать на заявление Ганди о голодовке. В конце концов Амбедкар согласился рассмотреть предложение Ганди.

Смягчение позиции Амбедкара сделало возможным проведение встречи лидеров «чистых» каст и неприкасаемых в Бомбее. На следующий день, 20 сентября, когда должна была начаться голодовка Ганди, состоялось более узкое совещание нескольких видных лидеров «чистых» индусов во главе с Сапру, с одной стороны, и Амбедкаром с другой. Сапру просил Амбедкара отказаться от отдельных избирательных округов для неприкасаемых и голосовать вместе с «чистыми» индусами. После определенного торга, в котором Амбедкар потребовал закрепить за неприкасаемыми в законодательных органах страны точное число мест из общего числа мест, предназначенных для индусской общины, стороны достигли согласия.

«Мне пришлось выбирать одно из двух, — говорил Амбедкар. — Мой долг был спасти Ганди от верной смерти. А с другой стороны, речь шла о сохранении для неприкасаемых политических

¹32 года спустя после «реабилитации» Тагоров жречество храма Джаганнатха не разрешило Амбедкару — выходцу из неприкасаемых, переступить его порог. В 1989 году другой член зарегистрированной касты, Джагдживан Рам (в прошлом министр обороны в конгрессистском правительстве и заместитель премьер-министра правительства Джаната парти в 70-х годах), поведал вашему автору о том, что каждый раз, после того как он официально открывал новое учреждение или предприятие, брахманом-жрецом проводилась там «очистительная» церемония. Так же поступили, например, и в случае с премьер-министром Индирой Ганди. После того как она открыла новый общественный источник воды, брахману «пришлось очистить его от скверны», которая исходила от ее носительницы — вдовы Фероса Ганди.

прав в соответствии с “Общинным решением”. Я отозвался на зов гуманности и спас жизнь Ганди, согласившись внести изменения в “Общинное решение”» [Амбедкар, 1973, с. 55, 78].

А между тем, в тот же день в тюрьме Ганди готовился начать голодовку. Как всегда, он встал очень рано, сотворил молитву, прослушал свой любимый религиозный гимн «Вайшнава джана» с его постоянным рефреном: «Лишь только тот истинный вишнуит, / Кто знает и чувствует беды других». В 11.30 утра он в последний раз принял пищу, и когда тюремные часы пробили 12, начал голодовку. Рядом с ним в камере находились его жена Кастурбаи, ученики и соратники — Валлабхаи Патель, Махадев Десаи, Пьярелал Наир, Бриджкишен и Сароджини Найдю.

Политические заключенные в Британской Индии имели определенные привилегии — возможность приглашать в тюрьму своих родственников и знакомых, получать газеты и книги и т.п. Ганди был опытным заключенным — он провел в тюрьмах 2338 дней и хорошо знал, как пользоваться своими политическими правами.

На следующий день к Ганди явилась депутация в составе Сапру, Чакраварти Раджагопалачари, Раджендра Прасада и сына Махатмы — Девадаса Ганди. Она представила на его одобрение соглашение, достигнутое ранее с Амбедкаром. Ганди благожелательно отнесся к нему, но попросил дать ему время для обдумывания. Он также выразил желание лично встретиться со своим главным оппонентом — Амбедкаром.

Эта встреча — критическая для разрешения кризиса — состоялась вечером 23 сентября. Оба лидера пришли к согласию по всем принципиальным вопросам. Затем была проведена встреча лидеров «чистых» индусов и неприкасаемых. Первых представляли Сапру, Джаякар, Бирла и Раджагопалачари. Вторых — Амбедкар. Были уточнены и согласованы остающиеся вопросы. 24 сентября 1932 года в г. Пуна было подписано соглашение, получившее предварительное одобрение Ганди и впоследствии вошедшее в историю как Пунский пакт [История ИНК, 1985, с. 262–266].

В тот же день на сессии в Дели «Хинду махасабха» приняла резолюцию в поддержку пакта [Хистори, 1971, с. 245]. После этого лидеры «чистых» каст ратифицировали пакт и приняли резолюцию, проект которой был составлен лично Ганди. Она дает представление о серьезности его намерений по проведению целой программы действий в пользу неприкасаемых. В резолюции говорилось, что

впредь никто из индусов не будет рассматриваться как неприкасаемый по причине рождения, а все те, кого считали таковыми, получают такой же доступ к колодцам, дорогам и прочим местам, находящимся в общественном пользовании, а также к государственным школам, как и другие индусы. Все это будет юридически оформлено в качестве одного из первых законов парламента независимой Индии с целью обеспечить всеми законными и мирными средствами скорейшее упразднение всех социальных ограничений, налагаемых в настоящее время обычаем на так называемые неприкасаемые классы, включая запрет на посещение храмов [Тендулкар, 1969, с. 174].

26 сентября 1932 года, в тот день, когда английский парламент в соответствии с Пунским пактом внес изменения в «Общинное решение», Ганди прекратил голодовку. При этом он заявил, что, если в ближайшее время проблема неприкасаемых не будет решена, он снова прибегнет к голодовке: «Я заверяю своих друзей-хариджанов, как хотелось бы мне отныне называть их, что в качестве залога надлежащего выполнения соглашения (Пунского пакта.— *Е.Ю.*) они могут рассматривать мою жизнь» [Пьярелал, 1931, с. 145].

На индийские массы его голодовки производили очень сильное впечатление. Вот как писал Джавахарлал Неру об их реакции на события сентября 1932 года: «Когда Бапу (Ганди. — *Е.Ю.*) объявил голодовку, чтобы побудить к отмене запретов для “неприкасаемых”, словно по мановению волшебной палочки страну охватила волна сочувствия. Цепи, которые индусы наложили на многих своих братьев, были частично сброшены, и тысячи дверей, которые веками были закрыты для этих “неприкасаемых”, распахнулись перед ними». После голодовки Ганди «запреты для “неприкасаемых” были атакованы по всему фронту, для них открылись двери сотен храмов и других мест» [Неру, 1981, с. 139, 234].

В Законе об управлении Индией 1935 года, в основу которого легло видоизмененное «Общинное решение», неприкасаемые получили название «зарегистрированные касты». В апреле 1936 года особым указом был утвержден список этих каст, предоставивший им право на резервирование определенного числа мест в законодательных органах.

В политическом плане это означало, что борьба между Конгрессом и Мусульманской лигой за неприкасаемых была решена в пользу индусской общины и Конгресса. Мусульманская лига не могла более рассчитывать на увеличение своей общины за счет их

перехода в ислам. Однако руководство Лиги еще долго продолжало считать зарегистрированные касты меньшинством, против чего активно возражал Конгресс. В 1946 году президент Конгресса Маулана Азад писал: «Мы отвергаем такую попытку и рассматриваем зарегистрированные касты как составную часть индусского общества» [Трансвер, 1977, с. 1034].

«Соглашение между Ганди и Амбедкаром, — пишет индийский историк Равиндер Кумар, — спасло общество от коллективного самоубийства. Пунский пакт стал победой Ганди в его борьбе за освобождение индусского общества от злокачественной опухоли, находившейся в самой сердцевине его социального бытия. Возможно, это был самый прекрасный час Махатмы». Историк назвал этот документ «пактом, который спас общество» [Кумар, 1989].

Принятие Пунского пакта было высшей точкой борьбы Ганди за неприкасаемых. Пакт определил взаимоотношения Индийского национального конгресса с ними на долгие годы. Большинство неприкасаемых связали надежды на улучшение своей жизни с деятельностью этой партии и национально-освободительным движением. По словам известного деятеля ИНК, представителя одной из зарегистрированных каст Джагдживана Рама, «голодовка М.К.Ганди положила начало эмоциональной перестройке индусского общества. Она не уничтожила неприкасаемость. Это было совершенно невозможно. Ни сегрегация, ни репрессии применительно к неприкасаемым не прекратились. Но неприкасаемость уже не получала общественного одобрения. Была разорвана цепь, которая тянулась из глубокой древности. Некоторые звенья цепи сохранились, однако никто не будет выковывать новые звенья, никто не станет соединять их» [Рам, 1980, с. 44].

Ортодоксальные индусы встретили известие о подписании Пунского пакта с большой настороженностью. Что и понятно, ведь впервые за всю историю существования кастовой системы неприкасаемые признавались в качестве равноправной стороны. Серьезная оппозиция пакту сложилась в Бенгалии и Панджабе. Там отделения «Хинду махасабхи», вопреки решению этой организации в Дели, предприняли попытки организовать массовые движения за аннулирование пакта. В мае 1933 года Ганди провел 21-дневную голодовку, чтобы сломить сопротивление ортодоксов Пунскому пакту со стороны бенгальского отделения «Хинду махасабха». И снова добился своей цели.

Трудно переоценить значение Пунского пакта в изменении к лучшему положения зарегистрированных каст, так же как и в дальнейшем развертывании кампании против неприкасаемости. По сути он продолжает действовать и сегодня. Когда в 1980–1981 годах начались организованные высшими кастами акции протеста против системы льгот для зарегистрированных каст, председатель одной из фракций Республиканской партии Индии по согласованию с другими далитскими организациями заявил, что «Пунский пакт является своеобразным социальным контрактом, договором между представителями большинства, то есть "чистыми" индусами, с одной стороны, и общинами меньшинств, включающими мусульман, сикхов, англоиндийцев, христиан и неприкасаемых, — с другой... Этот контракт обеспечил представительство зарегистрированных каст в центральном парламенте и законодательных собраниях штатов, в учебных заведениях и на государственной службе. Любые попытки лишить зарегистрированные касты и племена этих льгот и гарантий будут расценены нами как разрыв контракта со стороны "чистых" индусов» [Гавай, 1981, с. 30].

Хариджанская кампания

После заключения Пунского пакта особенно высокую активность проявило ближайшее окружение Ганди. Созданная в 1932 году при поддержке части индийских промышленников и лично Дж.Д.Бирлы «Лига против неприкасаемости» за короткий период времени охватила сеть своих организаций практически всю страну. В 1935 году на деньги Бирлы был куплен большой участок земли недалеко от Дели и построено здание штаб-квартиры этой организации, которая была переименована в «Хариджан севак сангх» (Союз служителей хариджанам). Политически наиболее энергичная часть индусской общины, а также организации «Арья самадж» и «Хинду махасабха» приложили немало усилий, направленных на расширение участия неприкасаемых в общественной жизни.

В центре этой деятельности, как и прежде, оставался Ганди, выступавший за расширение контактов с хариджанам как с равными и за признание их человеческого достоинства. Опираясь на свой высокий авторитет и исходя из главной цели объединения широких слоев в национально-освободительном движении, он смело подвергал переосмыслению многие догмы индуизма, в том числе и

неприкасаемость, не останавливаясь и перед риском для себя. Он говорил, что готов пожертвовать жизнью во имя сохранения целостности индусской общины.

В феврале 1933 года Ганди начал выпуск еженедельника «Хариджан», в котором пропагандировал идеи интеграции неприкасаемых в индусскую общину. Его сторонники агитировали за принятие закона о доступе неприкасаемых в индусские храмы. С этого времени стал активно использоваться термин «хариджан». Вот как Ганди объяснял его происхождение в своем еженедельнике *Young India* от 6 августа 1931 года. Кто-то из друзей предложил «вместо привычного слова «антьяджа» (последний рожденный) для обозначения неприкасаемых употреблять слово «хариджан». Это слово использовал святой Нарасинха Мехта, принадлежавший к общине брахманов и бросивший вызов этой общине, когда он заявил, что неприкасаемые — его дети. «Я с радостью приму этот совет, — сказал Ганди, — и буду пользоваться названием, получившим благословение великого святого. Для меня в этом слове заключен значительно более глубокий смысл. Неприкасаемый, если сравнить его с нами, — это настоящий хариджан, то есть божий человек, а мы — дуриджан (люди зла). В то время как неприкасаемый тяжело трудится и выполняет грязную работу для того, чтобы мы могли жить в комфорте и ритуальной чистоте, мы наслаждаемся, угнетая его. Мы единственные в ответе за все недостатки и проступки неприкасаемых, мы сами довели их до этого состояния. У нас есть возможность стать хариджанами — детьми бога, но мы можем этого достичь только путем чистосердечного искупления нашего греха в отношении неприкасаемых» [Ганди, 1996, с. 35].

Выступая против неприкасаемости, Ганди не только демонстративно включал неприкасаемых в лоно индуизма, но и заявлял об их равенстве со всеми другими членами индусской общины. А в 1938 году по его инициативе члены законодательного собрания Бомбейской провинции от партии Индийский национальный конгресс внесли законопроект, предлагавший юридически признать и закрепить за неприкасаемыми новое название «хариджан».

Однако лидер далитов Б.Р. Амбедкар не согласился с этим. Слово «хариджан», по его мнению, «традиционно ассоциируется с неприкасаемыми и поэтому унижает человеческое достоинство людей, поднявшихся на борьбу против кастового угнетения». Дело в том, что в ряде районов Индии, в том числе и в Махараштре, по ус-

тановившейся традиции *девадаси* «поставляли» (и все еще «поставляют») определенные неприкасаемые касты, и они рассматривались как собственность жрецов храма. Это их детей называли «детьми бога». Вместо названия «хариджан» Амбедкар стал использовать слово «далит» для обозначения неприкасаемых. Он полагал, что этот термин более точно отражает суть явления.

Тем не менее гандистский термин «хариджан» вошел в обиход и вплоть до начала 1990-х годов широко использовался в Индии.

Во время Хариджанской кампании, проведенной Ганди с ноября 1933 по август 1934 года, он посетил все основные районы страны. Ганди выступал на митингах, посещал кварталы хариджанов, встречался с женщинами, студентами, дискутировал с брахманами-пандитами, проводил сбор средств на ведение работы по устранению социальной дискриминации. Тогда же Ганди обратился за помощью к настоятелю мужского монастыря в г. Канчи (Тамилнаду) шанкарачарье Чандрашекхарендра Сарасвати. Для решения вопроса о допуске неприкасаемых в индуские храмы М.К.Ганди нужно было заручиться поддержкой этого авторитетного религиозного деятеля. Но его постигла неудача: он не смог уговорить шанкарачарью Сарасвати выступить в пользу Хариджанской программы.

А полвека спустя, в 1988 году преемник этого шанкарачарьи — Джайендра Сарасвати сделал публичное заявление, в котором высказался в защиту прав неприкасаемых на допуск в индуские храмы. Однако остальные три шанкарачарьи не поддержали Сарасвати из Канчи. А один из них шанкарачарья из Пури — Свами Ниранджан Дев Тиртх, даже заявил, что священные книги индузов санкционируют неприкасаемость и что самый авторитетный неприкасаемый не равен брахману [Иллюстрейтид, 1988].

Агитация против неприкасаемости была далеко не простым делом. Нередко Ганди подвергался оскорблениям, нападкам со стороны ортодоксов, его даже встречали черными флагами. В нескольких местах митинги с его участием были сорваны, а в Пуне в его машину была брошена бомба. Ортодоксальные индузы, для которых неприкасаемость составляла саму суть индуизма, считали Ганди ренегатом. Они цитировали священные тексты в свою защиту и заявляли, что на взгляды Ганди относительно неприкасаемости оказали воздействие христианство и ислам.

В ответ на это Ганди говорил, что он с гордостью называет себя индусом, потому что считает, что «это понятие достаточно емкое, чтобы не просто терпеть, но и ассимилировать учения других пророков со всех концов земли». Что касается неприкасаемости, то в «Бхагавадгите», которая, по мнению Ганди, является синтезом индусской религии, ей нет оправдания [Тендулкар, 1969, с. 182].

Ганди полагал, что тысячелетние предрассудки нельзя изжить в течение одного поколения. «Многие, как и я, считают, что неприкасаемость не является составной частью индуизма, — заявлял он. — Но если обнаружится, что это не так, если индусский ум не откажется от неприкасаемости, у реформаторов, подобных мне, не останется иного выбора, как пожертвовать собой на алтаре собственных убеждений». Как глубоко религиозный и нравственный человек, Ганди искренне верил, что «индуизм умрет, если неприкасаемость сохранится, а если индуизму суждено жить, то неприкасаемость должна умереть» [Тендулкар, 1969, с. 183].

Против Хариджанской кампании Ганди выступали не только индусские ортодоксы. Представители левого крыла в Конгрессе также критиковали некоторые ее аспекты. Так, Неру хотя и признавал, что борьба Ганди с неприкасаемостью вызвала «горячий энтузиазм, охвативший всю страну», но тем не менее подчеркивал, что «пострадало движение гражданского неповиновения, поскольку внимание страны было отвлечено другими проблемами». Позже, однако, он пришел к выводу, что Хариджанская кампания способствовала усилению влияния Конгресса на массы неприкасаемых.

Изменили свою позицию по этому вопросу и другие лидеры ИНК. «Неприкасаемость не исчезла, — писал соратник Ганди Р. Раджагопалачари, — но революция фактически закончена и остается только убрать мусор» [Хистори, 1985, с. 268]. Субхас Чандра Бос пришел к выводу, что в результате «эпохальной голодовки» Ганди движение за уничтожение неприкасаемости получило мощный импульс [Бос, 1964, с. 248].

Со своей стороны, часть неприкасаемых также отмечали благоприятные изменения в поведении высококастовых индусов по отношению к себе. «Голодовка Ганди, — писал впоследствии Джагдживан Рам, — положила начало эмоциональной перестройке индусского общественного сознания» [Рам, 1980, с. 44].

Конечно, нельзя недооценивать те изменения в положении неприкасаемых, которых смог добиться Ганди во время разверну-

той им широкой кампании по вовлечению хариджанов в общественно-политическую жизнь. Впервые верхушка социально-кастовой иерархии вынуждена была пойти на крупные уступки социально приниженным и экономически угнетенным слоям. Но было ясно и то, что процесс перестройки общественного сознания еще только начинался и в этом смысле социальная революция была еще очень далека от завершения.

Более того, в связи с политизацией религии в период подготовки Закона об управлении Индией 1935 года многие лидеры из низших каст усилили свое критическое отношение к брахманскому образу жизни. Они больше не хотели подражать и приспосабливаться к нему, а бросали вызов его философии, культуре, истории и практически всему, что отличало эту систему ценностей от того мира, в котором жили неприкасаемые.

Хариджанская кампания Ганди и агитация в пользу принятия закона о праве неприкасаемых на допуск в индусские храмы вызвали негативную реакцию Амбедкара. К тому же многие из храмов, которые открыли неприкасаемым свои двери в период голодовки Ганди, после подписания Пунского пакта совершили обряд очищения от «скверны» и снова вернулись к своей традиционной практике, то есть не допускали их внутрь здания. Поэтому Амбедкар расценивал агитацию Ганди и конгрессистов как преднамеренное отвлечение неприкасаемых от борьбы за социальное равноправие, подчеркивая, что, если не будут пересмотрены все догмы индуизма, то допуск в храмы не только не будет способствовать успешному решению проблемы неприкасаемых, но надолго отодвинет ее на задний план. Амбедкар выдвинул план радикального реформирования индуизма. Он критиковал Ганди за его нежелание признать, что неприкасаемость санкционирована самим индуизмом и является исходным принципом этой религии, за его поддержку системы четырехварнового деления общества. Он требовал очистить индуизм от доктрины *чатурварньи*, лежащей в основе идеи неравенства. Амбедкар заявлял, что, до тех пор пока все это не будет сделано, неприкасаемые отказываются поддерживать конгрессистов в вопросе законодательного оформления их права на доступ в индусские храмы [Кир, 1981, с. 229; Тендулкар, 1969, с. 196].

Хариджанская кампания Ганди воспринималась Амбедкаром как тактический прием с целью завоевания неприкасаемых на сторону Конгресса. Поэтому условием своей поддержки ИНК он

ставил осуждение им не только неприкасаемости, но и всей иерархической кастовой структуры общества.

Как показали события, это требование было не только максималистским, но и просто невыполнимым. Хариджанская кампания Ганди встретила жесткое сопротивление ортодоксальной части индусского общества, и даже в Конгрессе Ганди оказался под перекрестным огнем критики со стороны как консерваторов, так и радикалов. Не случайно он пытался сделать Амбедкара своим союзником, стремился убедить его в нереальности лобовой атаки на догмы индуизма, приглашал его сотрудничать в издаваемом им еженедельнике «Хариджан».

Однако политический реализм Ганди, считавшего неприкасаемых важной неотъемлемой частью национально-освободительного движения, не встретил положительного отклика у Амбедкара, который рассматривал задачу социального и политического раскрепощения неприкасаемых как абсолютный приоритет своей деятельности.

В последние дни своей жизни духовный лидер нации Махатма Ганди говорил, что он мечтает, чтобы «первым президентом Индии стала крепкая духом, неподкупная и кристально чистая девушка из касты бханги», которой помогал бы исполнять ее обязанности такой человек, как Джавахарлал Неру [Пьярелал, 1958, с. 228].

* * *

При обсуждении Учредительным собранием Индии вопроса об основных правах, предусматривающего равенство перед законом всех граждан, запрещение дискриминации по мотивам религиозной, кастовой принадлежности, пола или места рождения, члены собрания встретили аплодисментами единодушное принятие статьи конституции об отмене неприкасаемости — социальной дискриминации индийских париев. В зале раздались возгласы: «Да здравствует Ганди!». Среди участников заседания находился председатель конституционной комиссии Б.Р.Амбедкар.

Ганди, погибший от руки индусского фанатика 30 января 1948 года, не принимал участия в работе Учредительного собрания, которое начало ее в декабре 1946 года, а закончило принятием конституции Индии 26 ноября 1949 года. Но идеи Ганди нашли отражение в конституции. Еще в 1931 году он сформулировал свои мысли о том, какой хотел бы видеть независимую Индию. «Я буду

бороться за конституцию, которая освободит Индию от всякого рабства... Я буду работать ради такой Индии, в которой самые бедные почувствуют, что это их страна, что у них будет свой весомый голос в ее строительстве, такой Индии, в которой не будет людей высокого или низкого класса, такой Индии, где все общины будут жить в гармонии. В такой Индии не может быть места проклятию неприкасаемости...» Ганди говорил, что если удастся изжить неприкасаемость, то «это не только очистит индуизм от ужасного позора, но будет иметь и мировые последствия. Моя борьба против неприкасаемости — это борьба против всякой скверны в мире» [Тендулкар, 1969, с. 112, 168].

Ганди шел непроторенной дорогой борьбы и исканий, проб и ошибок, оставаясь нередко в духовном одиночестве. Для него это означало поиск новых путей, отказ от жестких стереотипов традиционного общества, а не уход в себя. Выношенные им в борьбе и глубоких раздумьях идеи о будущем Индии были результатом его постоянного, тесного общения с народом. Он чутко улавливал настроения масс и преобразовывал их в понятные и доступные им идеи и лозунги.

Ганди — это огромная, далеко еще не познанная духовная и политическая величина XX столетия. Морально-нравственный авторитет этого человека, реформатора и политика, является пока еще недоступной вершиной, в том числе и для многих общественных деятелей нашего времени.

Глава III

АМБЕДКАР — ИДЕЙНЫЙ И ПОЛИТИЧЕСКИЙ ЛИДЕР ДАЛИТОВ

*Амбедкар — идеолог социальной, экономической
и политической демократии и равенства*

Бхимрао Рамджи Амбедкар известен как один из главных создателей конституции независимой Индии¹. Однако большая часть многообразной деятельности этого выдающегося политика и ученого была посвящена борьбе за улучшение положения низших из низов индийского общества — неприкасаемых, в течение многих веков остававшихся в роли отверженных и изолированных от основного потока социальной и политической жизни.

Творческое наследие Амбедкара следует рассматривать в его целостности и единстве. Трудно понять главные итоги его деятельности и всей его жизни без учета исторического контекста, условий, в которых он жил и развивался.

Амбедкар был незаурядной, уникальной творческой личностью своего времени — начала и середины XX века — века потрясений и катаклизмов. Вполне естественно, что события в те годы, когда формировалась его личность, не могли не отразиться на эволюции его взглядов. Среди них — Первая мировая война, Октябрьская революция 1917 года в России, Великая депрессия конца 1920-х — начала 1930-х годов на Западе, фашизм и Вторая мировая

¹ Отцами-создателями основного закона Индии были также такие выдающиеся личности, как Джавахарлал Неру, Валлабхаи Пател, Раджендра Прасад, Раджагопалачари, Аллади Кришнасвами Айяр, другие государственные деятели и известные юристы. По образному выражению бывшего судьи Верховного суда Индии В.Р.Кришна Айяра, Амбедкар был «законодателем-махаром новой Индии» [Айяр, 1990, с. 29]. Подробные сведения о жизненном пути Б.Р.Амбедкара см. [Юрлова, 1989, с. 60–62].

война. А в самой Индии — национально-освободительное движение, обретение ею независимости и выбор пути развития — события, в которых он лично принимал самое активное участие. Все это накладывалось на ту миссию, которую он возложил на себя и которая была неразрывно связана с его бытием как человека, родившегося и получившего свой первый и главный жизненный опыт четырнадцатого ребенка в семье неприкасаемого махара.

Как и всякому неприкасаемому, Амбедкару пришлось испытать много унижений и оскорблений, связанных с этим традиционным пороком общества. С раннего детства он ощущал на себе клеймо неприкасаемости. В школе вместе с братом он сидел в углу класса, поотдал от других учеников — «чистых» индусов. Учителя не дотрагивались до тетрадей братьев, не задавали им вопросов из боязни ритуально оскверниться от общения с неприкасаемыми. Когда же им хотелось пить, кто-нибудь из обслуживающего персонала школы лил им воду из кувшина в открытые рты, как в лейку, чтобы не осквернить сосуд, в котором была вода. Такая же атмосфера сохранялась и в государственной средней школе. Характерным был один из эпизодов, когда учитель впервые вызвал Амбедкара к доске. В классе началась суматоха — дети из «чистых» каст бросились к доске, где обычно они оставляли свои коробки с завтраками, и спешно забрали их, так как опасались, что близость неприкасаемого к их пище может ее осквернить. Учителя говорили Амбедкару, что ему нет смысла продолжать учебу. А когда он отказался подчиниться, ему запретили изучать санскрит — ключ к ведам, что не разрешалось шудрам и неприкасаемым. (Однако позже Амбедкар учил санскрит как самостоятельно, так и с помощью некоторых пандитов, так как считал, что санскрит открывает путь к знаниям.)

Во время последующих занятий в известном Элфинстонском колледже в Бомбее Амбедкару благодаря его способностям удалось получить грант на учебу от прогрессивно мыслящего князя (гаеквара) Бароды Саяджирао. После окончания колледжа и получения степени бакалавра он вновь добился гранта от того же князя — на сей раз для учебы в Колумбийском университете Нью-Йорка (1913–1916), где специализировался в таких дисциплинах, как политология, философия, антропология, социология и экономика. Там же Амбедкар начал заниматься кастовой проблемой. Через несколько лет он получил степень доктора философии в этом же университете, защитив диссертацию по теме «Эволюция финансов в провин-

циях Индии». После завершения учебы в США Амбедкар отправился в Англию, где поступил в Лондонскую школу экономики. Однако финансирование его дальнейшей учебы было прекращено, и в 1917 году он вернулся в Индию.

И вновь, как и прежде, Амбедкар лично столкнулся с проявлениями дискриминации. Началось с того, что, вопреки указаниям князя Бароды, никто не встретил его на железнодорожной станции. Оказалось, что легче было не подчиниться махарадже, чем иметь дело с неприкасаемым. Ни одна из гостиниц не согласилась принять Амбедкара. Он вынужден был вернуться в Бомбей, и после долгих мытарств ему удалось устроиться с жильем, а затем временно занять пост преподавателя в одном из колледжей. Но и там он постоянно подвергался дискриминации. Все это укрепляло в нем решимость и непримиримость в борьбе с этим социальным злом.

В 1920 году он вновь уехал в Англию, где продолжил занятия в Лондонской школе экономики, и там защитил докторскую диссертацию. В 1923 году он вернулся в Индию и включился в активную политическую жизнь [Кир, 1981, с. 8–50].

Полученные за рубежом опыт и знания Амбедкар использовал, чтобы анализировать социальную ситуацию в собственной стране. В отличие от Дзотибы Пхуле, который знал о США понаслышке, Амбедкар изучал историю взаимоотношений белых и негров на месте, и поэтому его понимание американской ситуации было весьма утонченным. Дзотиба Пхуле сделал следующее посвящение в своей книге «Гуламгири» («Рабство», 1873 г.): «Доброму народу Соединенных Штатов... за их чуткую, неэгоистичную и самопожертвованную преданность, проявленную в деле негритянского рабства» [Зеллиот, 1996, с. 82]. Амбедкар же отметил политическую целесообразность акции Авраама Линкольна по освобождению негров¹. В книге «Как Конгресс и Ганди поступили с неприкасаемыми» (1945 г.) он сравнил Ганди и Линкольна, заявив о том, что обоих заботило освобождение угнетенных групп в их странах, связанное с политической необходимостью сохранения национального единства.

В реформаторе Линкольне Амбедкар увидел прежде всего политика. Он извлек урок из горького опыта негров, что помогло ему в собственном деле борьбы за гражданские права неприкасае-

¹Сегодня в Америке среди афроамериканцев бытует именно такой взгляд на «Прокламацию об освобождении рабов» Авраама Линкольна.

мых. Неприкасаемым, пишет он, был известен «ужасный опыт», связанный с отношением к американским неграм, которых обманули после окончания Гражданской войны. Республиканцы, сражавшиеся за сохранение Союза и получившие помощь со стороны негров, после победы в войне приняли 13-ю поправку к конституции. На ее основании негры переставали быть рабами в юридическом смысле этого термина. Но на деле они не получили права избирать или быть представленными в правительстве. Тогда республиканцы приняли 14-ю поправку, в соответствии с которой неграм было предоставлено гражданство на уровне штата и федерации. Южные штаты, кроме Теннесси, отвергли эту поправку и избирали правительства только из белого населения. Республиканцы затем приняли 15-ю поправку, запрещающую ограничивать в правах избирателей по расовому принципу, цвету кожи и прошлого условия рабства. Чтобы обойти 15-ю поправку, правительства южных штатов приняли такие драконовские избирательные законы, которые под разными ми предложениями исключали негров из состава избирателей.

Так в южных штатах законодатели поступили с неграми, подчеркивает Амбедкар. А общественность, состоявшая из белых граждан, в свою очередь, благосклонно относилась к Ку-клукс-клану¹. Ни федеральные войска, ни уголовное законодательство, принятое Конгрессом, не смогли воспрепятствовать разгулу членов клана, который сопровождался поджогами, убийством и истязанием негров.

Верховный суд США, несмотря на 15-ю поправку конституции, поддержал законы южных штатов, лишившие негров права голоса, мотивируя свою поддержку тем, что официально эти законы основывались не на расе или цвете кожи, а на так называемом положении деда (оно предоставляло право голоса только тем лицам. дед которых пользовался таким правом, что на деле исключало негров из списков избирателей). Верховный суд также не вынес никакого порицания Ку-клукс-клану, всячески препятствовавшему неграм в реализации их избирательных прав, сославшись на 15-ю поправку, которая не разрешала штатам вмешиваться в избирательные

¹ Ку-клукс-клан — тайная политическая организация белых протестантов, основанная в штате Теннесси в 1866 году для утверждения превосходства белой расы и запугивания негров. В 1875 году члены клана перешли к терроризму и линчеванию [Леонтович, 2000, с. 213].

права, но не ограничивала вмешательство в эти дела со стороны частных организаций.

«Что же предприняли республиканцы?» — спрашивает Амбедкар. Вместо того чтобы изменить конституцию и дать более эффективные гарантии неграм, республиканцы согласились признать южные штаты и принять их в состав Союза, объявили всеобщую амнистию восставшим и вывели оттуда войска, оставив негров на милость их хозяев.

Неприкасаемые не могли забыть, какую судьбу разделили негры, подчеркивает Амбедкар. Чтобы предотвратить подобное предательство, в период подготовки конституции 1935 года неприкасаемые настаивали на принятии конституционных гарантий в отношении отмены социальной дискриминации и на гарантировании им политических прав [Амбедкар, 2001, т. 9, с. 169].

Собственные наблюдения негров и белых в США, заметная разница между обеими расами смогли еще больше укрепить Амбедкара во мнении, что путь неприкасаемых к равенству пролегает через требования защищенных конституцией политических свобод и права на образование, ибо между неприкасаемыми и остальными индусами нет расовых отличий, подобных тем, какие он увидел в Америке.

Знакомство с творчеством и практической деятельностью Букера Т. Вашингтона (1856–1915), одного из самых влиятельных черных лидеров в американской истории, оказало большое воздействие на всю его последующую деятельность [Вашингтон, 1995]. Хотя он во многом разделял мнение борца за права негров о том, что дело освобождения угнетенных находится в их собственных руках, он, однако, шел дальше, полагая, что успешное развитие всех и каждого возможно только при сложении усилий всего общества, которое, в свою очередь, само должно реформироваться, чтобы обеспечить всем своим членам равные возможности.

Американский, а затем и европейский опыт Амбедкара лег на ранее подготовленную почву. Вся жизнь Амбедкар руководствовался главным принципом *бхакта* Кабира, отвергавшего кастовое неравенство и связанные с ним представления о ритуальной чистоте, святости и знатности: никого не обожествлять, не причислять при жизни к лику святых, поскольку, как выражался индийский бард, даже быть человеком — нелегкое дело, не то что святым. Не случайно, что Амбедкар не признавал живых махатм и даже к

М.К.Ганди обращался не как все — «Махатма Ганди», а просто — «г-н Ганди».

Амбедкар с глубочайшим уважением относился к своим предшественникам, внесшим крупный вклад в борьбу за эмансипацию женщин и низших каст. Среди них особое место занимал Дзотиба Пхуле. В знак уважения к этому смелому реформатору Амбедкар в одной из своих книг сделал следующее посвящение: «Памяти Дзотибы Пхуле, величайшего простолюдина новой Индии, который заставил низы индусского общества осознать свое рабство и исповедовал веру в то, что для Индии социальная демократия важнее, нежели ее независимость от власти иноземцев» [Амбедкар, 2001, т. 7, с. 4].

Такое казалось бы необычное противопоставление было свидетельством не столько недооценки важности обретения Индией независимости, сколько понимания сложности достижения социального равенства в иерархическом кастовом обществе, где глубоко укоренились представления о предопределенности человеческой судьбы и зависимости человека от власти религии и касты.

Как и многие другие крупные индийские деятели, Амбедкар сочетал в себе политика, реформатора и социолога, опиравшегося на определенную систему ценностей. Однако его мировоззрение принципиально отличалось от ценностных подходов большинства индийских лидеров обостренным неприятием большой (санскритской) традиции¹. Отвечая на вопрос, каким видится Амбедкару общество будущего, он писал: «Мой идеал — это общество, основанное на свободе, равенстве и братстве. Идеальное общество должно быть мобильным, способным реагировать на изменения...» [Амбедкар, 2001, т. I, с. 57].

Не подвергая сомнению политическое лидерство своего старшего современника — Ганди в национально-освободительном движении, Амбедкар критиковал его социально-экономическую

¹Большая (санскритская) традиция, или древняя традиция *веданты*, всегда была и до сих пор остается самой влиятельной религиозно-философской традицией. В ее рамках действовали практически все видные лидеры национально-освободительного движения, философы и реформаторы. Сила этой традиции заключалась в четком отлаженном механизме ее сохранения и воспроизводства: варна брахманов была ответственна за изучение вед и передачу этих знаний так называемым дваждырожденным кастам. За ними сохранялось и право интерпретировать веды. По традиции знание вед было недоступно женщинам, шудрам и неприкасаемым [см.: Костюченко, 1983].

стратегию. В своей книге «Федерация против свободы» (1939 г.) Амбедкар писал, что Ганди, вместо того чтобы искать идеалы в будущем, опирался на ценности прошлого, говорил об особом индийском пути развития и превосходстве всего индийского над европейским. Не случайно Амбедкар на титульном листе этой работы поместил слова Л.Н.Толстого о том, что пройденный вами путь менее важен, нежели направление вашего движения сегодня [Амбедкар, 2001, т. I, с. 352]. Еще в 1918 году он возражал тем политикам, которые стремились доказать превосходство индийского уклада жизни над западным. Он считал, что такие рассуждения строились только на том, что Индия смогла выжить и сохраниться как единственная из древнейших цивилизаций. Но вопрос состоит не в том, чтобы просто выжить, а чтобы развиться и усовершенствоваться. Речь идет о качестве, уровне жизни. И если подвергнуть анализу эту сторону индийской действительности, то, по мнению Амбедкара, индийцы не были бы удовлетворены только тем, что страна сохранилась в течение веков, а пришли бы к выводу о необходимости переоценки ценностей [Амбедкар, 2001, т. I, с. 487].

Ориентир Ганди на «чисто деревенскую общину», полагал Амбедкар, не мог обеспечить политический и социально-экономический прогресс страны. «Что такое деревня, — писал он, — как не средоточие местничества и невежества, духовной нищеты и коммунизма?» [цит. по: Гхош, 1973, с. 234]. Общество социального благоденствия, за которое ратовал Ганди, было, по его мнению, не чем иным, как идеализированным прошлым, легко узнаваемой общиной. С ней неприкасаемые связывали социальную дискриминацию, экономическую зависимость и внеэкономическое принуждение.

Амбедкар вел борьбу не только против социальной дискриминации и сегрегации неприкасаемых, но и за переустройство общества в интересах всех его слоев на основе демократии и равноправия.

В историю своей страны Амбедкар вошел как один из родоначальников борьбы за гражданские права угнетенных и дискриминируемых групп населения, как председатель Комиссии по подготовке конституции независимой Индии.

В июле 1946 года члены законодательных собраний провинций избрали состав Учредительного собрания для разработки и принятия конституции страны. При поддержке Мусульманской ли-

ги Амбедкар был избран в состав этого органа от Бенгалии. 12 августа 1946 года вице-король Индии предложил председателю Индийского национального конгресса Джавахарлалу Неру сформировать временное правительство. Когда 24 августа был объявлен его состав, среди его членов не было имени Амбедкара. От Конгресса был включен лидер неприкасаемых из Бихара, представитель самых многочисленных в стране каст кожевников-чамаров Джагдживан Рам.

В первом своем выступлении в Учредительном собрании в декабре 1946 года Амбедкар проявил широкий государственный подход в вопросах укрепления единства страны, ее секулярной политики. А в марте 1947 года им был опубликован меморандум «Штаты и меньшинства», в котором он изложил основные принципы подхода к конституционному строительству новой Индии. Во избежание любой диктатуры предлагалось сохранить парламентскую демократию, а в разделе конституции об основных правах — оговорить не только политическую, но и социально-экономическую демократию с подробной программой государственного социализма.

15 июля 1947 года парламент Великобритании принял Закон о независимости Индии. Созданное как орган единой страны под началом вице-короля, теперь Учредительное собрание становилось суверенным органом, деятельность которого ограничивалась Индией. После расчленения Бенгалии и отхода ее мусульманской части Пакистану Амбедкар потерял свое место в Учредительном собрании. Тогда для продолжения его работы в этом органе фракция Конгресса в законодательном собрании Бомбейской провинции избрала его на имевшееся у нее вакантное место. Затем при формировании Дж.Неру нового кабинета министров в его состав был включен Амбедкар. Неру предложил Амбедкару пост министра юстиции. 3 августа был объявлен состав этого кабинета, а 15 августа 1947 года была завершена процедура раздела страны на два доминиона — Индию и Пакистан. Затем 29 августа Учредительное собрание утвердило состав Конституционной комиссии во главе с ее председателем Б.Р. Амбедкаром.

Наладившееся сотрудничество далитов с Конгрессом на завершающей стадии национально-освободительного движения способствовало созданию благоприятной атмосферы в решающий период законодательного оформления прав индусских низших каст. У

Амбедкара была возможность сформулировать все статьи конституции Индии, относящиеся к зарегистрированным кастам. Ему удалось реализовать практически все свои требования по юридической эмансипации неприкасаемых, сформулированные им еще в начале 1930-х годов.

В июне 1952 года Колумбийский университет в Нью-Йорке пригласил Амбедкара на церемонию присвоения ему звания почетного доктора права «как создателю конституции, великому социальному реформатору и доблестному защитнику прав человека» [Кир, 1981, с. 443]. Таким образом, Амбедкар получил признание как защитник прав человека еще до появления на политической арене США Мартина Лютера Кинга-младшего.

Конституция Индии и гражданские права

В общественной мысли Индии еще в период национально-освободительного движения сформировались идеи о необходимости включения в конституцию перечня гражданских прав. Впервые требование предоставления индийцам таких прав, как свобода слова, собраний, равенство перед законом и бесплатное образование, было выдвинуто группой конгрессистов во главе с Эни Безант в 1925 году. Затем в 1928 году Мотилал Неру в документе, ставшем известным как «Конституция Неру», расширил список основных прав, добавив к ним права меньшинств. С начала 1930-х годов Индийский национальный конгресс постоянно настаивал на созыве Учредительного собрания на основе всеобщего избирательного права, задачей которого должно было стать создание конституции страны на демократических началах [Гхош, 1973, с. 236].

Амбедкар еще в 1919 году выдвинул требование всеобщего избирательного права и демократической формы правления. Докладывая антидемократическую сущность предложенного колониальными властями законопроекта о конституционной реформе 1919 года, предусматривавшего высокий имущественный и образовательный цензы избирателей, он опроверг официальную точку зрения, будто Индия была неподходящей страной для представительного правительства. Амбедкар предлагал ввести такую систему выборов, которая обеспечивала бы не только «представительство мнений», но и «правительство для народа и самого народа» [Амбедкар, 2001, т. I, с. 247]. Поэтому он добивался того, чтобы власти отказа-

лись от использования местного обычного права, которое, в частности, ограничивало прием неприкасаемых на государственную службу. «Если правительство, — писал он, — признаёт неприкасаемых, предоставив им политические права, то общественный статус этой группы возрастет только в том случае, если прежние ограничения, налагаемые на них социальной системой, не будут перенесены в новые политические институты» [Амбедкар, 2001, т. I, с. 276].

В 1928 году в связи с подготовкой реформ об управлении Индией Амбедкар вновь заявил о необходимости введения всеобщего избирательного права и повторил это требование на конференции «круглого стола» в Лондоне в 1930 году. В обоих случаях он настаивал на предоставлении таких прав и неприкасаемым. Эти демократические требования ранее выдвигались руководством небрахманского движения на Юге Индии, а позже их поддерживали и лидеры Конгресса.

В 1931 году в документах сессии Конгресса в Карачи впервые указывалось, что за политической свободой должна последовать социальная революция. Говорилось также о предоставлении реальной экономической свободы миллионам простых людей [подробнее см.: Юрлова, 1989, гл. I].

Позиции Амбедкара и Конгресса совпадали также и по принципиальному вопросу о создании парламентской демократии в независимой Индии. Близость взглядов Амбедкара и Неру по проблемам федеративного устройства Индийского Союза, демократизации общественно-политической жизни, индустриализации страны и многим другим сделали возможным его назначение председателем Конституционной комиссии. Работа комиссии продолжалась около трех лет и завершилась принятием в ноябре 1949 года Учредительным собранием конституции Республики Индия.

Работа над проектом конституции предоставила Амбедкару, стороннику либеральной модернизации индийского общества, уникальную возможность закрепить в основном законе страны многие из идей, которые составляли суть его деятельности на предыдущем этапе и которые он отстаивал в своих трудах о правах человека. Прежде всего речь шла о фундаментальных принципах обустройства и жизни человека в обществе. Так, конституция именем народа учреждает Индию как суверенную демократическую республику, обеспечивает всем ее гражданам: Справедливость, социальную, экономическую и политическую; Свободу мысли, выражения мне-

ний, убеждений, вероисповедания, культов; Равенство положения и возможностей, а также содействие распространению Братства, обеспечивающего достоинство личности и единство нации.

Особенность конституции Индии состоит в том, что она обращена лицом к человеку, предусматривает защиту прав всех граждан, в том числе наиболее обездоленных, и среди них — членов зарегистрированных каст и зарегистрированных племен.

В конституции подчеркивается, что государство не отказывает ни одному человеку в равенстве перед законом или в равной защите со стороны закона, не проводит дискриминации в отношении граждан по мотивам религиозной, расовой, кастовой принадлежности (это не означает, однако, что конституция отменила касту). Все граждане имеют право свободы слова и выражения мнений, свободно передвигаться, проживать в любом месте на территории Индии. Всем предоставляется равная возможность при найме на работу или назначении на любую должность в государственном учреждении или предприятии, вне зависимости от религиозной, расовой, кастовой принадлежности, пола, происхождения и т.п. По этим же мотивам ни одному гражданину не может быть отказано в приеме в какое-либо учебное заведение, содержащееся за счет государства (речь идет только о государственном, а не частном секторе). Запрещаются торговля людьми и принудительный труд.

В руководящих принципах политики государства, которые являются важной частью конституции Индии, говорится, что государство в пределах своих экономических возможностей примет меры для обеспечения права на труд, образование и государственную помощь в случае безработицы, а также удовлетворительного прожиточного минимума. В отдельной статье записано, что государство проявляет особую заботу в отношении культурного и экономического развития слабых слоев населения и, в частности, зарегистрированных каст и зарегистрированных племен.

Опасаясь, что такая общая декларация может оказаться недостаточной для реального обеспечения прав прежде всего социальных низов, авторы конституции, и здесь мы ясно видим руку Амбедкара, оговорили возможность для всех, вне зависимости от религиозной, расовой, кастовой принадлежности, посещать магазины, столовые, гостиницы, пользоваться колодцами, водоемами, дорогами и местами общественного отдыха, содержащимися полностью или частично за счет государственных средств. Конституция

объявила об упразднении неприкасаемости и ее практики в любой форме. В ней сказано, что применение каких-либо правоограничений по мотивам неприкасаемости является преступлением, наказуемым по закону [Конституция, 1956, с. 63].

В том, что касается защиты прав человека, конституция Индии удивительным образом перекликается со Всеобщей декларацией прав человека, принятой Генеральной Ассамблеей ООН 10 декабря 1948 года. Декларация заявляет о признании внутреннего достоинства, равных и неотчуждаемых прав всех членов человеческой семьи, что является основой свободы, справедливости и мира на земле. Подчеркивается, что все люди имеют право на провозглашенные в Декларации права и свободы без каких-либо ограничений, связанных с расой, цветом кожи, языком, рождением или любым другим статусом. Все имеют право на жизнь, свободу и безопасность. Никто не может содержаться в рабстве или кабале, быть подверженным унижительному обращению или наказанию. В Декларации говорится о праве каждого на свободу передвижения и проживания, свободу менять веру или религию, право равного доступа к государственной службе, о всеобщем и равном избирательном праве для всех, экономических, социальных и культурных правах, необходимых для сохранения достоинства и свободного развития личности. Утверждается право на труд, выбор места работы, право на уровень жизни, обеспечивающий здоровье и благополучие человека и его семьи, включая пищу, одежду, жилище, медицинское обслуживание. Особо подчеркивается, что реализация прав и свобод каждого может быть ограничена лишь в тех случаях, которые предусмотрены законом с целью признания и уважения прав и свобод других, удовлетворения справедливых требований морали, общественного порядка и всеобщего благосостояния в демократическом обществе [Хартия, 1990, с. 28–34].

Сходство ряда принципиальных положений конституции Индии и Всеобщей декларации прав человека, видимо, не в последнюю очередь связано с тем, что оба документа готовились и принимались практически в одно и то же время. Но это лишь внешняя часть вопроса. Внутреннее сходство во многом было предопределено, на наш взгляд, тем, что конституция Индии писалась под руководством такого человека, как Амбедкар, который, с одной стороны, придерживался современных взглядов на пути развития человечества, а с другой — всем своим жизненным опытом был глубоко

связан с борьбой за обеспечение прав социальных изгоев. Для него самым главным был принцип распространения прав на всех без исключения индийцев. Может быть, именно поэтому в конституции Индии на первый взгляд так много подробностей, которые иногда кажутся лишними в основном законе страны. Но на деле они совершенно необходимы, поскольку опираются на реальную почву и наполняют этот документ конкретным содержанием.

Амбедкар исходил из того, что в Индии издавна существовал конфликт между религиозной нормой и секулярным законом, фундамент которого был заложен еще в III веке н.э. «Артхашастрой» Каутильи. Со временем религиозный закон одержал верх над секулярным, что было величайшим бедствием для индусского общества. Своим застоем оно было обязано ортодоксальным представлениям о невозможности изменить этот религиозный закон. Поэтому Амбедкар обращал особое внимание на то, что основным законом страны — конституция Индии — подвержен изменениям. Обосновывая целесообразность изменения конституции по прошествии определенного времени, он указывал, что изложенные в ней принципы являются совокупным мнением всего лишь одного поколения людей. При этом он ссылаясь на автора Декларации Независимости Америки Томаса Джефферсона, полагавшего, что каждое поколение имеет право брать обязательства только в отношении себя, а не последующих поколений [Амбедкар, 1969, с. 178].

Об оппозиции и правах меньшинств

Амбедкар считал, что демократия может быть успешной только при условии существования эффективной оппозиции правящим политическим структурам. Он решительно выступал против однопартийной системы власти, полагая, что тоталитарные режимы, создаваемые на однопартийной основе, неизбежно ведут к тирании и злоупотреблениям общественными интересами. «Допустить правление одной партии, — писал Амбедкар, — означало бы свести демократию к такой форме, через которую реализуется деспотизм» [Амбедкар, 1952, с. 20].

Подлинной гарантией против деспотизма является создание условий, при которых соперничающая партия получит возможность сместить правящую партию законным путем. Ни одно правительство не должно находиться вне критики. Но кто может позволить себе

критиковать правящие круги, задавал вопрос Амбедкар. Отдельным гражданам это делать чрезвычайно трудно. При однопартийной власти правительственные органы заставляют таких критиков замолчать. «Секрет свободы — в смелости, а смелость рождается при объединении отдельных людей в партию» [Амбедкар, 2001, т. I, с. 237]. Чтобы государственная власть была демократичной, а не деспотичной, необходимо иметь по крайней мере две партии: одну — у власти, другую — в оппозиции. Демократия означает право вето со стороны народа и представительного парламента.

Выступая за парламентскую форму демократии, Амбедкар особенно резко критиковал слепое подчинение, лояльность лидеру, каким бы выдающимся он ни был, считал совершенно необходимым установление такого механизма политической власти, который обеспечивал бы сменяемость высшего руководства. В этой связи он любил ссылаться на пример Джорджа Вашингтона, который отказался вторично баллотироваться на пост президента США, заявив, что конституция страны была создана, потому что «мы не хотели наследственной монархии, наследственного правителя или диктатора» [цит. по: Локханде, 1982, с. 28].

Рассматривая деятельность демократических институтов в условиях Индии, Амбедкар уделял большое внимание и вопросам защиты прав меньшинств. Это было связано прежде всего с тем, что в борьбе за власть и достижение независимости Индии Конгресс не предпринимал достаточных мер, чтобы гарантировать полное социальное равноправие разных общин. Особую тревогу испытывали неприкасаемые, которые опасались усиления над ними власти их высококастовых хозяев.

Проблему меньшинств Амбедкар разрабатывал в Меморандуме по защите зарегистрированных каст, представленном в Учредительное собрание от имени Всеиндийской федерации зарегистрированных каст, а затем опубликованном в 1947 году под названием «Штаты и меньшинства: каковы их права и как отразить это в конституции свободной Индии» [Амбедкар, 2001, т. I, с. 381–449]. В Меморандуме он приводит аргументацию в пользу отдельных избирательных курий для зарегистрированных каст, аналогичных тем, что существовали тогда для всех религиозных меньшинств. Говоря, например, о христианской общине, он подчеркивал, что она поделена на три группы — европейцы, англоиндийцы и индийские христиане. И у каждой группы есть отдельная избирательная курия,

несмотря на то что они исповедуют одну и ту же религию — христианство. «Это свидетельствует о том, что главным является не религиозная приверженность, а социальное разделение, — писал он. — Отдельная религия — это не единственный показатель меньшинства. Социальная дискриминация — вот настоящий оселок для определения статуса меньшинства у социальной группы... То, что зарегистрированные касты являются индусами, еще не аргумент против их отдельной избирательной курии. Религиозная принадлежность может сопровождаться большой степенью социального разделения и дискриминации. Мусульмане получили отдельную курию не потому, что в религиозном отношении они отличаются от индусов. Они получили отдельную курию потому, что — и это фундаментальный факт — социальные отношения между индусами и мусульманами отмечены социальной дискриминацией» [Амбедкар, 2001, т. I, с. 422]. В Меморандуме вновь высказывались опасения, что если в колониальной Индии «чистые» индусы находились только в администрации, то после обретения независимости законодательная и исполнительная власть перейдет полностью в их руки, что осложнит и без того тяжелую жизнь неприкасаемых [Амбедкар, 2001, т. I, с. 414].

Когда меньшинство требует свою долю во власти, подчеркивал Амбедкар, это называют коммунализмом (общинным подходом), а когда всей властью монопольно распоряжается община большинства — это называется национализмом (или патриотизмом) [Амбедкар, 2001, т. I, с. 427]. Он предостерегал против угнетения меньшинства «демократией большинства». Меньшинство должно всегда чувствовать себя в безопасности и иметь возможность открыто заявлять о своих проблемах.

Проблема прав меньшинств получила дальнейшее развитие в работе Амбедкара «Мысли о лингвистических штатах», опубликованной в 1955 году [Амбедкар, 2001, т. I, с. 137–171]. Именно тогда в парламенте обсуждался вопрос о реорганизации индийских штатов на языковой основе. Амбедкар выделял две категории большинства — политическое и общинное. Если первое является категорией переменной, то второе — величиной постоянной. В то время как курс политического большинства формируется всеми входящими в него представителями разных слоев, политика общинного большинства — только членами данной общины. В условиях Индии политическое большинство, по мысли Амбедкара, вероятнее

всего, может принадлежать большинству одной из общин. Этим были очень обеспокоены другие общины, представлявшие меньшинства. Поэтому они считали, что должны быть выработаны такие механизмы власти, которые реально защищали бы их. Одним из таких механизмов Амбедкар назвал «создание небольших штатов в рамках Индийского союза, поскольку в крупных штатах меньшинства как бы растворяются в огромной массе общинного большинства» [Амбедкар, 2001, т. I, с. 169].

Демократия как средство достижения равенства

Проблемы демократии Амбедкар рассматривал также с позиций самого угнетенного и дискриминируемого слоя общества. Именно в его случае нарушались основные права человека: «Неприкасаемый не является даже гражданином, — писал он в 1919 году. — Гражданство — это набор прав, таких, как личная свобода, личная безопасность, право владеть частной собственностью, равенство перед законом, свобода совести, свобода мнения, речи, право собрания, право представительства в правительстве страны и право занимать ответственный пост» [Амбедкар, 2001, т. I, с. 256].

Амбедкар рассматривал демократию в качестве важнейшего элемента реформирования и развития индийского общества.

Западные формы и методы демократии, по его мнению, нельзя было полностью применить к Индии, поскольку они не могли адекватно учесть социальные противоречия индийского общества, основанного на дифференцированном неравенстве, общества, в котором социальный статус человека определялся его правом по рождению и не зависел от способностей.

О западной парламентской демократии Амбедкар говорил, что она «обладает всеми признаками народного правительства, правления народа и для народа». Но в то же время выражал сомнение в ее способности решить проблему равенства. Почему демократия оказалась не в состоянии противостоять диктатуре в Италии, Германии, Испании в 1920–1930-х годах, спрашивает он. По его мнению, парламентская демократия в этих странах была разрушена, так как не принимала во внимание экономическое неравенство, что привело к ухудшению положения бедных слоев общества. Политическая демократия в этих странах оказалась неспособной предви-

деть, что без социальной и экономической демократии она обречена на провал.

Демократия и равенство переплетаются самым тесным образом. «Демократия — это второе имя равенства», — говорит Амбедкар. Изучая западную парламентскую демократию, он приходит к выводу, что она сосредоточивала основное внимание на развитии свободы, но не заботилась о равенстве в обществе. В итоге равенство оказалось «пасынком» демократии, которая не смогла «понять значение равенства и даже не стремилась достичь баланса между свободой и равенством. В результате свобода поглотила равенство, оставив в наследство неравенство» [Амбедкар, 2001, т. 10, с. 107–109].

Политическая структура западной демократии, считал Амбедкар, не выражает подлинные интересы большинства народа, ибо «правители — всегда выходцы из правящего класса, а класс управляемых не имеет реальной возможности стать правящим». Он ассоциировал западную демократию с капитализмом, который, по его мнению, не способен решить насущные проблемы простых людей. Не случайно, что в 1930-е годы он критически оценивал возможности демократии как способа управления его страной: «Учитывая нынешнюю ситуацию в Индии, — говорил Амбедкар, — демократия является самой неподходящей формой правления. По крайней мере еще некоторое время Индия будет нуждаться в сильной руке просвещенного автократа» [Амбедкар, 2001, т. 10, с. 109; Кир, 1981, с. 298]. Демократия является не только формой управления, но и образом жизни, который может обеспечить социальную справедливость.

Принципиально важным является положение Амбедкара о том, что политическая демократия, не будучи самодостаточной, должна сочетаться с социальной демократией. Политическая демократия, писал он, не может долго существовать, если не опирается на социальную демократию [Амбедкар, 2001, т. 10, с. 186].

Под социальной демократией Амбедкар понимал такой образ жизни, который признает свободу, равенство и братство. В свою очередь, эти принципы должны рассматриваться не в отдельности, а в триединстве. «Без равенства свобода приводит к превосходству немногих над большинством. Равенство без свободы убивает человеческую инициативу. Без братства свобода и равенство не могут естественным образом стать частью жизни...» Братство, считал Амбедкар, означает чувство родства, когда можно сказать: «Все ин-

дийцы — братья, один народ». Братство — это единство и солидарность всех людей в их социальной жизни. Но поскольку такого у индийцев не было, они не могли рассматривать себя как нацию. «Как могут люди, разделенные на несколько тысяч каст, быть единой нацией? — спрашивал он. — Чем скорее мы поймем, что до сих пор не являемся нацией в социальном и психологическом смысле, тем лучше для нас... В Индии касты антинациональны, потому что они вносят разделение в социальную жизнь... Равенство и свобода, лишенные братства, — лишь тонкий слой краски, скрывающий проблемы общества...» [Амбедкар, 1969, с. 188].

Если следовать логике Амбедкара, условием создания братства является стирание различий между кастами, упразднение кастовой системы. Он был уверен, что Индия не сможет стать единым, стабильным, демократическим государством, если сохранятся кастовая система и социальная дискриминация далитов.

Без демократии в экономической и социальной сферах политическая демократия может создать лишь огромные проблемы, говорил Амбедкар. Политические права мало что значат для человека, если у него нет экономической свободы. «Спросите безработных, что для них означают основные права человека... Страх перед голодом, страх потерять жилье, сбережения, если таковые имеются, страх, что придется забрать детей из школы, страх быть обузой для других и зависеть от общественного милосердия; страх при мысли, что будешь кремирован или похоронен на общественные средства — все это слишком серьезные факторы, которыми человек не может пренебречь... Безработные вынуждены отказываться от своих основных прав ради того, чтобы получить возможность работать и существовать» [Амбедкар, 2001, т. I, с. 410].

Испытав на себе воздействие либеральных идей еще во время своей учебы на Западе, Амбедкар понимал смысл своей жизни в осуществлении реформы социального строя Индии. Его раздумья концентрировались вокруг проблемы собственности. Уже тогда он пришел к выводу, что главным вопросом является не сама собственность, а ее неравное распределение. Существует реальная разница во взглядах богатых и бедных на собственность. «Те, у кого ее нет, склонны совершать больше разрушений ради обладания ею, нежели те, у кого она есть» [Амбедкар, 2001, т. I, с. 489, 491]. Поэтому государству необходимо регулировать экономические отношения в обществе таким образом, чтобы не только не допускать

рост бедности, но и уменьшать ее. Первым условием успешного функционирования демократических институтов должно быть устранение социально-экономического неравенства, создание такого общества, в котором не должно быть класса, обладающего всеми привилегиями, и класса, имеющего только одни обязанности.

Демократия невозможна без социальной справедливости, без создания условий и гарантий защиты интересов простого человека, писал Амбедкар. Именно поэтому он весьма критически оценивал результаты Французской революции 1789–1794 годов и Октябрьской революции 1917 года в России. Революцию в России приветствовали все простые люди, жаждавшие перемен в своей жизни, говорил Амбедкар, тем более что Французской революции не удалось достичь равенства всех граждан. Однако советский опыт, с сожалением констатировал он, показал, «что на пути к равенству пожертвовали братством и свободой. А равенство без свободы и братства не представляет ценности...» [Амбедкар, 2001, т. 3, с. 462].

Глубокое разочарование революциями, с которыми человечество связывало так много надежд, со временем привело Амбедкара к мысли, что лишь следование по пути Будды может обеспечить сосуществование всех трех форм демократии — политической, социальной и экономической.

Амбедкар подчеркивал, что демократия — это такая форма управления обществом, при которой революционные изменения в экономической и социальной жизни народа достигаются «без насилия». «Если эта форма управления дает возможность добиться коренных изменений в социально-экономической жизни общества и народ принимает эти изменения без кровопролития, то я называю это демократией» [Амбедкар, 1952, с. 20].

После достижения Индией независимости Амбедкар, как министр юстиции в первом правительстве Дж.Неру и главный архитектор конституции, опасался, что молодая индийская демократия может переродиться и уступить место диктатуре. Он подчеркивал, что для сохранения и развития демократии следует строго придерживаться конституционных способов достижения социальных и экономических целей. «Это означает отказ от кровавых методов революции, гражданского неповиновения, несотрудничества и сатьяграхи» [Амбедкар, 1969, с. 184].

Призывая руководство и парламент страны не откладывать в долгий ящик решение проблем, связанных с облегчением участи отверженных, Амбедкар говорил, что низы устали от правления других. Они сгорают от нетерпения самим управлять государством. Нельзя допустить, чтобы их стремление к самореализации переросло в классовую борьбу. «Война классов обернется истинной катастрофой для общества, — продолжал он. — Чем скорее будут реализованы чаяния угнетенных классов, тем лучше для правящего меньшинства, для страны в целом, для сохранения ее независимости и упрочения ее демократической структуры» [Амбедкар, 1969, с. 186].

Но если не будет упразднено противоречие между политическим равенством и социально-экономическим неравенством, те, кто страдают от этого, могут разрушить демократию. В своей речи в Учредительном собрании 25 ноября 1949 года, где был одобрен проект конституции, он сделал серьезное предупреждение индийским властям: «26 января (1950 года — день, когда конституция была введена в действие. — *Е.Ю.*) нам предстоит вступить в жизнь, полную противоречий. В политике мы получим равенство, а в социальной и экономической жизни у нас останется неравенство. В политике мы будем признавать принцип: один человек — один голос, и один голос — одна ценность, — а в жизни, из-за нашей социально-экономической структуры, продолжать отрицать принцип: один человек — одна ценность... Как долго мы будем мириться с этими противоречиями? Как долго мы будем отказывать в равенстве в нашей социальной и экономической жизни?» [Амбедкар, 1969, с. 187].

Амбедкар требовал активного вмешательства государства в улучшение положения социальных низов. «Снаружи пылает огонь недовольства, — заявил он в одном из своих выступлений в парламенте в 1956 году, — он может легко проникнуть и к нам. Не исключено, что зарегистрированные касты понесут знамя борьбы, и тогда вы и ваша конституция будете похоронены под ним. Ничего не останется» [Амбедкар, 1969, с. 91]. Это было не призывом к бунту, а предупреждением правящим кругам. Отметим в этой связи, что и во Всеобщей декларации прав человека говорится о важности защиты прав человека законом, чтобы ему не пришлось прибегнуть к восстанию против тирании и угнетения как к последнему средству [Хартия, 1990, с. 28].

Огромной заслугой Амбедкара является введение в политическую культуру Индии понятия «триединая демократия» — политическая, экономическая и социальная. Он критически относился к конституционным нормам тех государств, которые предусматривали гарантии политического равноправия, но не обеспечивали социально-экономического равенства.

Новаяна, или реформированный буддизм

Амбедкар тесно связывал демократию с социальными аспектами буддизма. Самого Будду он считал великим демократом и интерпретировал некоторые из его высказываний как имеющие отношение к демократической и республиканской формам правления.

Буддийское учение Амбедкара было конечным продуктом его духовного и политического развития, критического переосмысления опыта Индии и человечества с целью реализации поставленной им задачи: социально-экономического освобождения и просвещения неприкасаемых и вообще всех тех, кого он называл далитами.

Мировоззрение Амбедкара было своеобразным синтезом разных идей из разных источников, которые служили поставленной им цели. Не случайно он говорил: «Я готов заимствовать у всех — социалистов, коммунистов или любых других. Я не претендую на непогрешимость. Как сказал Будда, нет ничего непогрешимого, вечного и все можно подвергнуть проверке и экзамену» [Амбедкар, 1979, с. 187].

Изучение Амбедкаром индуизма, христианства, ислама, буддизма, а также социальных и экономических теорий и их практики было лишь инструментом, способом приближения к его собственному учению о социальной нравственности — *дхамме*, — которое он противопоставил *дхарме* — религиозной этике. Буддизм был интерпретирован Амбедкаром как «теология освобождения».

К середине XX века, пишет американский исследователь К. Квин, в результате диалога между культурными ценностями Азии и Запада начала складываться новая форма буддизма. Сосредоточившись на социальных вопросах: экономической эксплуатации, расовом и кастовом насилии и необходимости коллективных действий для их преодоления, — этот новый буддизм нашел своего яркого выразителя в лице Б.Р. Амбедкара. В поисках названия для

этого «социально ангажированного буддизма» он предложил термин *наваяна*. Таким образом, в дополнение к уже существовавшим трем ветвям буддизма — *хинаяне*, *махаяне* и *ваджраяне* (ламаизму) — появилась четвертая.

Это учение, охарактеризованное как «ангажированный буддизм», «целенаправленный буддизм», поставило самого Амбедкара в разряд Будды (то есть просветленного). Его критика кастового строя, борьба за достоинство простого человека, утверждение высоких религиозно-этических норм стали сутью дхаммы, а просветительские организации, ассоциации и политические образования, действующие на основе этого учения, можно отнести к институтам амбедкаризма [Квин, 1996, с. 45–71].

Американский исследователь деятельности Амбедкара Элеанор Зеллиот называет *наваяну* «прагматическим буддизмом» и утверждает, что Амбедкар ваял свой собственный образ с Будды. И все свои идеи и представления он вложил в уста Будды. Главный труд Амбедкара «Будда и его дхамма» («Будда и его учение») писался им долгие годы. И если в первой его части Амбедкар преклоняется перед Буддой, то в конце книги он выступает как самодостаточный, самостоятельный духовный лидер. Индийский социолог Рам Бапат считает, что реформированный буддизм и созданное на этой основе учение можно назвать *садхаммой*, или собственной религией Амбедкара [Конференция, 1998]. Иногда его учение называют «амбедкаризм». Характеризуя суть «амбедкаризма», социолог Гейл Омведт выделила следующие главные его положения: бескомпромиссная преданность нуждам далитов, что требовало полного уничтожения кастовой системы и брахманского превосходства, олицетворяемого этой системой; убежденность в том, что для того, чтобы уничтожить касту, нужно отвергнуть индуизм как религию и принять альтернативную религию, которую Амбедкар нашел в буддизме. Притом этот выбор предназначался не только для далитов, но и для остальных индийских масс; широкий экономический радикализм, понимаемый им как социализм с соблюдением прав личности; рационализм, сложившийся в результате его критики индуистских предрассудков и суеверий; политическая ориентация на союз далитского движения с социально и экономически угнетенными кастовыми низами. Этот союз задумывался в качестве альтернативы партии Индийский национальный конгресс [Омведт, 2000, с. 113–114].

Поиск социальной справедливости, противоборство с традиционным социальным строем, стремление помочь неприкасаемым обрести человеческое достоинство, поверить в свои силы, подняться с колен, чтобы набраться сил и захотеть отстаивать свое право на достойную жизнь, — из всего этого выросло и приняло конкретные формы его буддийское учение *наваяна*.

Принципиально важными для понимания *наваяны* являются основные подходы Амбедкара к проблемам развития человека и общества. Во-первых, это его требование, связанное с активной перестройкой мира, а не уходом от проблем, существующих в нем. «Нужно не бежать от мира, а преобразовывать его», — писал он. Следующее важное требование Амбедкара к пониманию природы человека и общества и, соответственно, дальнейшего направления их развития состоит в необходимости достижения свободы. Без нее человек не может реализовать себя как личность в земном, а не потустороннем мире: «Что толку от существования человека, если он не свободен? Какая польза от человеческого ума, если он продолжает верить в сверхъестественные силы?» [Амбедкар, 1974, с. 174–175].

И, наконец, третье важное требование состоит в том, что главным Амбедкар считал отношения между людьми, а не между человеком и богом. К этому тезису он приходит через переосмысление религии как таковой. Он утверждает, что, «согласно Будде, центром религии является не отношение человека к богу, а отношение между человеком и человеком. Целью религии является обучение человека тому, как ему следует обращаться с другими людьми для того, чтобы все были счастливы» [Амбедкар, 1974, с. 178]. И здесь Амбедкар делает принципиально важный вывод — религия отличается от *дхаммы*. «Целью религии, — пишет он, — является объяснение происхождения мира. Цель *дхаммы* — переустройство мира» [Амбедкар, 1974, с. 231].

Амбедкар во многом переосмыслил и модифицировал многие принципы буддизма, взяв за основу буддийский палийский канон «Типитака», или «Три корзины закона». Это одна из пяти групп канонической литературы тхеравады, представляющих слово Будды и его учеников. Полностью канон был записан в I веке н.э. В конце XIX — начале XX века многие его тексты были переведены на европейские языки [Корнев, 1987, с. 57, 64].

Из нескольких буддийских традиций Амбедкар заимствовал те положения, которые более всего отвечали задаче обновления морально-психологического облика неприкасаемых, существенно переработал их, а все свои идеи и представления вложил в уста Будды и придал всему этому форму канона. В нем в концентрированном виде получили отражение идеи свободы, равенства, братства и демократии, разрабатываемые Амбедкаром на протяжении всей жизни во многих его трудах.

В этом каноне Будда выступает как социальный реформатор¹ общества, которое жило по правилам брахманизма, представлявшего собой ранние формы индуизма.

В свою очередь, идейный фундамент индуизма составляла обширная религиозная литература на санскрите, созданная брахманами. Индуизм в его классическом виде — это прежде всего индуизм брахманов [Древо, 1999, с. 10–18]. Сам Амбедкар говорил: «Под брахманизмом я понимаю отрицание духа свободы, равенства и братства... Брахманизм регулирует не только социальные права, связанные со смешанными браками, совместными трапезами и т.п., но и оказывает влияние на гражданские права, такие, как обучение в школе, пользование источником питьевой воды, общественным транспортом, столовой или гостиницей. Все, что предназначается для общественного пользования или содержится на общественные средства, должно быть общедоступным» [Цит. по: Локханде, 1982, с. 208].

В иерархическом кастовом обществе глубоко укоренились представления о предопределенности и неизбежности человеческой судьбы и зависимости человека от власти религии и касты. Учение Будды, заявлял Амбедкар, прямо противоположно доктрине брахманизма, душой которой является социальное неравенство. Поэтому *наваяна* — это выступление против тех индуистских идеологов, которые защищали незыблемость и непогрешимость четырехварно-

¹Д. Чаттопадхьяя, полемизируя с Амбедкаром, но не называя его имени, подчеркивает, что буддизм не был социальным движением, а Будда не являлся социальным реформатором [Чаттопадхьяя, 1961, с. 506]. Амартья Сен, лауреат Нобелевской премии в области экономики за 1998 год, так высказался по поводу Будды: «Я восхищаюсь Буддой как самым великим из всех индийцев. Его личность, его озабоченность лишениями, смертью, болезнями, старостью, просвещением и социальным вмешательством посредством добрых дел — вот что привлекает меня больше всего в Будде. Он был очень актуален тогда, он остается актуальным и сегодня» [Индия, 1999, с. 29].

вой системы, против тех положений в индуизме, в соответствии с которыми несоблюдение неприкасаемости является религиозным грехом.

Амбедкар подчеркивал человеческое, а не божественное происхождение Будды, учение которого является посланием человека человеку. Будда не претендовал на то, чтобы быть пророком или посланником бога. Учение, изложенное Буддой в проповедях и беседах, — это результат изучения жизни и поведения людей. Больше всего Амбедкар ценил вклад Будды в разработку принципов гуманизма.

Наваяна — это комплекс нравственных принципов, на основе которых должны строиться взаимоотношения между людьми. Свободному обществу, считал Амбедкар, нужна религия, сутью которой должны быть человек и нравственность. Хотя все религии исповедуют нравственность, она не уходит корнями в религию как таковую. Поясняя свою мысль, он говорил, что нравственность можно сравнить с вагоном, «прицепленным к поезду религии», который можно отцепить в зависимости от обстоятельств.

Если содержание религии сводится к богу, душе, молитвам, ритуалам, церемониям, жертвоприношениям и т.п., то в *дхамме* именно нравственность занимает место бога. Таким образом, нравственность и есть сущность *дхаммы*. Она возникает из потребности человека любить человека и не требует санкции бога. Человек должен быть нравственным не для того, чтобы радовать бога, а для своего собственного блага [Амбедкар, 1974, с. 231].

В отличие от религии, нравственность — не только духовная, но прежде всего социальная категория, определяющая правильные отношения между людьми в обществе. Нравственность должна стать законом жизни общества, и тогда мерилom человека будет не его происхождение, а его достоинства. Без нравственности как «инструмента управления» обществом оно обрекает себя на анархию и вымирание. При помощи нравственности общество может наложить ограничения на сильных таким образом, чтобы они не угнетали слабых, считал Амбедкар. Социальная нравственность должна быть общей для всех, в отличие от групповой морали, соблюдаемой в узком кругу. К примеру, мораль кастовой группы формируется под влиянием ее эгоистических интересов и в широком смысле этого слова антисоциальна. Она ведет к дезорганизации общества, его расколу. Общество, основанное на идее превосходст-

ва одной группы над другой, неизбежно сталкивается с конфликтом. Единственный путь избежать такого конфликта — это иметь единый для всех нравственный кодекс, основополагающими принципами которого были бы свобода, равенство и братство.

Нравственность должна быть не только универсальной, но и священной и в качестве таковой должна защищаться общественным мнением. В атмосфере борьбы за существование и группового правления нравственность разрушается, страдают интересы личности. Групповые установки приводят к дискриминации более слабых индивидов и групп, жесткой социальной стратификации. В таких условиях, подчеркивает Амбедкар, не может быть и речи о справедливости, а свобода и равенство остаются уделом лишь избранных.

Единые нравственные принципы являются неременным условием целостности и гармоничности всего общества, в котором личность получит полную возможность развиваться и совершенствоваться. Ответственность за поддержание нравственного порядка в мире лежит на каждом человеке.

Разрабатывая свою концепцию нравственности, Амбедкар обращался к буддизму, в котором находил обоснование социального равенства. Он был убежден, что в индийском обществе равенство полностью отсутствует, происходит возвышение одних и унижение других. В результате некоторые имеют огромное богатство, а большинство живет в ужасающей нищете. Если не устранить это противоречие, то демократия окажется под угрозой.

Будучи человеком сугубо прагматичным, Амбедкар считал, что религия должна отвечать на самый главный вопрос: какую духовную и моральную пользу она несет бедным и угнетенным? Если этой пользы нет, то от такой религии следует отказаться. Не случайно принцип социального равенства является одним из главных цементирующих элементов *наваяны*.

Во время массового обращения махаров в буддизм в 1956 году Амбедкар призвал своих последователей дать клятву, в которой идея равенства занимала ключевое место. В клятве были такие слова: «Я верю в то, что все люди равны... Я буду стремиться к достижению равенства» [Зеллиот, 1996, с. 215]. Ссылаясь на Будду, Амбедкар писал, что человеческие страдания происходят от неравенства людей. Чтобы устранить страдания, каждый должен научиться быть справедливым в своем поведении по отношению к другим, и именно таким образом сделать землю (а не небо) царством

справедливости. Только справедливость может устранить неравенство и связанные с ним страдания [Амбедкар, 1974, с. 201].

От личностных отношений Амбедкар переходит к социальным, когда утверждает, что истинная религия «должна устранить все социальные барьеры», разъединяющие людей. Подвергая критике несправедливую социальную структуру общества, созданного на основе брахманизма, он заявлял, что неравенство не есть результат объективного исторического процесса, а итог действия той самой социальной доктрины, с которой боролся Будда. Будда учил, пишет Амбедкар, что задачей истинной религии является упразднение социальных барьеров. Никто не рождается отверженным, так же как и никто не рождается ученым, то есть брахманом. Итак, в *наваяне* говорится, что религия истинна лишь тогда, когда она заботится об утверждении равенства между людьми.

Спорный вопрос о равенстве, особенно в таком жестко дифференцированном обществе, как индийское, нуждался в обоснованной аргументации. Поэтому Амбедкар довольно пространно рассуждает на эту тему. В отличие от общепринятого исходного положения о том, что все люди рождаются равными, он пишет: «Все люди рождаются неравными — у одних больше способностей, у других меньше. Все так или иначе вступают в так называемую борьбу за существование. И если неравенство — главное правило игры в этой борьбе, то слабейший всегда проигрывает. Должно ли правило неравенства быть правилом жизни? Некоторые отвечают на это положительно, исходя из того, что это приводит к выживанию сильнейшего. Но вопрос состоит в другом: является ли сильнейший лучшим с точки зрения общества? На этот вопрос никто не может дать положительного ответа. Именно поэтому мировые религии проповедуют равенство, поскольку равенство может помочь выжить лучшему, хотя лучший не обязательно является сильнейшим» [Амбедкар, 1974, с. 215–216, 219].

Индусские парии, традиционно ощущавшие неравенство и социальную несправедливость, стремились смыть с себя клеймо неприкасаемости. «Будда и его *дхамма*» несет в себе четко выраженное социальное послание: смысл *наваяны* состоит в решении социального конфликта между неприкасаемыми и «чистыми» индусами путем избавления кастовых низов от социального гнета.

В интерпретации Амбедкара Будда не занимался вопросами души и жизни после смерти. Его волновали проблемы земного су-

ществования людей. Спасение должно быть найдено самими отверженными в этой жизни, а не за ее порогом. Именно при жизни они должны узнать и усвоить, как освободиться от синдрома социального осквернения.

Одним из первых шагов в этом направлении, по мнению Амбедкара, является отказ от концепции кармы, которой придерживаются индусы. В индуизме мир — единое целое материального и духовного, направляемое непознаваемым и нематериальным началом — *атманом*, который находится в бесконечном и непрерывном процессе перевоплощений. Душа вечна, но ее форма — существо или предмет — рождается, живет и умирает, пишет А.А.Куценков. Карма — категория моральная. Она ведет счет положительных и отрицательных деяний. Душа вознаграждается за добрые деяния и расплачивается за дурные. Соотношение между положительными и отрицательными действиями в прошлой жизни определяет положение человека в кастовом обществе. Карма не только определяет цель и образ жизни человека, но и указывает путь к ней — его *дхарму*. Закон *дхармы* выше, чем любой закон жизни. У каждой касты есть своя дхарма. Ее выполнение — высший религиозный долг [Куценков, 1983, с. 52–53].

Амбедкар подчеркивал, что такое представление о карме не оставляло возможности для личных усилий человека, для его развития, ибо все было предопределено заранее. Он называл карму чисто брахманской доктриной и объяснял ее создание стремлением «дать государству или обществу возможность избежать ответственности за положение бедных и приниженных». Свою точку зрения он представил как мысль Будды: «Закон кармы, сформулированный брахманами, — *думал Будда*, — был рассчитан на то, чтобы окончательно подавить стремление к восстанию против несправедливости. Восстание не смогло бы изменить состояние страдания, ибо страдание было зафиксировано прошлой кармой как участь человека в этой жизни» [Амбедкар, 1974, с. 242–247].

Амбедкар не ограничивал проблему социального равноправия только неприкасаемыми. Большое место в его *наваяне* было отведено шудрам и женщинам. Он считал, что их человеческое достоинство было «раздавлено брахманизмом» и они были бессильны восстать против системы. Шудры и женщины, писал он, были лишены права получать знания и из-за невежества не могли осознать

причину своей деградации. «Именно поэтому Будда отверг брахманизм как противоестественный» [Амбедкар, 1974, с. 129–147].

Особое значение Амбедкар придавал вопросам нравственности в общественной жизни и политике. Без нравственности, говорил он, демократия не сможет существовать, а для этого требуется такое общественное сознание, которое немедленно реагирует на зло и неправду, вне зависимости от того, кто является пострадавшим.

Амбедкар и социализм

Амбедкар был хорошо знаком с марксистской теорией и практикой социализма. Это достаточно ясно видно из многих его работ. Да и сам он прямо говорил об этом: «Я потратил немало времени, изучая Карла Маркса, коммунизм и все, что имеет к этому отношение» [Амбедкар, 1969, с. 134–135]. Выступая на одном из митингов в Бомбее в 1938 году, он довольно эмоционально заявил, что число прочитанных им работ по марксизму превосходит число книг, известных всем лидерам индийских коммунистов. Биограф Амбедкара Д.Кир писал, что 3 декабря 1956 года, буквально за три дня до смерти, Амбедкар взял из своей библиотеки «Капитал» Карла Маркса, завершил написание последней главы книги «Будда или Карл Маркс» и отдал рукопись в перепечатку [Кир, 1981, с. 301].

Есть все основания полагать, что лидер неприкасаемых хорошо знал коммунистическую и социалистическую литературу. Определенно заявляя, что он не является социалистом, Амбедкар неоднократно повторял, что в Индии нет ясного представления о социализме. «Что такое социализм — никто не может сказать. Существует социализм премьер-министра Неру, смысл которого, по его же словам, он не может точно определить и сформулировать. Есть социализм Народно-социалистической партии. Но и она не знает, что это такое. И даже коммунисты не могут сказать, что такое социализм» [Амбедкар, 1979, с. 176].

Амбедкар симпатизировал социалистам и в течение долгого времени поддерживал дружеские отношения с одним из их лидеров — Рамманохаром Лохия, который считал, что не класс, а «каста является решающим фактором в жизни индийского общества» [Лохия, 1979, с. 79].

Вопреки ожиданиям социалистов и коммунистов, рост промышленности, совместный труд на производстве не привели к лик-

видации разделения рабочих по кастовому признаку. Этому содействовал метод набора рабочей силы на фабрики, шахты и плантации через систему контракторов, во многом на основе кастовой принадлежности рабочих, что способствовало закреплению определенных видов труда за одними и теми же кастовыми группами из поколения в поколение. Амбедкар сокрушался, что узость кастового сознания препятствует объединению неимущих в борьбе за свои интересы. «Кастовая система — это не просто разделение труда, — писал он, — это также перманентное разделение людей труда» [Амбедкар, 2001, т. I, с. 47].

В условиях национально-освободительного движения лидер неприкасаемых не находил поддержки со стороны политических партий и руководимых ими профсоюзов, когда обращал внимание на необходимость сочетания экономической борьбы с борьбой против кастовой дискриминации. Тем не менее он не раз выступал вместе с коммунистами и социалистами в защиту экономических прав рабочих. Так, 6–7 ноября 1938 года Амбедкар участвовал вместе с ними в массовой демонстрации протеста против попытки принятия конгрессистским правительством Бомбейской провинции закона о конфликтах в промышленности, который он назвал законом о приостановке гражданских прав рабочих. Однако он исключал возможность полного сотрудничества с коммунистами, поскольку считал, что они лишь используют рабочих в своих собственных политических интересах [Кир, 1981, с. 297]. Амбедкар выражал сомнение в том, что марксизм сможет разрешить проблемы кастовой дискриминации. Именно он поставил вопрос о соотношении касты и класса в индийских условиях, обращая внимание оппонентов на то, что страдания людей происходят не только от экономической эксплуатации, но и от социального угнетения, от тирании общества. По собственному опыту он хорошо знал, что в Индии освобождение от экономического гнета еще не делает человека свободным.

Слабость коммунистического движения в его родном штате Махараштра Амбедкар объяснял прежде всего тем, что со времени своего зарождения компартия находилась в руках нескольких брахманов (что во многом соответствовало действительности), которые безуспешно пытались привлечь на свою сторону крестьянские касты маратха и неприкасаемых. В своем интервью американскому политическому обозревателю Селигу Хэррисону 9 октября 1953 года в Дели Амбедкар высказался без обиняков: «Русские сделали

большую ошибку, доверив коммунистическое движение в Индии брахманам. Русские или не хотели, чтобы Индия стала коммунистической, или вообще ничего не понимали [в кастовой системе]» [Хэррисон, 1960, с. 191].

Амбедкар критиковал не только коммунистов, но и партию Индийский национальный конгресс и лично ее лидера М.К.Ганди, обвиняя его в незаинтересованности решать проблемы рабочих и бедняков. Он считал, что ИНК, руководство которого было представлено исключительно высшими кастами, не хватало смелости начать борьбу против социального и экономического неравенства. Отсюда его обвинение Конгресса в том, что этой партией управляют капиталисты. Не случайно Амбедкар говорил о двух врагах рабочего класса в Индии — брахманизме, или засилье брахманов, и капитализме.

В отношениях с другими политическими партиями Амбедкар опасался того, что их брахманское руководство может использовать протестный потенциал неприкасаемых в своих интересах.

Буддизм или марксизм

Амбедкар не был кабинетным ученым, далеким от реальной жизни. Он уделял большое внимание изучению современных теорий развития — капитализма и социализма — и главное — их практическому воплощению в жизнь. Поскольку западная модель развития, по мнению Амбедкара, не могла утвердиться в Индии прежде всего из-за существующего кастового неравенства, он пришел к выводу, что в конечном счете его стране придется выбирать между буддизмом и коммунизмом. Или, как он выразился в 1953 году, «сделать выбор между библией буддизма и библией Карла Маркса». Подчеркивая, что Восток стал более важным для судеб человечества, чем Запад, он выражал опасение, что история послевоенной Европы повторится в Азии, если буддийское учение не возродится в Индии. Амбедкар категорически заявлял, что любая религия обречена, если не будет найден ответ на вызов коммунизма [Кир, 1981, с. 445, 447; Амбедкар, 1969, с. 139].

Критикуя брахманский индуизм и капитализм за их неспособность решить проблему неравенства, Амбедкар не находил ответа на волновавшие его вопросы и в марксизме. Он не был удовлетворен марксистской теорией и тем, как она применялась на прак-

тике в Советском Союзе. В своем последнем публичном выступлении 20 ноября 1956 года на международной конференции в Катманду, посвященной 2500-летию буддизма, он заявил, что «буддистам нет необходимости обращаться к Марксу в поисках истины. Ее прочные основы уже были заложены Буддой 25 веков тому назад» [Амбедкар, 1969, с. 126–138].

Исходным пунктом марксизма, говорит Амбедкар, является положение об эксплуатации рабочих. «Богатые, обладающие собственностью, эксплуатируют бедных. Они поработают массы, и это порабощение ведет к страданиям, горю и нищете». Будда утверждал то же самое: «В мире существует *дуккха*», — и это стало отправной точкой его учения. Амбедкар интерпретировал *дуккха* как бедность, подчеркивая, что нет никакой разницы между Марксовой «эксплуатацией бедных» и «буддийской *дуккхой*».

Очень близкими, считал Амбедкар, были взгляды Будды и Маркса на собственность. Так, если Маркс полагал, что государство должно владеть средствами производства, чтобы частный собственник не мог присваивать себе доход, полученный от труда рабочего, то Будда настаивал на том, чтобы у монахов — *бхикку* вовсе не было частной собственности. Однако у Будды отказ от частной собственности был делом принципа и скорее исключением, а не общим правилом, поскольку речь шла только о монахах в сангхе.

Значит, вопрос состоял в том, насколько отказ от частной собственности может быть применен к обществу в целом. Амбедкар решал его следующим образом: «Это проблема целесообразности, времени, обстоятельств и уровня развития общества. Но по крайней мере на теоретическом уровне буддизм не препятствует ликвидации частной собственности».

Говоря о «созвучности» марксизма и буддизма, Амбедкар в то же время указывал на фундаментальную разницу между Буддой и Марксом в путях и способах достижения цели. Если Будда имел в виду достичь своей цели методом убеждения, морального наставления и любви, то Маркс признавал насилие и диктатуру одного класса. Ссылаясь на опыт СССР, Амбедкар писал: «Используя силу, они могут достичь быстрых результатов. Но может ли это продолжаться долго?» Осудив насилие и диктатуру, Амбедкар объявил буддизм «противоядием коммунизму». «Буддизм может быть заменой коммунизма..., — говорил он. — Путь Будды долгий, но надежный, безопасный и разумный». И заявлял, что нашел «способ жизни

лучший, чем тот, что предлагали коммунисты», ибо социальные, моральные и гуманитарные аспекты буддийского учения больше, чем марксизм, соответствуют культуре, традициям и потребностям индийцев [Амбедкар, 2001, т. 3, с. 462].

Эти высказывания Амбедкара были тесно связаны с его взглядами на использование силы в общественной жизни. Он впервые обратился к разработке, как он говорил, «доктрины насилия — ненасилия» в 1918 году в рецензии на книгу Бертрана Рассела «Принципы социального переустройства» и в течение всей жизни возвращался к этому коренному вопросу: каким путем должно развиваться общество — эволюционным или революционным? Популярность идей ненасилия в то время он объяснял естественной реакцией на жертвы, тяготы и лишения Первой мировой войны. В обращении к идее ненасилия, содержащейся в восточной, а точнее в индийской философии, он видел стремление противопоставить духовные ценности Востока «грубому материализму Запада, порождавшему войны и разрушения» [Амбедкар, 2001, т. I, с. 484].

Амбедкар считал, что общество не может полностью обойтись без принуждения. «Без использования силы, — писал он, — все идеалы останутся пустым звуком, а без идеала и цели любая деятельность будет всего лишь бесплодным обманом» [Амбедкар, 2001, т. I, с. 485]. Добиваясь определенной цели, следует стремиться к тому, чтобы не разрушить другие ценности, в равной степени достойные того, чтобы их сохранить. Применение силы должно строго контролироваться обществом. Сила должна использоваться как конструктивная энергия, а не как средство разрушения и принуждения.

Вместе с тем он отмечал, что основные права человека не являются абсолютными. Развивая эту мысль в одном из своих выступлений в 1942 году, Амбедкар объяснял свое понимание *ахимсы* как, «во-первых, любовь и сострадание ко всему живому и, во-вторых, как разрушение всего и вся, что причиняет зло» [Амбедкар, 1979, с. 141]. По его собственному признанию, его привлекало в буддизме не только понятие *каруна* — «любовь к людям», но значительно большее — *майтри*, что означает «любовь ко всему живому» [Амбедкар, 2001, т. 11, с. 297].

Среди основных идей, которые легли в основу социальной и политической идеологии Амбедкара, была мысль о способности и возможности человека принимать независимые решения на основе нравственности. Эти решения должны исключать использование двойных стандартов в политической и общественной жизни — одни для неимущих, другие для имущих.

Отвергая коммунизм и отказываясь от индуизма и всего, что было с ним связано в религиозном, социальном и политическом плане, Амбедкар, как будет показано далее, также отклонял возможность принятия неприкасаемыми христианства, сикхизма или ислама. Таким образом, по существу, у него не оставалось другой альтернативы, кроме буддизма с его индийскими корнями, что было для него вопросом принципа. Он заботился о том, чтобы не нарушить культурную и историческую традицию своей страны.

Выступая с позиций гуманизма, Амбедкар полагал, что каждый человек — это самостоятельная ценность. Его философия подкреплялась политической волей, глубокой верой в свое дело и восприятием себя как мессии, которому было предназначено освободить своих собратьев от оков неприкасаемости, поднять и возвысить простого человека. Созданием *наваяны* Амбедкар стремился преодолеть территориальную, культурную, языковую и кастовую разобщенность далитов, подготовить идейную основу для осознания ими общности их интересов и единства с другими угнетенными группами населения.

Буддизм означал для Амбедкара не просто новую идентичность для далитов, а наиболее эгалитарную, рациональную и этическую тенденцию в индийской истории. Вместе с тем он стремился, с одной стороны, возродить забытые истины и авторитет Будды, а с другой — интерпретировать буддизм в духе идей нового времени так, чтобы *наваяна* могла стать привлекательной универсальной религией для всех — низших и высших слоев общества. Цель *наваяны* — дать индивиду своеобразный набор жизненных правил, формирующих свободную личность, а обществу — единый нравственный кодекс для того, чтобы объединить его.

Обращение Амбедкара к буддизму было результатом его долгих поисков путей социального и религиозного реформирования

кастовой системы с целью ликвидации социальной дискриминации, духовного раскрепощения далитов и создания условий для продвижения Индии к эгалитарному обществу на основе демократии.

* * *

После разрушения тоталитарной системы и развала Советского Союза вполне уместно вспомнить, что говорил Амбедкар в 1956 году о Советской России. «Предположим, что завтра диктатура в России падет, а мы уже наблюдаем такие признаки, то что следует за этим?» — спрашивал он и сам отвечал: «Насколько я понимаю, за этим последуют кровавые столкновения в России за присвоение государственной собственности» [Амбедкар, 1969, с. 134].

В своем предсказании Амбедкар был не слишком далек от того, что на деле произошло в сегодняшней России. С 1992 года в стране идет величайшее в мировой истории перераспределение собственности. По сути это является не чем иным, как беспрецедентным ограблением государства и народа кучкой «умельцев», приближенных к власти, которые в одночасье стали миллионерами и миллиардерами [Тэлботт, 2002, с.207–208]. А кровь, как и предвидел Амбедкар, не однажды пролилась. К сожалению, нельзя быть уверенным в том, что на этом дело завершилось. Похоже, есть основания говорить об исторической прозорливости Амбедкара, которая основывалась на его понимании сути диктатуры и демократии.

Как государственный деятель и мыслитель Амбедкар всегда находил опору в фундаментальном принципе равенства всех людей. Это было основой всей его деятельности. Говоря словами Лермонтова, он «знал одной лишь думы власть, одну — но пламенную страсть...». И этой страстью была борьба за равенство и социальное освобождение индийских париев.

Раздумывая над тем, как Амбедкар понимал и интерпретировал буддизм в условиях Индии середины XX века, стоит вспомнить, что Будда был первым из людей, кто поведал миру о том, что ни одно общество не может быть реформировано без изменения самого человека. Современному человечеству, похоже, еще предстоит постигнуть эту мудрость.

Амбедкар бросает вызов индуизму

Амбедкар оставил богатое литературное наследие. Своими трудами (многие из них были опубликованы посмертно) он подготовил идеологическую основу борьбы далитов против социальной дискриминации, раскрыв эксплуататорскую суть традиционного индусского социального строя, основанного на кастовой иерархии. Все его работы написаны на английском языке, доступном сравнительно небольшому слою образованных далитов. Сегодня их активно переводят на местные индийские языки, что способствует распространению идей Амбедкара среди более широкого круга индийцев.

В своих поисках путей возможного освобождения неприкасаемых от социального гнета Амбедкар использовал самые разнообразные инструменты, находящиеся в его распоряжении, — от экскурсов в историю Индии до современных идей общественного устройства в США и Европе первой половины XX века. Главным объектом его идейной критики в политической борьбе был индуизм. Индуизм «пронизывает все сферы жизни своего приверженца — мировоззренческую, социальную, юридическую, поведенческую» [Альбедиль, 1996, с. 7]. Против индуизма Амбедкар и направлял острие своей полемики.

Система индуизма зиждется не только на философском и религиозном компонентах, но и на социальном. Именно социальный аспект этой системы больше всего интересовал Амбедкара. Жесткость социального устройства индусского общества резко контрастирует с гуманитарной широтой космического мировосприятия, выраженного в философии индуизма.

Принципиально важным для понимания причин неприятия Амбедкаром индуизма является не только его принадлежность к касте неприкасаемых, но и то, что на протяжении веков религиозные санскритские тексты оправдывали существование иерархической четырехварновой системы, за пределами которой находились презируемые «чистыми» индусами неприкасаемые.

Взгляды Амбедкара отражают мнение человека из кастовых низов, что для Индии его времени было редким исключением. Индийский социолог Андрэ Бетей, например, отмечал нежелание образованных индийцев признаться даже самим себе, что у касты бы-

ло что-то «неладное с нравственностью»... В 1930-х годах Ганди подчеркивал нравственность кастовой системы, имея в виду варновую систему. Он высказался в поддержку варнашрама-дхармы¹ в том смысле, что она отдавала приоритет общине, а не индивиду, выступала за сотрудничество, а не конфликт, больше подчеркивала обязанности индивида, а не его права. Такое представление о варнашрама-дхарме, считает Бетей, было достаточно далеким от действительности, поскольку не принимало во внимание «мнение низшего звена в кастовой иерархии» [Бетей, 1997, с. 159–160]. В свою очередь, Амбедкар считал кастовую систему результатом определенного общественного развития, который можно изменить сознательными усилиями общества, и не признавал ее божественного происхождения, особенно в отношении вечной предопределенности судьбы отдельных каст².

Амбедкар всегда ясно давал понять, что выступает от имени отверженных. Он считал, что только реализация идеалов свободы, равенства, братства и демократии (эти слова он всегда писал с большой буквы) способна гарантировать достойную жизнь всем без исключения людям. Именно с этой исходной позиции Амбедкар судил об индусском обществе.

Социальные взгляды Амбедкара основаны на логическом и рациональном подходе к явлениям общественной жизни, в том числе к индусскому социальному строю. В 1916 году он выступил с докладом «Касты в Индии» на семинаре известного немецкого антрополога проф. Голденвейзера в Колумбийском университете, который одним из первых начал прокладывать дорогу социологическим исследованиям. Затем последовали другие выступления и публикации. В 1936 году его работа «Уничтожение касты» вызвала большую полемику в среде индусских реформаторов [Амбедкар, 2001, т. I, с. 23–96]. В последующие годы разработка этой темы была продолжена в не опубликованном при жизни труде «Революция и контрреволюция» [Амбедкар, 2001, т. 3, с. 151–429; см.: гл. 11 «Триумф брахманизма», с. 266–331].

¹Варнашрама-дхарма — обязанности (dharma), предписываемые различным сословиям (varna) и людям в разных стадиях жизни (asrama).

²Специалист по индийской космологии Патриция Норелли-Бахелет и сегодня разрабатывает идею космических связей кастовой системы. «Древняя кастовая система, — пишет она, — отражает космический порядок для Земли». Подробнее см.: [Уорлд аффейрз, 2002, с. 135–138].

В своем подходе к индусскому социальному строю Амбедкар исходил из следующих основных принципов. Первый принцип — это культурное единство Индии. Разъясняя свой подход к этому вопросу, он писал: «Нет другой страны, которая была бы равной Индийскому субконтиненту в отношении единства его культуры». Единству Индии способствовала брахманская культура, ее идеалы, ценности, установленный порядок и обычаи. Амбедкар признает «лидирующую роль этого интеллектуального класса» и «подражание ему со стороны остальной части общества, более низких слоев» [Амбедкар, 2001, т. I, с. 6, 9, 22].

В Индии, отмечает Амбедкар, культура, и особенно религия, а не раса, определяет лицо любой общины — парсов, христиан, мусульман и др. «Этнически все народы разнородны. В основе их однородности заложено единство культуры» [Амбедкар, 2001, т. I, с. 6]. Для Амбедкара было очень важным это положение, поскольку он отвергал теорию о расовом происхождении неприкасаемых.

Второй его принцип связан с кастовой системой. Существует не каста, а кастовая система. «Каста в единственном числе — это нереально. Касты существуют только во множественном числе. Нет такого явления как каста; есть только касты» [Амбедкар, 2001, т. I, с. 20]. Поэтому ошибочно «определять касту как изолированную единицу, существующую сама по себе, а не как группу внутри кастовой системы как единого целого» [Амбедкар, 2001, т. I, с. 7].

Третий принцип касается авторитета и власти. «Религия, социальный статус и собственность — все они являются источниками авторитета и власти. На одном этапе преобладает одно из них, на другом — другое» [Амбедкар, 2001, т. I, с. 45]. В Индии брахманы не только составляют интеллектуальный слой индусского общества, но и представляют собой религиозный авторитет, у которого есть сила и власть, чтобы определять социальный статус других частей общества, иерархию их достоинств и предлагать свой вариант организации общества как единственно возможный. В этой связи Амбедкар употребляет термин «брахманизм» как образ жизни, утвердивший эксплуатацию. «Неприкасаемость, из которой индусы извлекают определенную экономическую выгоду, изначально основана на религии», ибо она санкционирована религией. А «в экономических и социальных интересах нет ничего священного» [Амбедкар, 2001, т. 5, с. 89].

Четвертый принцип затрагивает религиозный фундамент индусского социального строя. Это — миф о первом богочеловеке Пуруше (букв. «человек»). Амбедкар дает свое прочтение знаменитого гимна «Пуруша-сукта» — десятой, последней мандалы «Риг-веды» (середина II тысячелетия до н.э.), — в котором излагается версия древнейшего мифа о создании мира из тела первосущества, андрогина — Пуруши. В этом тексте впервые упоминаются четыре варны древнеиндийского общества. В нем описывается акт творения варн Всевышним из тела мифического первочеловека: брахманов (жрецов) — из уст Пуруши, раджанья (известных позже как кшатрии — воинская аристократия) — из рук, вайшьев (свободных общинников) — из бедер и шудр (низшего сословия, назначение которого — служить трем высшим) — из ступней [Бонгард-Левин, 1985, с. 185]. Именно поэтому варна (в отличие от касты) — понятие сакральное.

Особое внимание Амбедкар уделил не только содержанию этого гимна, но и его форме, когда социальный организм был уподоблен человеческому. «Приравнивание различных классов к различным частям тела является не случайным, а вполне преднамеренным. За этим скрывается стремление изобрести формулу, которая разрешает две проблемы: первая — уточнить функции четырех классов и вторая — закрепить градацию четырех классов по заранее определенному плану». Это означает, что существует якобы только одна-единственная и правильная форма организации общества, когда различные его части в соответствии с их функциональной специализацией взаимозависимы и расположены в иерархическом порядке по статусу и достоинствам, при этом метафора человеческого тела (когда голова противопоставляется ногам) сама по себе выражает намерение отказать в «равенстве по рождению всем четырем классам».

Если исходить из посылки, что различные части общества выполняют разные функции и поэтому нуждаются друг в друге для своего существования, то это всего лишь общественное разделение труда, и ничего более. Из этого логически не вытекает необходимость жесткой иерархии социальных статусов. Сам факт сравнения общественного строя с человеческим организмом есть не что иное, как религиозная санкция, данная этой метафоре брахманизмом [Амбедкар, 2001, т. 7, с. 21–36]. Образ Пуруши также прочно вошел

в индуизм и был подхвачен упанишадами и религиозно-философскими системами [Словарь, 1996, с. 14].

Схема, выраженная в образе Пуруши, уникальна, подчеркивает Амбедкар, поскольку она закрепляет постоянное превосходство одних классов над другими, которое не подвластно изменениям во времени или в зависимости от обстоятельств.

Пятый принцип — это дифференцированное неравенство, понятие, которое было впервые сформулировано Амбедкаром в книге «Как Конгресс и Ганди поступили с неприкасаемыми», опубликованной в 1945 году [Амбедкар, 2001, т. 9, с. 170, 215]. Тем самым он продвинулся значительно дальше традиционного противопоставления неэгалитарного индусского общества (с его иерархией) западному эгалитарному обществу (с такими его ценностями, как свобода и демократия). В последующих работах Амбедкар уже часто пользуется этим понятием. Так, в «Революции и контрреволюции» он подчеркивает: «Социологи довольствовались лишь установлением различий между равенством и неравенством. Но никто не осознавал, что существует еще и дифференцированное неравенство. Простое неравенство наполовину менее опасно, чем дифференцированное неравенство» [Амбедкар, 2001, т. 3, с. 320]. Именно последнее, утверждает Амбедкар, и есть «душа четырехварновой системы». Оно очень опасно, так как каждая каста полностью воспринимает его. Оно дает касте социальные преимущества, подчеркивая ее отличие от других, формируя и составляя ее идентичность и уникальность. Дифференцированное неравенство — это своеобразный встроенный в общество механизм, гарантирующий увековечение социальной системы и «предотвращающий всеобщий рост недовольства против несправедливости». Принцип дифференцированного неравенства распространяется на все сферы жизни, в том числе и экономическую. Все общество было таким образом «защищено от угрозы равенства» [Амбедкар, 2001, т. 3, с. 111]. По этой причине индуизм смог существовать столь долго в мало изменившемся виде [Амбедкар, 2001, т. 7, с. 307].

В отличие от марксистского классового подхода, основанного на экономическом принципе, Амбедкар говорит об огромном социальном препятствии, которое мешает объединению эксплуатируемых низов. Индусское общество настолько дифференцировано, пишет он, что в нем положение человека определяется не экономическим, а социальным (кастовым) статусом. У кастовой системы

имеются два главных аспекта. Во-первых, она разделяет людей на отдельные замкнутые группы. Во-вторых, она ставит эти группы в определенном ранговом порядке, одну над другой по социальному статусу. Каждая группа высоко ценит то, что на кастовой лестнице она стоит выше другой. Чем выше ступень этой лестницы, тем выше ранг касты, тем больше у группы прав. Отсюда и четкая градация социальных и религиозных прав кастовых групп. Такая иерархия каст делает практически невозможной объединенную борьбу против кастовой системы. Фактически все являются ее рабами, но не все рабы равны.

По Амбедкару, искусный способ распределения социальных и религиозных прав между различными кастами, когда у одних их больше, а у других — меньше, лишает смысла лозунг «Пролетариям нечего терять, кроме своих цепей!». Представители «чистых» каст, в том числе и неимущие, хорошо знают, что если кастовая система будет упразднена, то некоторые из них потеряют больше, чем другие. «Именно поэтому, говоря языком военных, — пишет Амбедкар, — нельзя провести всеобщую мобилизацию «чистых» индусов и повести их в атаку на кастовую систему». Для индуса «каста божественна», «каста священна» и практика неприкасаемости есть не что иное, как дхармическое поведение [Амбедкар, 2001, т. I, с. 47, 72].

«В социальном плане индийское общество, — говорил на заседании Учредительного собрания Индии в 1949 году председатель Конституционной комиссии Амбедкар, — основано на привилегиях дифференцированного неравенства, что означает возвышение одних и деградацию других. В экономическом плане это такое общество, в котором одни владеют огромным богатством, в то время как другие живут в ужасающей нищете».

Самое яркое описание действия механизма дифференцированного неравенства дано Амбедкаром в работе «Неприкасаемые, или дети гетто Индии», написанной в начале 50-х годов и опубликованной после его смерти. «Все недовольны теми, кто выше всех, и хотели бы их низвергнуть. Но они не могут объединяться. Тот, кто выше, желает избавиться от самого высокого, но не хочет взаимодействовать с просто высокими, низкими и самыми низкими, чтобы те не поднялись до его уровня и не поравнялись с ним... Низкий хотел бы низвергнуть высшего, того, кто повыше, и просто высокого, но он ни за что не будет иметь дело с тем, кто ниже его,

из-за боязни, что тот таким образом поравняется с ним в статусе и станет равен ему. В системе дифференцированного неравенства нет класса полностью не привилегированного, кроме того класса, который находится в основании социальной пирамиды. Привилегии остальных расположены по рангам. Даже низкий класс является привилегированным по сравнению с самым низким. А поскольку все классы привилегированные, каждый из них заинтересован в сохранении этой социальной системы» [Амбедкар, 2001, т. 5, с. 102].

Таким образом, «дифференцированное неравенство» варновой системы совершенно уникально по сравнению с «обыкновенным неравенством» классовой системы, и именно этим Амбедкар объясняет причину того, что в истории Индии не было революции против брахманизма [Амбедкар, 2001, т. 3, с. 320].

Освященное религией дифференцированное неравенство стало основой сохранения в течение долгих веков индусской кастовой системы, живучести специфической психологии, особой кастовой ментальности. В свою очередь, это препятствовало радикальному реформированию этой системы, объединению кастовых низов в борьбе за социальное равноправие и лучшую долю.

Размышляя о будущем индусского социального строя в условиях независимого развития Индии, Амбедкар в последнем своем труде, «Будда и его дхамма», вложил такие мысли в уста Будды: «Дифференцированное неравенство не только не приводит к социальной гармонии, — считал Будда, — но и может способствовать созданию в обществе ненависти, поднимающейся снизу вверх, и презрения, нисходящего сверху вниз по индусской социальной лестнице, и может стать источником постоянного конфликта» [Амбедкар, 1974, с. 66; Амбедкар, 2001, т. 11, с. 91].

Шестой, и последний, принцип — это «состояние духа», или «социальная психология».

Амбедкар был уверен, что социальная дискриминация в индусской общине, известная как неприкасаемость, является одним из аспектов социальной психологии. «Это своего рода отвращение, — объяснял он, — которое испытывает одна группа по отношению к другой». [Амбедкар, 2001, т. 7, с. 370]. Психическая реакция на неприкасаемых проявляется в чувстве «осквернения, отвращения и презрения», которое испытывают «чистые» касты по отношению к ним [Амбедкар, 2001, т. 2, с. 493]. Каста — это «состояние духа», писал он в 1936 году [Амбедкар, 2001, т. I, с. 38, 68] и позже не раз

возвращался к этой формулировке. В своем выступлении в Верхней палате парламента 6 сентября 1954 года он говорил: «Неприкасаемость — это своеобразная болезнь духа у индусов». И далее: «Каждый индус верит, что соблюдение неприкасаемости есть праведное дело... что неприкасаемость — самое что ни есть святое дело». На что один из членов палаты — представитель «чистых» каст заметил: «Неприкасаемость всего лишь обычай и общепринятая практика» [Амбедкар, 2001, т. 15, с. 909–910].

Амбедкар постоянно оперировал понятиями варновой системы, хотя иногда и называл систему кастовой. Такое смешение этих понятий нередко вызывает возражения у некоторых ученых. Так, М.К.Кудрявцев замечает, что в принципе нельзя возражать против «установления генетической преемственности кастовой организации от варновой. Но тенденция низведения кастовой системы к уровню и сущности варнового строя в научном отношении несостоятельна. Кастовая система есть порождение общества на иной, более высокой стадии развития» [Кудрявцев, 1992, с. 216].

Однако Андрэ Бетей полагает, что обычно слово «каста» в индийском контексте имеет по крайней мере два различных, хотя и связанных между собой значения: «варна» и «джати» (каста) [Бетей, 1996, с. 170].

Неприкасаемые в индусских священных книгах названы «а-варна» (находящиеся вне системы варн), но их нельзя называть «а-джати» (внекастовые), поскольку они тоже разделены на джати. Они, так же как и «чистые» индусы, не вступают в межкастовые браки, и между ними так же, а иногда и сильнее, практикуется социальная дискриминация. Более «высокие» неприкасаемые касты соблюдают дискриминацию в отношении более «низких» каст неприкасаемых. Еще в 1916 году Амбедкар назвал это явление «заразой подражания». Позже он с горечью писал: «Неприкасаемые не являются единым целым, они поражены кастовой системой и верят в нее так же, как и «чистые» касты. Кастовая система, охватившая и неприкасаемых, привела к соперничеству и зависти между ними и сделала невозможными их единые действия против кастового угнетения» [Амбедкар, 2001, т. 5, с. 266].

Действительно, даже современная история Индии подтверждает, что не только «чистые» индусы, но и неприкасаемые не в состоянии «выступить единым фронтом против кастовой системы». А самого Амбедкара многие бывшие неприкасаемые касты и сего-

дня воспринимают всего лишь как лидера махаров, в то время как просвещенное общественное мнение признает его в качестве национального политического деятеля и социального реформатора.

Критика Амбедкаром неравенства в индуизме

Амбедкар полагал, что суть индуизма наилучшим образом отражена в «Законах Ману», поскольку этот священный текст устанавливает правила, которым индусы следуют в своей религиозной, личной и общественной жизни. Именно это «священное писание» индусов дает возможность раскрыть социальный компонент индуизма, понять его общественный смысл, особенно по главной интересующей его проблеме — равенству людей. Амбедкар задает прямой вопрос: признает ли индуизм равенство? И дает следующий ответ. В соответствии с «Законами Ману»¹ четыре варны (которые Амбедкар называет иногда классами) располагаются не в горизонтальной плоскости, а по вертикали — одна над другой в определенном порядке по принципу иерархической подчиненности и градации. Первое место занимают брахманы, ниже их — кшатрии, ниже кшатриев — вайшьи, ниже вайшьев — шудры. Все те, кто не входит в эти четыре варны, — ати-шудра.

Таким образом, сама система подчиненности и градации как основы индуизма не предполагает равенства. К тому же такие отношения между варнами являются раз и навсегда данными и должны соблюдаться во все времена, во всех местах и во всех случаях. Неравенство, по Ману, является основной, главной жизненной силой [Амбедкар, 2001, т. 3, с. 25]. Ати-шудры, то есть те, кто со временем стали называться неприкасаемыми, должны были придерживаться определенного кодекса поведения, соответствующего их низкому положению. Нарушение этих правил рассматривалось «чистыми» кастами как преступление. Амбедкар собрал эти правила из «Ману-смирити», «Яджнявалкья-смирити», «Нарада-смирити» и

¹ Ману — имя нескольких персонажей индийской мифологии. Ману предстает как общий предок людей, как единственный человек, спасенный богом Вишну от потопа. Ману — сын Солнца, считался первым царем, родоначальником Солнечной и Лунной династий, установившим на Земле законность (дхарму). Ману — сын Самосущего Брахмы (бога — творца и отца других богов) провозглашен мудрым риши (создателям священных текстов) дхарм-шастры (санскритское сочинение, излагающее основные заповеди индуизма, правильного поведения) «Ману-смирити» [Словарь, 1996, с.182, 263, 377].

трактатов по традиционному праву и перечислил их в своей работе «Неприкасаемые, или дети гетто Индии». Вот некоторые из них.

— Неприкасаемые должны жить в отдельных кварталах, удаленных от мест проживания индусов. Нарушение правил сегрегации рассматривается как преступление.

— Кварталы неприкасаемых должны располагаться с южной стороны деревни, поскольку, по индусским канонам, из четырех сторон света юг считается самым неблагоприятным.

— Неприкасаемые должны соблюдать правила дистанции, чтобы своим приближением или отбрасываемой тенью не осквернить индуса.

— Приобретение неприкасаемым богатств в виде земли или скота рассматривается как преступление.

— Строительство неприкасаемым дома с черепичной крышей является преступлением.

— Неприкасаемым нельзя чисто одеваться, носить обувь, золотые украшения.

— Детям неприкасаемых нельзя давать такие же имена, как у индусов. Их надо называть уничижительными именами.

— Неприкасаемый не должен сидеть в присутствии индуса.

— Неприкасаемый не имеет права ехать верхом на лошади в деревне, где проживают индусы.

— Свадебная или любая другая процессия неприкасаемых не имеет права проходить через деревню индусов.

— Если неприкасаемый не приветствует индуса, он совершает наказуемый проступок.

— Неприкасаемый не должен подражать речи индусов.

— Неприкасаемому нельзя появляться в деревне индусов в день, когда они проводят голодание по религиозным соображениям, или в момент, когда те прекращают голодание, ибо само дыхание неприкасаемого рассматривается как оскверняющее воздух и еду индусов.

— Неприкасаемый не должен своим внешним видом походить на индуса или выдавать себя за такового.

— Внешний облик и образ жизни неприкасаемого должны соответствовать статусу неполноценного человека, чтобы индусы могли его опознать. Это — соответствующее имя, нечистая одежда, отсутствие дорогих украшений. Он должен жить в хижине.

Все эти правила поведения для неприкасаемых, отмечает Амбедкар, из глубокой древности дошли до XX века.

Поскольку неприкасаемые не имели земли, они были сельскохозяйственными работниками, которым хозяева платили по своему усмотрению зерном или деньгами. В некоторых частях нынешнего штата Уттар Прадеш, пишет Амбедкар, они получали вместо оплаты за труд зерно, называемое «гобараха». «Гобараха» означает «зерно из навоза буйволов». После уборки урожая зерновых молотьба на току происходит при помощи буйволов. Когда они ходят по кругу, им удается съесть немало соломы и зерна. Непереваренное зерно выходит с навозом, который потом процеживается, а зерно отделяется. Это зерно выдают неприкасаемым работникам вместо платы за труд. Из него мелют муку и готовят хлебные лепешки [Амбедкар, 2001, т. 5, с. 19–26].

Амбедкар пишет о жестоких расправах над неприкасаемыми, предусмотренных священными текстами индусов. Вот некоторые из обширного списка наказаний за неподобающее поведение неприкасаемых по отношению к представителям высоких каст.

— За критику в адрес брахмана или короля в рот или уши неприкасаемого заливается кипящее масло.

— За причинение боли высококастовому индусу отсекается часть тела, которой это было сделано.

— За угрозу нападения на высококастового индуса отрезается рука или нога.

— Тому, кто осмелился сидеть в присутствии высококастового индуса, на ягодице выжигается клеймо.

— За чтение вед следует выколоть глаза.

— За слушание вед следует залить кипящее масло в уши.

— За громкое чтение вед следует отрезать язык¹.

Комментируя работу, проделанную Амбедкаром над составлением «кодекса беззакония», профессор права Упендра Бакси замечает, что с точки зрения юриспруденции Амбедкар был первым и единственным крупным индийским мыслителем, который повел лобовую атаку на проблему «беззаконных законов»... «Он подверг допросу организованное тысячелетнее беззаконие, выстроенное при

¹ Даже в конце XIX века представитель «чистой» касты считал своим долгом жестоко наказывать неприкасаемых, если он заставал их за чтением книги [Андерсон, 1913, с. 39].

помощи “священного” закона древней цивилизации» [Бакси, 2000, с. 67, 68].

Принцип твердо установленных обязанностей для каждой варны с передачей их по наследству в соответствии с «Законами Ману» был необходим для «защиты всей вселенной». На брахмана Создатель возложил обязанности изучать веды и прививать другим эти знания; кшатрию он заповедал защищать людей; вайшье — торговать; шудре — покорно и беспрекословно служить более высоким трем варнам.

Этот принцип незыблемых, раз и навсегда установленных обязанностей для каждой из варн четко определяет и степень достоинства этих обязанностей. Высшими достоинствами обладают обязанности брахмана, за ними следуют обязанности кшатрия, затем вайшьи и на последнем месте — шудры.

Амбедкар считал вполне закономерным разделение общества на классы. Но свободное общество должно стремиться к тому, чтобы предотвратить изоляцию и обособленность отдельных социальных групп: «До тех пор пока классы не практикуют изоляцию и обособленность, они не выступают в качестве антисоциальных сил по отношению друг к другу, — писал Амбедкар. — Именно изоляция и обособленность делают их враждебными друг другу. Изоляция ведет к закостенелости классового сознания... к преобладанию корыстных идеалов внутри классов. Изоляция делает жизнь статичной, способствует сохранению разделения общества на привилегированных и непривилегированных, на хозяев и слуг» [Амбедкар, 2001, т. 3, с. 113]. В свободном обществе должны быть открыты все каналы социального взаимопроникновения. Это становится возможным только в том случае, если у классов есть общие интересы и общие ценности и если между ними идет свободный обмен идеями. Такие социальные контакты размывают устаревшие обычаи и традиции, расширяют духовный кругозор и в конечном счете, ведут к перестройке духовного сознания всех классов. Однако общественное устройство индусов запрещает свободный обмен мнений и ограничивает взаимовлияние различных классов. Существуют строжайшие запреты на совместную трапезу и браки между представителями разных варн [Амбедкар, 2001, т. 3, с. 114]. Индуизм не только не признает равенство, подчеркивает Амбедкар, но, наоборот, провозглашает неравенство своей официальной доктриной. Более того, индуизм отрицает и свободу, в том

числе свободу выбора занятий и профессий. Не индивид, а целые группы, классы составляют основу индусского социального устройства. Никакие позитивные изменения в положении отдельной личности из более низкой варны не могут привести к изменению ее статуса по отношению к другому лицу, принадлежащему к более высокой варне, ибо «первый никогда не станет последним, а последний никогда не будет первым». Статус человека заранее определен местом его рождения в той или иной варне или за пределами чатурварны и никак не зависит от его достижений [Амбедкар, 2001, т. 3, с. 115].

Идеал индуизма — не общество в целом, не отдельный человек, а «класс суперменов» — брахманы. Индуизм оценивает правильность или целесообразность тех или иных действий по тому, насколько они отвечают интересам класса брахманов. Амбедкар иллюстрирует свою мысль словами из «Законов Ману»: «Брахман рожден высшим существом на земле, повелителем всех живых существ, для защиты ценностей Закона... Все смертные существуют только милостью брахмана... Все, что существует в мире, является собственностью брахмана; брахман имеет право на все это в силу высшего превосходства своего рождения» [Амбедкар, 2001, т. 3, с. 73].

Амбедкар говорит об абсолютном превосходстве брахманов. Это засвидетельствовал Ману в своем отношении к низшей варне: «Шудра должен служить брахманам или во имя рая, или для его нынешней или последующей жизни, ибо тот, кто является слугой брахмана, достигает своих целей... Только служение брахману является наилучшим занятием шудры; все другое не принесет никаких результатов». Служение брахману означает непричинение ему боли. А посему «шудра, даже если он в состоянии это сделать, не должен богатеть, поскольку накопивший богатство шудра причиняет боль брахману» [Амбедкар, 2001, т. 3, с. 74].

Такие установки индуизма пришли в противоречие с требованиями нового времени, они не отвечают ни социальным потребностям, ни индивидуальной справедливости, пишет Амбедкар [Амбедкар, 2001, т. 3, с. 71].

Современный аналог «Ману-смирти»

Амбедкар полагает, что индуизм — это евангелие супермена, которое учит, что единственно верным и добропорядочным является лишь то, что хорошо для сверхчеловека. И для того чтобы сделать свой вывод понятным не только индийцу, но и западному читателю, Амбедкар предлагает современный «аналог» философии Ману. Таким «аналогом», по его мнению, является философия Фридриха Ницше (1844–1900). Отдавая себе отчет в том, что сравнение этих двух философий не может не разгневать приверженцев индуизма, Амбедкар тем не менее стремится показать сходство и различие между ними.

Философия Ницше, отмечает Амбедкар, ассоциируется со стремлением к власти, насилием, отрицанием духовных ценностей, со сверхчеловеком и жертвами, с унижением простого человека, и потому эта философия была встречена людьми его поколения с отвращением и ужасом. Однако через некоторое время о ней вспомнили, и она оказалась «способной произвести нацизм». Амбедкар пишет, что нацисты считают Ницше «своим духовным отцом», и приводит много примеров из истории гитлеризма и его связей с ницшеанством. Сравнение Ману с Ницше Амбедкар считает вполне оправданным. Ницше открыто заявлял, что в своей философии он следовал схеме Ману [Амбедкар, 2001, т. 3, с. 75]. В подтверждение этого Амбедкар приводит следующую цитату из «Антихриста»¹ Ницше: «...книга законов *Ману*, произведение, несравненное в духовном отношении; даже *назвать* его на одном дыхании с Библией было бы грехом против духа. И понятно, почему: оно имеет за собой, “в” себе действительную философию, а не только зловонный иудаизм с его раввинизмом и суевериями, наоборот, оно кое-что дает даже самому избалованному психологу. *Нельзя* забывать главного — основного отличия этой книги от всякого рода Библии: *знатные* сословия, философы и воины при ее помощи держат в руках массы: повсюду благородные ценности, чувство совершенства, утверждение жизни, торжествующее чувство благосостояния по отношению к себе и к жизни, *солнечный свет* разлит на всей книге» [Ницше, 1990, с. 683].

¹ Перевод дан по: *Ницше Ф. Сочинения* в двух томах. Т. 2. Изд-во «Мысль», М., 1990.

Ницше восхищался «книгой законов Ману»: «*Порядок каст*, высший господствующий закон, есть только санкция *естественного порядка*,

естественная законность первого ранга, над которой не имеет силы никакой произвол, никакая “современная идея”... Природа, а не Ману отделяет одних —

по преимуществу сильных духом, других — по преимуществу сильных мускулами и темпераментом и третьих, не выдающихся ни тем, ни другим — посредственных: последние, как большинство, первые, как элита». Говоря о высшей касте как касте *немногих*, Ницше подчеркивает, что «ничто так не возбраняется им, как дурные манеры, или пессимистический взгляд, глаз, который *все видит в дурном свете*, или даже негодование на общую картину мира. Негодование — это преимущество чандалы; также и пессимизм» [Ницше, 1990, с. 685]. В отношении таких проблем как равенство—неравенство и права человека, которые волновали и беспокоили Амбедкара, Ницше писал: «Порядок каст, *иерархия*, только и формулирует высший закон самой жизни; разделение трех типов необходимо для поддержания общества, для того, чтобы сделать возможными высшие и наивысшие типы, — *неравенство* прав есть только условие к тому, чтобы вообще существовали права... Нет несправедливости в неравных правах, несправедливость в притязании на “*равные*” права...» [Ницше, 1990, с. 686].

По мнению Амбедкара, труд Ницше «Так говорил Заратустра» можно рассматривать как новое издание «Ману-смрити», а Заратустра представляет собой не что иное как новое имя Ману. И все же, полагает он, между Ману и Ницше существует разница. Ницше был заинтересован в создании новой «расы людей — суперменов», в то время как задачей Ману было сохранение привилегий класса, присвоившего себе право быть классом сверхлюдей. У Ницше супермен стал таковым благодаря своим достоинствам; у Ману суперменами стали люди, рожденные в определенной варне. Ницше выступал в роли истинного чистого философа, в то время как легендарный Ману пропагандировал философию, отвечающую интересам его класса/варны» [Амбедкар, 2001, т.3, с. 76]. По закону Ману, само звание супермен не утрачивается даже в том случае, если он теряет соответствующие ему качества. Так, «брахман, вне зависимости от того, малограмотный он или ученый, является великим божеством...» [Амбедкар, т. 3, с. 77].

По сравнению с философией Ницше, считает Амбедкар, «Ману-смрити» — это «выродившаяся и деградировавшая философия супермена». Она не может удовлетворить требования справедливости и полезности, ее не интересует простой человек и общество в целом. Интересы простого человека и общества игнорируются и подавляются, они приносятся в жертву интересам класса суперменов. Сохранение и поддержание прав этого класса является центральным пунктом индуизма.

Таким образом, Амбедкар настойчиво подчеркивает, что неравенство является душой индуизма [Амбедкар, 2001, т. 3, с. 87]. Развивая эту тему, он показывает, каким образом в современной ему Индии законы Ману воздействовали на общественное сознание, несмотря на то что система *чатурварньи* более не функционировала в качестве незыблемого закона. И тем не менее проведенная Ману черта, отделившая «чистых» от «нечистых», остается незыблемой. По сравнению с глубокой древностью изменились лишь названия, но суть системы осталась прежней. В этой связи Амбедкар приводит множество примеров социальной дискриминации неприкасаемых и их жестокого преследования, сопровождающихся физическим наказанием, истязанием и убийством за нарушение «кодекса поведения» неприкасаемых.

В судопроизводстве¹ колониальной Индии законы Ману потеряли авторитетность. Они были вытеснены светскими судами. Амбедкар высоко оценил введение светских судов — явление, которое, как он считал, по своей значимости для неприкасаемых можно было сравнить с воздействием реформации в Европе на судьбы простолюдинов. Однако в Индии не было протестантской революции, которая привела бы к подлинному раскрепощению неприкасаемых. Поэтому обычаи, освященные «Ману-смрити», не исчезли и продолжали оказывать огромное воздействие на общественное сознание, ежедневно подтверждая и доказывая, что традиции организованных в касты людей в состоянии сильнее воздействовать на поведение отдельных лиц и групп, нежели принуждение со стороны государства. Социализация индивида, его воспитание и привычки вырабатываются прежде всего под влиянием его группы/касты.

¹ В судопроизводстве средних веков и нового времени дхарма-шастра приобрела самостоятельное значение, в то время как артахаштра потеряла авторитетность. Зафиксированные в дхармашастрах принципы права служили авторитетным руководством для судей и правителей [Вигасин, с. 48; Словарь, 1996, с.183].

Правила поведения для каждой из них, закрепленные в «Ману-смрити» и практикуемые ими столетиями, продолжают оставаться неотъемлемой частью обычаев и традиций индусов, оказывая воздействие на формирование их духовных ценностей и мировоззрения.

Законы Ману неизбежно вошли в противоречие с действовавшими светскими законами, которые открывали неприкасаемым доступ во многие ранее запретные для них сферы жизнедеятельности. Однако в реальной жизни, подчеркивает Амбедкар, «каждый день в каждой деревне жрецы проповедуют “Ману-смрити” родителям и их детям... и никому не позволено забывать, что неприкасаемость — часть их дхармы» [Амбедкар, 2001, т. 5, с. 285]. Амбедкар был прав, когда в начале 1930-х годов писал эти строки и негодовал по поводу того, что общественное сознание трудно поддавалось реформированию.

В середине 50-х годов на это жаловались и авторы отчета первой Комиссии по «отсталым классам». Они отмечали, что «на практике индуизм следует законам Ману, которые увековечивают четырехсословное деление общества и превосходство брахманов», и высказывали мнение о «необходимости проведения полной революции в социальном мировоззрении народа, чтобы добиться социальной справедливости для всех отсталых групп населения» [Калелкар, 1955, с. 102, 104].

Тем не менее по инициативе «Раштрии сваямсевак сангх» (Союза добровольных служителей нации, РСС, основан в 1925 г.), как сообщал орган этой организации «Органайзер» (от 10 мая 1992 г.), правые религиозно-общинные организации индусов провели в апреле того же года конференцию, где было заявлено о том, что «Ману, создавая свои законы, принимал в расчет все общество и его потребности, поэтому им необходимо следовать во все времена». «Вишва хинду паришад» создал специальный комитет по разработке новой конституции Индии, которая, по мнению шанкарачарьи Свами Муктананда Сарасвати, должна базироваться на «Законах Ману». Участники конференции согласились с мнением, что эти законы как источник индусского права должны быть положены в основу идеального индусского государства [Мейнстрим. 14.04.1993; см.: Ключев, 2002, с. 234–235].

Между тем события, связанные с активизацией далитов и «прочих отсталых классов» по вопросу о резервировании мест на

предприятиях государственного сектора и в высших учебных заведениях, превратившемся, по словам социолога М.Н.Сриниваса, в национальную проблему в 1990-х годах, заставили руководство индусских религиозно-общинных сил посчитаться с тем, что в обычном сознании как «чистых» индусов, так и самих далитов произошли определенные изменения [Сринивас, 1997]. Так, в конце 1993 года президент «Вишва хинду паришад» А.Сингхал сделал важное заявление: «Настало время создать новую Смрити вместо «Ману-смрити», взяв из последней все то, что соответствует условиям сегодняшней жизни. Новая Смрити должна вобрать в себя и учение Амбедкара» [Фронтлайн. 31.12.1993, с. 33]. А через год генеральный секретарь Бхаратия джаната парти К.Х.Говиндачарья счел нужным сказать: «Жизнь граждан Индии должна определяться конституцией страны, а не «Ману-смрити»» [Хиндустан таймс. 27.12.1994].

Приведем мнение опытного политолога Раджни Котхари, высказанное им в связи с полувековым юбилеем независимости Индии. Он считает, что факторами

сохранения единства страны все эти 50 лет служили, во-первых, иерархическая кастовая структура индийского общества, которая сдерживала его распад и брожение, во-вторых, разнообразие культур, не давшее возможности реализации ни тоталитарного, ни мажоритарного принципов управления страной, и, в-третьих, очень эластичный нравственный кодекс, которого придерживается общество, кодекс, допускающий большую амплитуду колебаний в нравственном поведении политиков и государственных деятелей [Котхари, 1997].

Кто тормозит социальную реформу?

Амбедкар обращал внимание прежде всего на неспособность кастовой системы воспитывать чувство товарищества и братства: «У касты нет ощущения общности с другими кастами, за исключением тех случаев, когда происходят индусско-мусульманские столкновения. Каста стремится обособиться и сохранить свое отличие от других каст. Она не только делит трапезу и оформляет браки в своих рамках, но и предписывает для себя отличительную одежду» [Амбедкар, 2001, т. I, с. 50]. Поэтому Амбедкар считал, что индусского общества как единого понятия не существовало. Это было

своеобразное собрание каст. А следовательно, не было и общиндусского самосознания, ибо каждый индус полностью признавал лишь свою касту. «Люди не становятся обществом только потому, что они живут по соседству друг с другом. Общество формируется тогда, когда люди участвуют в совместной деятельности, когда каждый индивид выступает как партнер, свободно общаясь с другими. Кастовая система не разрешает такого общения, кастовые барьеры не позволяют индусам превратиться в общество с единой социальной жизнью» [Амбедкар, 2001, т. I, с. 51].

Представление о том, что индийцы — это единый народ, юридически правильно, но фактически оно не соответствует действительности, писал Амбедкар. Он считал, что худшей чертой кастовой системы является ее антиобщественный дух. Индусские священные тексты стремились облагородить происхождение одних социальных групп и принизить значение других. Этот антисоциальный мотив отравил взаимоотношения не только между кастами, но и подкастами одной и той же касты. Так, разные подкасты брахманов, отмечал он, соперничали между собой в стремлении доказать свое право на большую ритуальную чистоту, то есть превосходство над другими. Это, в свою очередь, связано с защитой эгоистичных интересов определенной группы. Поэтому индусское общество — это не просто набор каст, но еще и враждующих между собой групп, каждая из которых живет ради собственного идеала. К тому же длительное существование кастовой системы и, соответственно, кастового сознания способствовало сохранению памяти о прошлых раздорах и обидах, имевших место между кастами. Все это препятствовало достижению солидарности в обществе.

В любой стране, отмечал Амбедкар, класс интеллектуалов является самым влиятельным, даже если он не управляет государством. Именно этот класс людей может прогнозировать ход событий, генерировать новые идеи, вести за собой остальных. Без преувеличения, судьба страны зависит от этого социального слоя. Однако сам этот класс может состоять не только из высоконравственных духовных лидеров, но и из «банды мошенников или апологетов правящей клики, которая подкармливает и подпитывает его» [Амбедкар, 2001, т. I, с. 70].

Брахманы, утверждал Амбедкар, которые без преувеличения были этим интеллектуальным классом Индии и возглавляли национально-освободительное движение, добиваясь политических и эко-

номических преобразований, практически противились социальным реформам. Он объяснял это их сопротивление нежеланием руководить движением против неприкасаемости, конечной целью которого является упразднение власти и престижа брахманов. А если брахманы не поддерживают идею реформы кастовой системы, писал Амбедкар, то трудно рассчитывать на успех такой реформы.

Критика Амбедкаром индусского социального строя и его главных хранителей — брахманов бросала вызов общепринятым тогда представлениям о роли и назначении брахманов в жизни индусов. Брахманы были духовными учителями, интеллектуалами, к которым всегда относились с уважением и почтением. Индусы с детства усваивали, что брахманы — это боги на земле, что только брахманы могут быть духовными наставниками — гуру.

Амбедкар обращал внимание на то, что каста убивает общественный дух взаимопомощи, порождает безразличие к горю и несчастью других. Ведь за пределами *чатурварньи* жили те, кто в социальной иерархии находились ниже неприкасаемых. Он упоминает «неприближаемых» и «невидимых». Если неприкасаемые оскверняют «чистого» индуса своим прикосновением, то «неприближаемые» способны это делать с определенного расстояния. В «невидимых» же скверны так много, что они вообще не должны попадаться на глаза «чистым» индусам. «Индуизм, — заключает Амбедкар, — оказался неспособным поднять этих людей, просветить их и дать им надежду... Индуизм поражен страхом осквернения, и у него нет сил очиститься от этого. В нем не заложена идея служения, и поэтому он по своей сути бесчеловечен и безнравственен» [Амбедкар, 2001, т. 3, с. 92].

Поскольку закон касты ограничивает членство в ней условием рождения внутри касты, чужому человеку в ней нет места. Именно поэтому, утверждал Амбедкар, индуизм с его кастовой системой не сумел цивилизовать тех, кто были за ее пределами. Речь шла в первую очередь о племенах, которые, по существу, жили в центре этой цивилизации. Значит, заключает Амбедкар, в ней было что-то фундаментально неправильное, если она умудрилась дать человечеству кроме 60 млн. неприкасаемых 20 млн. членов племен и около 50 тысяч членов так называемых преступных племен (по данным на середину 1950-х годов).

«Меня постоянно волнует вопрос, — говорит Амбедкар, — почему в Индии никогда не было ни одной социальной революции?

Я так отвечаю на него: из-за проклятой системы *чатурварньи* низшие классы индусов были в буквальном и переносном смысле обезоружены. Им нельзя было иметь оружие, а без него они не могли восстать... Из-за *чатурварньи* они не могли приобщиться к просвещению и не были в состоянии найти путь к избавлению... Нет более унижающей и калечащей системы социальной организации, чем *чатурварнья*. Эта система умерщвляет, парализует и уродует людей, препятствуя их активной жизнедеятельности... Социальные войны между сильными и слабыми слоями в Европе проходили значительно более жестоко, нежели в Индии. В распоряжении слабых слоев в Европе была военная служба, которая давала им реальное оружие, право голоса давало им политическое оружие, а образование — моральное оружие. В Индии же *чатурварнья* полностью отказывала в этом широком массам... В индийской истории известен только один период свободы, величия и славы. Это — период империи Маурьев» [Амбедкар, 2001, т. 3, с. 70].

О себе Амбедкар говорил как о социальном реформаторе и считал эту роль самой трудной. «Политическая тирания — ничто по сравнению с социальной, а реформатор, бросивший вызов обществу, значительно более смелый человек, чем политик, который критикует правительство» [Амбедкар, 2001, т. I, с. 95]. Как социальный реформатор, Амбедкар считал, что началом любой реформы является отстаивание индивидом своего собственного мнения и убеждения, своей независимости и интереса, которые он противопоставляет власти группы и ее интересам. Реформа может иметь сторонников только в том случае, если группа толерантна по отношению к личности. И, наоборот, если она нетерпима к инакомыслию, индивид будет раздавлен, а реформа умрет.

Индусская кастовая система с ее правом экскоммуникации (изгнания из касты) тех, кто нарушил правила касты, до недавнего времени приравниваемого к общественной смерти, действовала как отлаженный механизм против любых социальных реформ. Индуизм с его регламентациями делал общество неподвижным, фактически привел к его стагнации, ограничив контакты с внешним миром, что выразилось, в частности, в запрете для правоверных индусов «переплывать моря», отмечает Амбедкар. Запрет был настолько силен, что это удалось сделать только в начале XIX века. Первым, кто по морю отправился в Англию в 1830 году, был выдающийся индийский философ и социальный реформатор Раммохан Рой (1772–

1833). За это он был подвергнут обструкции со стороны своей касты брахманов.

Уместно напомнить, что еще через полвека, в 1888 году, с той же проблемой столкнулся молодой Мохандас Карамчанд Ганди, задумавший продолжить учебу в Англии. Глава его кастовой общины — *шет* созвал общее собрание касты и вызвал Ганди, чтобы урезонить его: «Каста осуждает ваше намерение ехать в Англию, — сказал *шет*. — Наша религия запрещает путешествия за границу». После долгого препирательства *шет* произнес свой приговор: «С сегодняшнего дня этот юноша считается вне касты. Кто окажет ему помощь или пойдет провожать на пристань, будет оштрафован...» [Ганди, 1969, с. 67].

Говоря о критике Амбедкаром индусского социального строя, следует заметить, что он шел до определенного предела. Он всегда подчеркивал, что, в отличие от племен, неприкасаемые никогда не были вне рамок индийской цивилизации. Он много писал об их вкладе в эту цивилизацию, чтобы доказать их право на достойную жизнь и место в обществе. Этот вклад состоял в создании ими материальных и духовных ценностей, их отношении к труду как источнику всех богатств, равноправному положению женщины в их общинах и т.п. Свою веру в роль неприкасаемых в создании индийских культурных ценностей Амбедкар выразил, например, в таком высказывании: «Когда индусам понадобились веды, они обратились к Вьясе¹, который не был “чистым” индусом. Когда индусам понадобился эпос, они обратились к Вальмики², который был неприкасаемым. Когда индусам понадобилась конституция, они обратились ко мне» [цит. по: Айяр, 1990, с. 9]. Тем самым Амбедкар хотел сказать, что не только Вальмики, но и Вьяса — сын брахмана и рыбаки — фактически был неприкасаемым. Зеллиот, однако, замечает, что представление, будто Вальмики был далитом, имеет хождение лишь среди самих далитов [Зеллиот, 1996, с. 317].

¹ Вьяса — мифический мудрец, который с точки зрения индийской традиции «сочинил» или «составил» «Бхагавадгиту» и всю «Махабхарату», а также веды и 18 «главных» пуран [Древо, 1999, с. 156].

² Вальмики — легендарный автор древнего эпоса «Рамаяна».

Решение Амбедкара о разрыве с индуизмом

В начале своей общественной деятельности Амбедкар положительно отнесся к идее индусских реформаторов о том, что индуизм в очищенной форме может в будущем стать универсальной религией. Однако к концу 1920-х — началу 1930-х годов он осознал всю тщетность попыток реформировать индуизм таким образом, чтобы найти в нем достойное место для неприкасаемых. Это была его реакция не только на неоднократные неудачные попытки неприкасаемых войти в индусские храмы, но и на появление новых социально-политических условий в обществе, связанных с усилением политической борьбы внутри национально-освободительного движения. Эта борьба была спровоцирована новыми шагами английской администрации по политическому реформированию страны, что проявилось в подготовке и принятии Закона об управлении Индией (1935 года). Кроме того, с ростом напряженности в индусско-мусульманских отношениях Ганди и многие умеренные конгрессисты все настойчивее заговорили о традиционных ценностях индуизма, в том числе и о *варна-ашрама-дхарме*¹.

Именно тогда Амбедкар заявляет о своем решении отречься от индуизма и призывает махаров принять другую религию. Эту смену позиций можно расценить также как реакцию на возрастающую популярность гандистского индуизма, обращенного в том числе и к хариджанам. Как политический лидер, Амбедкар почувствовал, что он может оказаться в изоляции от неприкасаемых. Он резко усилил критику индуизма и задумался о смене религии.

Впервые Амбедкар публично заявил о необходимости для неприкасаемых отречься от индуизма и принять другую религию 13 октября 1935 года в г. Йеола, дистрикт Насик Бомбейской провинции. Через год по его инициативе участники 10-тысячного собрания махаров единодушно проголосовали за резолюцию, рекомендовавшую всем неприкасаемым порвать с индуизмом. С этого времени

¹ *Варна-ашрама-дхарма* — доктрина четырех ашрамов (стадий жизни), упоминаемая в упанишадах, со временем обрела силу закона, установленного богами. Согласно ему, дваждырожденный должен вести сначала жизнь ученика, потом вступить в брачную жизнь и стать домохозяином, после этого вести жизнь отшельника и в последней стадии оставить все мирские привязанности и стать странствующим аскетом.

Амбедкар начал заниматься подготовкой неприкасаемых к восприятию этой его идеи. Он говорил махарам о необходимости изменить свое имя — свой облик, свою идентичность и советовал им не называть себя ни именем Цокха Мелы, ни хариджаном: «Дурной запах, который идет от предыдущего вашего имени, всегда будет приставать к новому имени, и вам придется без конца менять его. Так почему же не изменить его окончательно?» [Зеллиот, 1996, с. 12]. Он придавал большое значение этому шагу: «Все наше будущее, — говорил Амбедкар, — зависит от решения единственного вопроса, а именно — должны ли мы оставаться в лоне индуизма или принять другую религию?» [Амбедкар, 1981, с. 13].

В своих публичных выступлениях перед махарами в этот период Амбедкар проводил разъяснительную работу, чтобы раскрыть суть их социальной дискриминации. Он занимался систематизацией материалов из истории неприкасаемых, чтобы обобщить их драматический опыт. Неприкасаемых подвергают избиениям, писал он, когда они пытаются послать детей в школу, берут воду из общественного колодца, если их свадебная процессия пройдет по главной улице деревни с женихом, сидящим верхом на коне (прерогатива «чистых» каст. — *Е.Ю.*), если они едят и одеваются как «чистые» индусы и т.п. Наказывают неприкасаемых чрезвычайно жестоко, но главным в списке наказаний является социальный бойкот, когда их лишают работы, воды, еды и не разрешают выходить за пределы своего жилого квартала или поселка.

Проанализировав весь комплекс таких отношений в индульской общине, Амбедкар пришел к выводу, что решить проблему неприкасаемых в рамках этой общины невозможно. Причина, по его мнению, состояла в том, что «это была проблема классовой борьбы, борьбы между “чистыми” индусами и неприкасаемыми... Неприкасаемость — это увековеченная одним классом несправедливость в отношении другого класса... и борьба начинается тогда, когда этот угнетенный класс требует равного отношения со стороны другого» [Амбедкар, 1981, с. 19].

Почему высшие касты так озабочены тем, чтобы не допустить изменений в положении неприкасаемых, задает вопрос Амбедкар и отвечает: для того, чтобы сохранить статус кво. Как только неприкасаемые пытаются повысить свой социальный статус, они тут же получают отпор. А поскольку неприкасаемость существует веками, конфликт между этими двумя частями индульской общины

носит постоянный характер. Индуизм, который отвел неприкасаемым самое последнее место в социальной иерархии, является, по представлению «чистых» индусов, вечным и неизменным: ни время, ни события не в состоянии изменить сложившийся порядок вещей.

Амбедкар понимал, что в каждой деревне неприкасаемые составляли беднейшее меньшинство. Сами по себе они не были в состоянии противостоять тирании «чистых» каст и освободиться из-под их власти. Отсюда естественный вопрос: каким образом неприкасаемые могли усилить свои позиции? Один из ответов состоял в том, чтобы установить более близкие отношения с последователями какой-то другой религии и таким образом вырваться из тисков индусской общины. Он также хотел вынести проблему социальной дискриминации неприкасаемых за пределы Индии, придать ей мировое звучание [Амбедкар, 1981, с. 24].

Вера Амбедкара в то, что только принятие другой религии принесет неприкасаемым социальное освобождение, была неразрывно связана с его убежденностью в том, что одно лишь реформирование индуизма не позволит достичь этой цели. Без упразднения *чатурварньи* и отказа от индуизма совершенно нереально надеяться на ликвидацию социальной дискриминации. «Религия, которая занимается вопросами вашей души после смерти, может быть полезной для богатых... — пишет он, — но она ничего не может дать тем, кто, являясь частью этой религии, были превращены в пыль, лишены таких жизненно необходимых вещей, как пища, вода, одежда. Неприкасаемых никогда не считали за людей, поэтому они перестали ощущать себя таковыми» [Амбедкар, 1981, с. 61].

Амбедкар подчеркивает, что индуизм связан с отношениями только между разными группами, классами, варнами, кастами и в нем нет места для индивида, нет условий для духовного развития личности, отсутствуют такие понятия, как сочувствие другому или чувство братства, равенства и свободы. В индуизме человек низведен до такого низменного состояния, когда даже его прикосновение, тень или взгляд могут осквернить. Те, кто в соответствии с канонами индуизма являются изгоями общества, нуждаются не столько в политической свободе, сколько в свободе социальной, физической и духовной. Все это индуизм не может дать им, подчеркивал Амбедкар, ибо «все индусы живут в состоянии духовного рабства», хотя и не все в одинаковой мере порабощены [Амбедкар, 1981, с. 30].

Соблюдение же неприкасаемости самими неприкасаемыми Амбедкар объясняет достаточно прозаично: если человек живет в кастовой системе, он вынужден приспособливаться к ней. Неприкасаемые не несут ответственность за неприкасаемость, но они должны взять на себя ответственность за «ликвидацию этой дьявольской системы». А чтобы упразднить касты и саму социальную дискриминацию, у неприкасаемых есть только один путь — сменить религию, говорил он [Амбедкар, 1981, с. 38–39].

Благотворные результаты принятия неприкасаемыми другой религии виделась Амбедкару в том, что этим актом они могли положить конец постоянным конфликтам, которые происходили в индусской общине, в том числе из-за попыток санскритизации неприкасаемых, стремившихся интегрироваться в нее за счет повышения своего кастового статуса. Амбедкар верил, что публичное отречение от индуизма и принятие другой религии улучшат социальный статус его собратьев по касте, освободят их от клейма неприкасаемости, препятствующей их духовному и экономическому развитию [Амбедкар, 1981, с. 48, 55].

Важным аргументом в пользу принятия иной религии были изменения в политической жизни страны. После голодовки Ганди в 1932 году, вынудившей Амбедкара отказаться от особых условий, предоставленных неприкасаемым в «Общинном решении» английского премьер-министра, и подписать Пунский пакт, в обществе сложилось впечатление, что Ганди взял верх над Амбедкаром. Главным результатом этого пакта стало то, что неприкасаемые остались в составе индусской общины с правом голосовать только в «общей» (с индусами) курии. Однако на этом борьба за влияние на неприкасаемых не завершилась.

Амбедкар думал, что отдельные избирательные курии, которые сохранились по Закону об управлении Индией 1935 года, в длительной перспективе будут оставаться в политической жизни Индии. По этому же Закону зарегистрированные касты получили точно определенное число мест в законодательных органах. Поэтому он утверждал, что «наши права последуют за нами, если мы перейдем в другую религиозную общину». Таким образом, не только возрастет численность этой общины, но будут сохранены политические права неприкасаемых. «А если мы останемся в индуизме, то неизвестно, насколько эти права будут гарантированы» [Амбедкар, 1981, с. 58].

Подобные высказывания Амбедкара свидетельствуют о том, что он не доверял руководству индусской общины.

Общественная реакция на это решение

Провозглашенное Амбедкаром намерение отречься от индуизма получило широкий резонанс в стране. Во всех провинциях, кроме Бенгалии, прошли массовые митинги, на которых организации неприкасаемых обсуждали решение, принятое на конференции махаров в Йеоле. Хотя у неприкасаемых и не было единства мнений по этому вопросу, они впервые осознали, что могут использовать в своей борьбе такой метод, как угроза коллективного разрыва с этой религией.

Так, организация неприкасаемых ижава в Траванкуре заявила, что, если им не будет открыт доступ в индусские храмы, они в массовом порядке примут христианство. Это привело к настоящему противоборству между христианскими миссиями, заинтересованными в привлечении ижава на свою сторону, и индусскими реформаторами. В результате индусы сняли запрет на посещение представителями каст ижава всех шести тысяч индусских храмов Траванкура [Тендулкар, 1969, с. 101]. Аналогичная ситуация сложилась и в Майсуре, где под давлением неприкасаемых, угрожавших переходом в другое вероисповедание, правитель княжества объявил, что отныне неприкасаемые будут приглашаться на религиозные празднества вместе с другими членами индусской общины [Хистори, 1971, с. 55].

Хотя многие организации неприкасаемых и поддержали идею о разрыве с индуизмом, но было немало и ее критиков, и не только со стороны индусов высоких каст. Например, президент Всеиндийской ассоциации «угнетенных классов» Рао Бахадур М.Ч. Раджа почти сразу же (в ноябре 1935 года) выразил свое категорическое несогласие с Амбедкаром по этому вопросу. Он заявил, что за последние 15 лет положение неприкасаемых заметно улучшилось. А поскольку «чистые» касты начали менять свое отношение к ним, «дни неприкасаемости сочтены». Раджа призывал всех помочь Махатме Ганди и последовавшей за ним «Хинду махасабхе» в устранении практики неприкасаемости, вместо того чтобы «создавать препятствия на их пути» [Амбедкар, 1981, с. 278]. Он фактически повторил те же аргументы в пользу индуизма, которыми опери-

ровал Ганди, когда речь шла об очищении его от скверны неприкасаемости. «Мы не хотим, чтобы нас отрывали от индуизма, мы настаиваем на признании нас равными по отношению к «чистым» индусам. Наша задача — преодолеть сегрегацию и стать составной частью индусской общины», — говорилось в заявлении Раджи [Амбедкар, 1981, с. 282].

Другой известный деятель, махар Ганеш Аккаджи Гаваи, член законодательного совета Центральных провинций и Берара, тоже выдвинул целый ряд аргументов в пользу сохранения неприкасаемых в лоне индуизма. Он высоко оценил усилия Ганди по ведению борьбы против неприкасаемости и напомнил, что сами неприкасаемые соблюдают кастовую дискриминацию в отношении друг друга. «А что хорошего ожидает неприкасаемых женщин в исламе, — спрашивал Гаваи, — парда и затворничество? Будет ли это обретением свободы или ее потерей?» Теоретически неприкасаемые после перехода в ислам или христианство могут пользоваться общественным источником воды. Но на деле, утверждал он, таких колодцев очень мало. Поэтому от принятия иной религии получит выгоду только небольшое число неприкасаемых [Амбедкар, 1981, с. 310].

Проконгрессиистская Лига «угнетенных классов» под председательством неприкасаемого — чамара Джагдживана Рама на своем митинге с участием Ганди, Дж. Неру, Раджендры Прасада и других лидеров Конгресса осудила призыв Амбедкара к неприкасаемым «покинуть индуизм». Подобные же акции организовало и общество «Арья самадж» в ряде городов Панджаба [Амбедкар, 1981, с. 155–156].

Самая крупная индусская организация — «Хинду махасабха» провела чрезвычайное заседание в Пуне 29 октября 1935 года, на котором выступил один из шанкарачарьев. «Над нами нависла тень большой угрозы, — заявил он. — Логика изменения веры ведет к тому, чтобы сказать: поскольку мы не добились равенства и свободы, мы покидаем эту страну и будем гражданами чужого государства». Другой лидер этой организации, Н.С.Келкар, в прошлом редактор газет «Махратта» и «Кесари», критикуя Амбедкара, заявил, что среди образованных людей в Махаращтре преобладает мнение о необходимости отказа от практики неприкасаемости во всех общественных местах. Это надо делать всеми законными способами, особенно методом убеждения и согласия, чтобы реформы

стали всеохватывающими и необратимыми [Амбедкар, 1981, с. 123, 125].

В своих выступлениях против идеи Амбедкара порвать с индуизмом упомянутые лидеры неприкасаемых не зря ссылались на деятельность Ганди по ликвидации неприкасаемости. Он определил свое отношение к проблеме неприкасаемых в еженедельнике «*Young India*» от 20 августа 1920 года следующим образом: «Я считаю, что неприкасаемость не является частью индуизма». Несколько позже Ганди так высказался по поводу возможного ухода неприкасаемых из индуизма: «Те, кто используют угрозу обращения в другую религию... не ведают об истинном назначении религии. Религия — это вопрос жизни и смерти. Человек не меняет религию, как одежду. Поэтому те, кто грозятся отречением от индуизма, по моему мнению, предают свою веру» [цит.по: Амбедкар, 1981, с. 114].

Ганди призвал Амбедкара пересмотреть свое решение и оценить «достоинства индуизма, а не недостатки его последователей». Он высказал убеждение в том, что «переход в иное вероисповедание Амбедкара и тех, кто приняли эту резолюцию, не будет способствовать разрешению проблемы, от которой они страдают, ибо миллионы простых неграмотных хариджанов отвернутся от него и его последователей после отказа от унаследованной ими веры, особенно если учесть, что их жизнь, плохо или хорошо, переплетается с жизнью “чистых” индусов» [Тендулкар, 1969, т. 4, с. 42].

После заявлений организаций неприкасаемых о возможности принять другую религию началась почти открытая борьба представителей и лидеров различных религиозных общин за переманивание неприкасаемых на свою сторону, обращение их в свою веру. При этом преследовалась цель увеличить численность общины и таким образом повысить ее общественную и политическую значимость.

Низам Хайдарабада, узнав о принятом конференцией неприкасаемых решении перейти в другую религию, обратился к Амбедкару с предложением передать ему 40 млн. рупий, если неприкасаемые примут ислам [Амбедкар, 1981, с. 139]. Характерно, что с того момента, как неприкасаемые объявили о своем решении порвать с индуизмом, мусульманские лидеры почти постоянно присутствовали на их собраниях. Им уделяли внимание также и сикхские правители индийских княжеств.

Особый интерес к этому вопросу проявили христианские миссионеры, которые к середине 1930-х годов провели большую работу среди низших каст (в их школах к тому времени прошли обучение около миллиона неприкасаемых). О серьезности их намерений можно судить по тому, что миссионеры решили обсудить этот вопрос с самим Ганди. В беседе с ним в ноябре 1936 года председатель Международного миссионерского совета евангелист Джон Мотт сослался на сообщение в зарубежной прессе о том, что Амбедкар заявил о готовности «передать» 50 млн. неприкасаемых тем, кто захочет их принять. Протестантские миссионеры всегда были готовы вести работу среди низших каст, сказал он и попросил у Ганди совета, как им быть.

Ответ Ганди помогает лучше понять обстановку, в которой проходила эта напряженная борьба за хариджанов. «Не скрою, — сказал он, — что деятельность миссионеров в этой связи меня глубоко оскорбила. Они вместе с мусульманами и сикхами немедленно отреагировали, как только д-р Амбедкар бросил эту бомбу (то есть призвал неприкасаемых отвергнуть индуизм. — *Е.Ю.*), придав его заявлению чрезмерно большое значение. В результате между всеми организациями началось соперничество. Я могу понять мусульманские организации, поступающих таким образом, поскольку индусы и мусульмане постоянно ссорятся. Активное участие сикхов в этом деле для меня загадка. Христианская миссия всегда заявляла, что она занимается сугубо духовной деятельностью. Мне было больно узнать, что христианские организации соперничают с мусульманами и сикхами в стремлении увеличить число своей паствы. Я бы понял и оценил ваши молитвы о хариджанах, но вместо этого вы обратились с воззванием к тем, у которых нет ни ума, ни способности понять, о чем вы говорите; они не могут понять разницы между Иисусом, Магомедом и Нанакком... А что касается желания д-ра Амбедкара, то всю эту затею следует рассматривать с полнейшим спокойствием и безразличием. Если на его обращение последует реакция и если хариджаны и он примут окончательное решение и обратятся к вам, вы можете предпринять такие шаги, какие подсказывает вам совесть» [Тендулкар, 1969, т. 4, с. 100].

Полемика Амбедкара с Ганди

Несмотря на критику с разных сторон, Амбедкар настойчиво продолжал свою линию. В работе «Уничтожение касты», опубликованной в мае 1936 года, он снова заявил о своем намерении покинуть «лоно индуизма» [Амбедкар, 2001, т. 1, с. 35–80]. Это было его ответом на предложение одной из индусских религиозно-реформаторских организаций сотрудничать с ней. На деле эта публикация явилась продолжением дискуссии, которую он вел с Ганди по вопросу о возможности реформировать индуизм.

Под реформацией индуизма в этот период Амбедкар вполне определенно понимал работу, направленную на уничтожение касты и преодоление высококастового сознания, способствующего сохранению кастовой системы. Обращаясь к тем, кто называл себя реформаторами, Амбедкар советовал им: откажитесь от брахманизма, реформируйте брахманский индуизм таким образом, чтобы упразднить касту, выбросьте все пураны, смрити и шрути и объявите во всеуслышание, что в важнейших вопросах они иррациональны и безнравственны. Поскольку в соответствии с шастрами соблюдение неприкасаемости — это религиозный долг индуса, то главные усилия реформаторов должны быть направлены на уничтожение веры в святость шастр, подчеркивал Амбедкар, а не на борьбу за доступ неприкасаемых в индусские храмы. Эмансипация неприкасаемых напрямую связана с их освобождением от оков индуизма. И непосредственными участниками социальных преобразований должны быть прежде всего сами неприкасаемые [Амбедкар, 2001, т. 1, с. 66–75]. К неприкасаемым он предъявлял следующие требования: учиться, объединяться и бороться.

Ганди, как и раньше, немедленно откликнулся на это новое выступление Амбедкара. «Д-р Амбедкар, — писал он 11 июля 1936 года в своем еженедельнике “Хариджан”, — это вызов индуизму... Ему настолько опротивело отношение так называемых чистых индусов к нему и его людям, что он предлагает расстаться не только с ними, но и с самой религией, которая является общим достоянием как Амбедкара, так и “чистых” индусов. Он перенес свое презрение на эту религию, презрение, которое он испытывает к части ее последователей». Вместе с тем Ганди предупреждал индусов о серьезной угрозе, если они не пересмотрят нормы своего поведения в от-

ношении неприкасаемых: «Ни один индус, ставящий свою веру выше жизни, не может недооценить важность заявления, сделанного Амбедкаром. Д-р Амбедкар не одинок в своем отвращении. Он самый бескомпромиссный изобличитель и один из самых способных изобличителей... Тот факт, что многие лидеры “угнетенных классов” продолжают оставаться в индуизме, не дает нам оснований не принимать всерьез сказанное д-ром Амбедкаром. Саварна (“чистые” индусы.— *Е. Ю.*) должны исправить свою веру и поведение. А наиболее ученые и влиятельные среди них должны дать авторитетную интерпретацию священных текстов» [Амбедкар, 2001, т. 1, с. 81]. Ганди не только подчеркивал свою убежденность в необходимости реформировать индуизм, но и говорил, что это следует делать умело, в духе индусской традиции, «чтобы вместе с водой не выплеснуть ребенка». Он утверждал, что индусские священные книги — шастры не оправдывают практику неприкасаемости в том уродливом виде, в каком она проявляла себя в быту. Поэтому Ганди призывал вести борьбу не с шастрами, а с их ложной интерпретацией. «Для индуса шастры то же самое, что для мусульманина Коран или для христианина Библия... Если каста и варна синонимы и если варна — неотъемлемая часть шастр, которые дают точное определение индуизма, то я не понимаю, как человек, отвергающий касту, т.е. варну, может называться индусом».

Таким образом, приравняв касту к варне и подчеркнув особую роль шастр в толковании индуизма, Ганди заявил, что индуизм не санкционирует неприкасаемость. Такие высказывания вызвали резкую критику как ортодоксальных индусов, так и их противников. Попав под перекрестную критику двух противоборствующих сторон, Ганди пошел еще дальше в своем отношении к индуизму и неприкасаемости. Если шастры поддерживают существующую ныне неприкасаемость, писал он в еженедельнике «Хариджан» 15 августа 1936 года, то он перестанет называть себя индусом, поскольку у него «нет никаких сомнений в отношении дозволенности совместной трапезы и смешанных браков» [цит. по: Амбедкар, 2001, т. 1, с. 85].

Амбедкар тотчас же отреагировал на это заявление Ганди, указав на «двойственность» его поведения — на то, что Ганди «взвалил» на себя сразу две роли — махатмы, то есть духовного вождя, и политика. В первой роли он стремился одухотворить политику, во второй — боялся противопоставить себя касте и варне,

чтобы не лишиться своего места в политике. Объясняя причины своих разногласий с индусами и индуизмом, Амбедкар подчеркивал, что он отказывается жить в обществе, которому дороги ложные идеалы. «Подтверждая свою веру в чатурварнью, но не объясняя основы, на которой эта система базируется, — писал Амбедкар, — Махатма и не попытался оспорить мой главный аргумент, а именно: общество, основанное на варне или касте, — есть общество несправедливых отношений» [Амбедкар, 2001, т. I, с. 89].

Полемика между Амбедкаром и Ганди привлекла внимание общественности. Особенно встревожилась «Хинду махасабха». В условиях, когда тысячи неприкасаемых стали покидать индусскую общину и переходить в ислам, что провоцировало межобщинные столкновения в ряде мест, ее руководители забили тревогу. Они встретились с Амбедкаром, чтобы добиться от него заверений в том, что он «не выберет ислам для неприкасаемых» [Амбедкар, 1981, т. 4, с. 145].

В разгар подготовки к выборам 1937 года Амбедкар активизировал усилия, направленные на отход неприкасаемых от индуизма. Он стремился облечь свои действия в религиозную оболочку, но по существу это была борьба за место неприкасаемых в складывавшейся новой политической структуре. Суть маневров, предпринятых Амбедкаром, сумел хорошо разглядеть Ганди, который без обиняков заявил, что «все разговоры д-ра Амбедкара и его сторонников не имеют отношения к религии» [Тендулкар, 1969, с. 99].

Торг с «Хинду махасабхой»

Справедливость такой оценки становится очевидной при знакомстве с содержанием переговоров руководства «Хинду махасабхи» с Амбедкаром в июне 1936 года, когда в качестве инструмента политического давления он снова прибегнул к угрозе перехода неприкасаемых в другую религию. Сначала Амбедкар заявил, что процесс разрыва этих каст с индуизмом уже начался. Но следует предпринять меры, чтобы выбор неприкасаемыми религии не нанес ущерба индусам и стране в целом. Из трех религий — ислама, христианства и сикхизма, говорил он, ислам наиболее привлекателен. В социальном плане мусульманская община, как самая крупная, представляет интерес, так как может защитить своих новых членов, в политическом она также важна — неприкасаемые получают

право на резервирование мест в законодательных органах. Кроме того, мусульмане обладают большими финансовыми возможностями. Христианская община, конечно, невелика, но США и Великобритания окажут большую помощь, если неприкасаемые решатся на такой шаг. Христиане, как и мусульмане, имеют право на специальное резервирование мест в законодательных органах. Это — плюсы для неприкасаемых. Но, рассуждал далее Амбедкар, очень важно, чтобы зарегистрированные касты не перешли в ислам или в христианство, а приняли участие в национально-освободительном движении Индии. Если предпочтение будет отдано исламу, то численность мусульманской общины возрастет вдвое, что подорвет позиции Индийского национального конгресса, основной партии, ведущей борьбу за независимость страны. Если же неприкасаемые примут христианство, то это будет способствовать упрочению английского господства.

Судьба страны, продолжал Амбедкар, не пострадает, если неприкасаемые перейдут в сикхизм. Более того, это стимулирует дальнейшее развитие освободительного движения. Главные трудности, с которыми встретятся неприкасаемые, если примут сикхизм, состоят в том, что сикхи — община малочисленная, в финансовом отношении маломощная, а ее влияние ограничено Панджабом, за пределами которого у сикхов нет системы резервирования. Есть и другое препятствие на пути решения вопроса о выборе религии в пользу сикхизма. Речь идет о политических гарантиях представительства зарегистрированных каст в законодательных органах. Поскольку эти касты проживали не компактно, как сикхи, а в каждой индийской деревне, и притом в меньшинстве, Амбедкар предлагал внести изменение в Закон об управлении Индией с тем, чтобы не только в Панджабе, но и в других провинциях в список зарегистрированных каст добавить и так называемых неосикхов — неприкасаемых, принявших сикхизм. (В тот период многие сикхи были членами «Хинду махасабхи», и их выступление на стороне индусов не вызывало сомнений.) Стараясь заинтересовать руководство «Хинду махасабхи», Амбедкар давал понять, что нужно изменить положение, при котором для неприкасаемых более привлекательным является принятие ислама или христианства, а не сикхизма.

Амбедкар обращал внимание руководства «Хинду махасабхи» и на то, что есть возможность менять вероисповедание на «законных основаниях». В Указе о зарегистрированных кастах и пле-

менах (апрель 1936 года) их право на специальное представительство в законодательных органах не было поставлено в зависимость от индуизма, а определялось с учетом их принадлежности к этим кастам и племенам. Это означало, что переход неприкасаемых из индуизма в иную религию, в том числе и сикхизм, оставлял за ними возможность пользоваться указанными преимуществами.

Руководство «Хинду махасабхи» в лице ее лидера Мунджи позитивно откликнулось на предложения Амбедкара. Оно заявило, что «Хинду махасабха» будет готова, в случае решения зарегистрированных каст остаться в лоне индусской культуры, дать согласие на переход зарегистрированных каст в сикхизм, на включение неосикхов в список зарегистрированных каст и сохранение за ними права на резервирование в законодательных органах. Однако было выдвинуто условие — Амбедкар должен заверить, что он будет «честно и искренне» сотрудничать с индусами и сикхами в пропаганде их культуры и противодействовать прозелитскому движению мусульман в отношении неприкасаемых. На этом условии и было достигнуто соглашение, которое стало известно как пакт Амбедкара—Мунджи [Амбедкар, 1981, с. 294–301].

Лидеры отделения «Хинду махасабхи» на местах также дали согласие на переход неприкасаемых в сикхизм. Однако конгресси-сты, и в первую очередь М.К. Ганди, М.М. Малавия, Г.В. Пант возразили против такой постановки проблемы. Последний заявил, что неприкасаемые не могут, отрекаясь от индуизма, сохранить за собой право на резервирование. Против планов Амбедкара выступило и общество «Арья самадж». В разгоревшейся по этому вопросу дискуссии индусы требовали, чтобы порвавшие с индуизмом неприкасаемые были лишены специального представительства в законодательных органах [Кир, 1981, с. 278]. Не зря Ганди говорил, что «тот, кто утверждает, что религия не имеет ничего общего с политикой, не знает, что такое религия» [Ганди, 1969, с. 431].

Поиск иной религии

Когда в 1935 году Амбедкар предложил махарам принять любую религию, которая гарантировала бы им равное положение с другими ее приверженцами, он оставил выбор религии за неприкасаемыми. И сам занимался поиском такой религии, которая, по его выражению, «связала бы людей воедино».

Эти настроения отразились на его семейной жизни. Когда его жена, воспитанная в семье последователей бхактов и с детства совершавшая паломничество в священный город Пандхарпур, собралась отправиться туда в очередной раз, Амbedкар отговорил ее, сказав, что ее в любом случае не пустят в храм и она будет вынуждена молиться около него на улице, как много веков назад этот делал *бхакт* Цокха Мела. «Что пользы от Пандхарпура, не разрешающего своим почитателям посмотреть на изображение бога? Мы создадим другой Пандхарпур¹, если будем вести достойную жизнь и верно служить делу угнетенного люда» [Кир, 1981, с. 247].

Амbedкар выступал категорически против тезиса о равнозначности всех религий. Не все религии одинаково хороши, говорил он. Все зависит от того, какой социальный идеал исповедует та или иная религия [Амbedкар, 2001, т. 3, с. 24].

Эти взгляды Амbedкара сформировались во многом под воздействием философа Джона Дьюи (1859–1952), преподавателя религии в Колумбийском университете в тот период, когда там учился Амbedкар. Дьюи настаивал на сакрализации демократии, говорил о гражданской, или «секулярной» религии. Он хотел выбрать все лучшее, что есть во всех религиях, и создать общечеловеческую веру. Амbedкара интересовало прежде всего отношение религии к человеку и обществу. «Человек является самостоятельной ценностью, — пишет он, — хотя и представляет собой неотъемлемую часть общества... В отличие от капли воды, которая теряет свою идентичность, соединяясь с океаном, человек не теряет своей идентичности в обществе. Он самодостаточен. И рождается он не для служения обществу, а чтобы развиваться самому. Только по

¹ Подробно о Пандхарпуре см.: [Глушкова, 2000, с. 124–134]. В послесловии к этой работе автор напоминает, что представители низших социальных слоев (которых брахманы, чтобы ритуально не оскверниться, не могли обслуживать) «в значительной степени вынужденно» отказались от посредничества брахманных. Они тем самым были лишены «возможности участвовать в многофункциональной ритуальной практике, сложившейся в священном городе». У индоевропейских поэтов-варкари... «бхакти выплескивалось наружу песнопениями и танцами у дверей храма» [там же, с. 247]. В 1945 году в своем выступлении на конференции Индийской федерации зарегистрированных каст Амbedкар с горечью говорил о том, что брахманское жречество храма Джаганнагхи в Пури не позволило ему переступить его порог [Кир, 1981, с. 375].

этой причине в развитых обществах человек не может поработать другого. Именно поэтому религия, для которой индивид не имеет значения, совершенно неприемлема». Для совершенствования человека абсолютно необходимо общество, однако само по себе общество и его развитие не могут быть конечной целью. Человек выше всего, а значит, заключает Амбедкар, «вера в человека должна быть единственной целью религии» [Амбедкар, 1981, с. 26–27].

Много внимания Амбедкар уделял изучению мировой истории обращений в другие религии. Отвечая своим оппонентам по поводу возможного разрыва неприкасаемых с индуизмом, он писал: «История изобилует фактами, когда посвящение в другую религию не было связано с чисто религиозными мотивами... Если неприкасаемые примут другую религию, это произойдет только после того, как они убедятся в значимости этой религии и оценят достоинства многих разных религий» [Амбедкар, 2001, т. 5, с. 405]. Истории религиозных обращений в Индии посвящены его работы: «Охристианивание неприкасаемых», «Положение неофита», «Каста и обращение в религию», «Отход от индусов» («Christianizing the Untouchables», «The Condition of the Convert», «Caste and Conversion», «Away from the Hindus») [Амбедкар, 2001, т. 5, с. 403–476].

Поскольку для Амбедкара проблема избавления от неприкасаемости была связана не с искуплением прошлых грехов, а с обретением равных прав в обществе, он усматривал определенное сходство между толкованием прошлых грехов в христианстве и брахманском индуизме. Христианство, по его мнению, как и индуизм, придерживалось двойных стандартов — проповедуя благородные духовные ценности, оно систематически попирало их на практике, в быту. А в индийском христианстве соблюдались и кастовые различия, оставшиеся в наследство от индуизма. Поэтому Амбедкар отклонял возможность выбора христианства для далитов. Он настаивал на религии, которая признает равенство между людьми в земной жизни.

Ислам не удовлетворял главному требованию Амбедкара — социальному равенству. Индийская мусульманская община, представляющая религиозное меньшинство, по его мнению, особенно консервативна. «Находясь в индусском окружении, — писал он, — мусульмане боятся раствориться и деисламизироваться и поэтому

сохраняют многое из того, что давно изжило себя» [Амбедкар, 2001, т. 8, с. 225]. Амбедкар заявлял, что не может остановить свой выбор на исламе не только по патриотическим соображениям, но и потому, что эта религия защищает «отсталые социальные принципы». Совершенно правы те, писал он, кто считает, что в исламе очень сильна эгалитарная основа и что эта религия утверждает право человека на земное счастье. Однако при этом забывают, что эгалитарность ислама касается только мужчин, ислам — это религия мужского братства, а не общечеловеческого, то есть братства и сестринства. Кроме практики полигамии, затворничества, бесправного положения женщины в вопросе развода индийские мусульмане, отмечал Амбедкар, соблюдают кастовые различия и неприкасаемость.

В свою очередь, сикхизм воспринимался Амбедкаром более положительно, как религиозная оппозиция ортодоксам в индуизме и исламе, хотя он не был чужд индийской традиции. Для Амбедкара было важно то, что сикхизм возник как религия небрахманских каст. Основатель сикхизма Гуру Нанак, как и все последующие гуру, происходил из торговой касты кхатри. Большинство же обращенных в сикхизм были выходцами из каст плотников, кузнецов, ткачей, кожевников, брадобреев, уборщиков.

Однако, несмотря на то что сикхизм был более эгалитарной религией, чем индуизм, он со временем вновь попал под влияние кастовой системы, отмечает Амбедкар. Крестьянские касты джатов, которые в индусской иерархии стояли выше ранее упомянутых каст, после принятия сикхизма заняли в нем высшую ступень. Вслед за ними в иерархической последовательности сверху вниз расположились плотники и кузнецы, далее — уборщики (мазхаби или чухра) и кожевники (рамдаси). В быту сикхи придерживаются многих ритуалов и правил индуизма, особенно в семейно-брачных делах. Среди них также заметно разделение на касты, и отношение к более низким кастам сопоставимо с отношением к ним у индусов. Принявшие в свое время сикхизм мазхаби и рамдаси с 1935 года являются зарегистрированными кастами в Пенджабе. Высококастусные сикхи по-прежнему рассматривают их как неприкасаемых [Амбедкар, 1981, с. 93].

Как все истинные социальные реформаторы, Амбедкар отстаивал полное равенство полов. Поэтому он выступал против санскритизации неприкасаемых, в результате которой пользовавшиеся большой свободой женщины из низших каст добровольно отказывались от нее в пользу затворничества, вечного вдовства, детских браков и иных ретроградных обычаев. Принятие ислама также означало бы для женщин из неприкасаемых неминуемую утрату их свободы.

Амбедкар подчеркивал, что нигде — ни в индуизме, ни в христианстве, ни в исламе нет равноправного отношения к женщине. И только буддизм признает это равенство. Такое явление, как буддийская сангха *бхиккхуни* (община монахинь), писал Амбедкар, хотя и подчиненная сангхе *бхиккху* (общине монахов), представляла собой более продвинутое положение женщин даже по сравнению с древнеиндусским обществом, не говоря о более позднем периоде, когда женщины всех варн были приравнены по статусу к шудрам [Амбедкар, 1980, с. 20–29].

В первые годы независимого развития страны Амбедкар сосредоточил внимание на вопросах, непосредственно связанных с улучшением условий жизни далитов. Однако в их положении не произошло ожидаемых быстрых изменений. Разуверившись в возможности существенных перемен в их жизни, Амбедкар решил, по его собственному выражению, «пойти по кратчайшему пути», а не ждать длительной трансформации массового сознания индусов. Он приступил к осуществлению своих намерений — реформированию сознания самих отверженных, выработке у них нового взгляда на себя и свое предназначение. Именно для этой цели он выбрал буддизм. Амбедкар объяснял это тем, что буддизм является индийской религией и поэтому обращение к нему не нарушит культурную и историческую традицию страны.

Для самого Амбедкара принятие им и его последователями буддизма было последним, решающим актом борьбы за социальное освобождение неприкасаемых. 6 декабря 1956 года Амбедкар скончался.

Взгляды Амбедкара на происхождение неприкасаемых

По вопросу о происхождении неприкасаемых существует несколько гипотез и теорий, но ни одна из них не признается в качестве единственно верной. Здесь речь идет не об исчерпывающем изложении этих теорий, а о том, как самый крупный лидер неприкасаемых впервые в истории дает свое понимание проблемы, исходя из политических императивов его времени, связанных с борьбой неприкасаемых за свои права.

Целью Амбедкара было не столько строго научное построение своей гипотезы, сколько поиски обоснования борьбы против исторической несправедливости в отношении неприкасаемых с их позиций, с учетом их интересов и их борьбы за социальное равноправие. Задача Амбедкара, как представляется, состояла в том, чтобы донести до сознания далитов (по крайней мере наиболее просвещенных из них), что корни их угнетенного положения уходят в глубь веков и связаны с неравноправным иерархическим устройством кастового общества.

Важно и то, что гипотеза Амбедкара была признана миллионами далитов, а не узким кругом избранных. Добавим к этому, что она выстроена в духе мифов и легенд, так характерных для Индии, а потому и вполне понятных простым людям. Амбедкар тщательно, а нередко и пристрастно отбирает факты и данные, относящиеся к угнетению неприкасаемых в процессе исторического развития. Он выстраивает их в историческую канву — от происхождения неприкасаемых до их положения в современном ему обществе. Некоторые факты и их интерпретация, возможно, могут вызывать возражения отдельных ученых. Но в чем ему нельзя отказать, так это в идейной и политической логике его гипотезы, суть которой состоит в оправдании борьбы неприкасаемых против вековой несправедливости и социального угнетения.

В 1946 году Амбедкар опубликовал книгу «Кем были шудры? Как они стали четвертой варной в индоарийском обществе», посвященную памяти Дзотибы Пхуле [Амбедкар, 2001, т. 7, с. 1–227]. В ней на основе санскритских источников Амбедкар попытался выстроить свою гипотезу происхождения четвертой варны. В соответствии с ней индоарийское общество состояло лишь из трех варн, а шудры, которые были членами арийского племени, принад-

лежавшего к «солнечной династии» (*Suryavamsa*), входили в состав варны кшатриев. Многочисленные битвы между кшатриями и брахманами, как представил это Амбедкар, были на деле сражениями за власть между шудрянскими династиями и брахманами¹.

Амбедкар продемонстрировал возможности брахманов на примере *упанаяны*. Он предположил, что в древности обряд *упанаяна* совершался и в отношении шудр, но с появлением неприкасаемых все шудры лишились его. Этот обряд изначально, как утверждает Амбедкар, не был связан с вручением дваждырожденному священного шнура. *Упанаяна* давала право начать изучение вед. А присвоение священного шнура символизировало прием сына в готру отца. И это был отдельный ритуал. *Упанаяна* рассматривалась как символический акт «привода» ученика к гуру — учителю, который в течение длительного периода оказывал воздействие на формирование личности вверенного ему подростка [Амбедкар, 2001, т. 7, с. 166, 175].

Когда брахманы одержали верх, они лишили шудр права совершать церемонию *упанаяна*². Без *упанаяны* человек был обречен на социальную деградацию, невежество и нищету. Лишив шудр права носить священный шнур — символ принадлежности к дваждырожденным, брахманы, таким образом, вытеснили их из кшатрийского ранга. Именно так, пишет Амбедкар, появилась четвертая варна людей, у которых не было статуса дваждырожденных [Амбедкар, 2001, т. 7, с. 204].

Хотя большинство из аргументов Амбедкара, выдвинутых им в этой концепции происхождения четвертой варны, не были широко признаны, тем не менее два из них нашли впоследствии отражение в работах других исследователей. Во-первых, это идея о внутренней неоднородности индоарийского общества, сложившегося в результате развития от более эгалитарного к дифференцированному посредством деления на четыре варны. При этом шудры рассматривались Амбедкаром как «категория, присоединенная к первичной индоарийской структуре», то есть к трем варнам. Во-

¹ Примечательно, что индийский ученый Иравате Карве, изучая средневековую Махараштру, обнаружила наличие двухъярусной варновой системы: брахманы — шудры [цит. по: Индия, 2000, с. 43].

² Со временем брахманы отменили ритуал *упанаяна* и для девочек. С его отменой женщина по своему положению приравнивалась к шудре — не должна была приобретать недвижимость, знать грамоту и участвовать в жертвоприношениях [Юрлова, 2002б, с. 9].

вторых, идея о контроле над легитимизацией ритуалов и составлением генеалогического древа, который находился в руках брахманов [Тхапар, 1978, с. 50].

В следующей книге, «Неприкасаемые. Кем они были и почему стали неприкасаемыми?» (1948 г.), Амбедкар продолжает разрабатывать идеи, которые он впервые высказал в 1916 году в докладе «Касты в Индии, их механизм, генезис и развитие». Хотя в докладе еще не рассматривался вопрос о происхождении неприкасаемых, две главные мысли, сформулированные тогда Амбедкаром, пронизывают все его последующие рассуждения о кастовой системе [Амбедкар, 2001, т. 7, с. 239–379].

Первая — это единство индийской культуры. В результате многовекового постоянного контакта и взаимного общения между разнотническим населением Индийского полуострова была создана общая культура, которая поднялась выше различных субкультур и стала основой гомогенности. Вторая — кастовая дифференциация не является результатом таких факторов, как расовая принадлежность, цвет кожи или род занятий. Она возникла в условиях уже гомогенного общества [Амбедкар, 2001, т. I, с. 6] .

«Кастовая система, — пишет Амбедкар, — появилась значительно позже того, как различные расы в Индии смешались между собой по крови и культуре. Мнение о том, что кастовые различия на самом деле являются расовыми различиями... не что иное, как грубое извращение фактов. В чем расовое сходство между панджабским брахманом и мадрасским брахманом? В чем расовое сходство между бенгальскими неприкасаемыми и мадрасскими неприкасаемыми? В чем расовое различие между панджабским брахманом и панджабским чамаром?.. Панджабский брахман в расовом отношении не отличается от панджабского чамара, а мадрасский брахман принадлежит к той же расе, что и мадрасский пария. Кастовая система не закрепила расовое деление. Кастовая система — это социальное деление людей одной и той же расы» [Амбедкар, 2001, т. I, с. 49].

На многих примерах Амбедкар показывает, что у разных первобытных и древних народов существовали представления, связанные с временным загрязнением, от которого нужно и можно было очиститься с помощью определенных церемоний и ритуалов. И индусы ничем не отличались от этих народов: у них было физическое, воображаемое (психологическое) и этическое загрязнение,

были и самые невероятные средства очищения от него. В «Законах Ману» сказано, что дваждырожденному, исполняющему обет *крич-чхра* (искупления), предписывается: «[Питание] коровьей мочой и коровьим пометом, молоком, простоквашей, коровьим маслом и водой, [настойной] на траве куша, и пост в течение суток...» (XI, 213). Кающийся ест перечисленные шесть веществ в продолжение одного дня и постится на следующий день, или шесть дней по одному веществу и постится на седьмой [XI, 213, Примечания].

Если бы индусы ограничились только представлениями о загрязнении и средствах очищения, пишет Амбедкар, можно было бы считать, что они ничем не отличаются от остальных древних народов. Однако только одни индусы узаконили у себя понятие о неприкасаемости определенных общин, к тому же передаваемой по наследству. Но если индус, дотронувшийся до неприкасаемого, может совершить определенную очистительную процедуру и снова стать ритуально чистым, то для неприкасаемых нет средства избавиться от скверны — они являются ее постоянными носителями, и даже в утробе матери ребенок уже несет на себе эту скверну, которую потом передаст своим детям по наследству.

Амбедкар привел список с наименованиями 429 общин неприкасаемых, насчитывавших тогда до 60 млн. человек, который впервые был составлен английской колониальной администрацией в 1936 году [Амбедкар, 2001, т. 7, с. 265]. Целые общины неприкасаемых подверглись не только социальной, но и территориальной изоляции, или сегрегации, представлявшей «своего рода санитарный кордон, за которым проживают неприкасаемые. Каждая индусская деревня имеет гетто. Индусы живут в деревне, а неприкасаемые — в гетто» [Амбедкар, 2001, т. 7, с. 266].

Когда речь идет о неприкасаемых, индусы употребляют слова *Antya*¹, *Antyaja*, *Antyavasin* — производные от корня *Anta*. Ссылаясь на шастры, они утверждают, что *Anta* означает того, кто родился последним. Но по индусской теории сотворения мира, замечает Амбедкар, последним в цепи рождений был шудра, а неприкасаемый вообще не входил в эту схему. Именно поэтому шудра — это *саварна* (входящий в варновую систему), а неприкасаемый — *аварна* (находящийся за ее пределами). На этом основании Амбедкар делает вывод, что слово *Antya*, которое имеет значение «край»,

¹ Ману, IV, 79. Не следует общаться с изгоями (*patita*), чандалами, пульками, глупцами, надменными, низкорожденными (*antya*), антьявасайинами.

в данном случае означает не «конец процесса творения», а «край деревни». Значит, заключает Амбедкар, словом *Antyaja* называли людей, живших на самом краю деревни, фактически за ее пределами.

При родо-племенном строе в деревне проживали люди одного и того же осевшего племени, они и составляли ядро деревни. Выходцы из иных этнокультурных групп жили там же, не смешиваясь с этим коренным, изначальным населением. А за пределами деревни, на ее окраине, жили «осколки» разных племен, чужаки — пришлые люди, бежавшие после поражения основной массы их соплеменников во время сражений с другими, более сильными племенами. Амбедкар приводит пример *махаров* — неприкасаемых, живущих практически в каждой деревне Махараштры, кварталы которых расположены за стенами деревни. В их обязанность входило охранять деревню, за что *махары* пользовались довольно широким кругом прав (всего 52, ни больше, ни меньше). Главными из них еще при жизни Амбедкара были: право на определенную долю урожая; право забирать себе трупы животных, принадлежавших жителям деревни; право попрошайничать.

Таким образом, наметилось главное различие между племенами разного статуса — одни были уже осевшими, своего рода хозяевами земли и постоянными жителями деревни, другие — прибывшими к ней позже [Амбедкар, 2001, т. 7, с. 280].

Амбедкар приводит аналогичные примеры из истории Ирландии и Уэлса, где по тем же причинам за пределами основной деревни селились чужаки. Но со временем в Ирландии и Уэлсе отдельные кварталы для этих «осколков» исчезли, а их обитатели, став частью оседлого племени, были им ассимилированы.

Почему же в Индии не произошло того же самого с теми, кто жил за пределами деревни? Этот принципиальный вопрос, по мнению Амбедкара, связан с процессом эволюции, в результате которого первобытные общества превратились в современные. Эта эволюция происходила двумя путями. Один из них характеризовался трансформацией первобытного общества из кочевников в оседлую общину. Другой путь шел от племени к территориальной общине. Отдельные кварталы «осколков» в Ирландии и Уэлсе исчезли в результате эволюции по второму пути, когда произошла замена «общей территории на общую кровь» в результате межплеменных браков.

Индия до «Ману-смирита» тоже была на этом пути¹. Ману действительно ссылался на нечто подобное. В гл. X,64 указывалось: если [женское потомство] от брахмана и шудрянки рождает [в супружестве] с высшим [дочь, которая вступает в брак также с брахманом и т.д.], низший достигает высшего рождения в седьмом поколении. Таким образом, «шудра может стать брахманом через семь поколений, если он состоит в браке с кем-нибудь из брахманской общины» [Амбедкар, 2001, т. 7, с. 285].

Совершенно очевидно, пишет Амбедкар, что, если это положение продолжало бы действовать в Индии, жившие за пределами деревни «осколки» были бы поглощены сельской общиной, а их отдельные жилые кварталы прекратили бы свое существование. Однако этого не произошло. Местные жители не доверяли пришлым, относились к ним свысока, поскольку последние выступали в качестве зависимых и обездоленных наемных работников самого тяжелого и грязного физического труда. Поэтому социальные контакты между «осколками» и жителями деревни не поощрялись.

Со временем развилась неприкасаемость и увековечила различие между родственным и неродственным, различие между людьми одного и того же племени и чужаками из разных племен².

Новое правило — соблюдение неприкасаемости — провело грань между своими, то есть теми, кого можно касаться, и чужими, или неприкасаемыми. Именно этот новый фактор предотвратил слияние воедино людей, проживавших на одной территории, по образцу Ирландии и Уэльса. Это привело к тому, что система отдельных кварталов была увековечена и стала характерной чертой индийской деревни [Амбедкар, 2001, т. 7, с. 285].

Амбедкар категорически отвергал теорию о расовом различии между «чистыми» кастами и неприкасаемыми, которая была сформулирована в в книге Стэнли Райса «Индусские обычаи и их происхождение», опубликованной в 1937 году и переизданной в

¹ «Если “Ригведа”, — пишет А.А.Куценков, — допускала переход из одной варны в другую в течение жизни человека, то в более поздних источниках для перехода из варны в варну одной жизни было уже недостаточно, для этого требовалась жизнь нескольких поколений, или — в другом плане — несколько перевоплощений» [Куценков, 1983, с.51].

² Эту гипотезу Амбедкара поддерживает известный антрополог и этнограф С.Фукс. Вполне вероятно, пишет он, что такого рода отношения получили оформление в неприкасаемости [Фукс, 1981, с. 14].

1993 году [Райс, 1993]. В главе «Неприкасаемые» Райс утверждал, что по своему происхождению неприкасаемые — не арии и не дравиды, а аборигены, побежденные и покоренные дравидами. Дравиды первыми покорили аборигенов — предков неприкасаемых и превратили их в неприкасаемых. Затем арии покорили дравидов и, как логически вытекает из сказанного, превратили дравидов в шудр [Амбедкар, 2001, т. 7, с. 290].

Амбедкар исходит из общепризнанного факта, что народы Индии в глубокой древности были организованы на племенной основе и лишь со временем племена превратились в касты. Каждое племя было поделено на кланы, кланы состояли из семейных групп, известных как кул(а). Каждая такая группа имела свой тотемный знак, ибо верила в свое происхождение от какого-то растения, животного или мифического существа. Кул(а) или готра (более крупные клановые общности), отмечает Амбедкар, это индусские эквиваленты тотема в первобытном обществе. А это значит, что индусское общество все еще остается племенным по своей организации, в основе которой лежит соблюдение правил экзогамии, базирующихся на куле или готре.

Амбедкар выступил с критикой и другого тезиса С.Райса, утверждавшего, что основой неприкасаемости стали нечистые и грязные виды труда. Отметим, что этот тезис разделяли многие в Индии, в том числе и Джавахарлал Неру. Приблизительно в то же время, когда Амбедкар трудился над рукописью книги «Неприкасаемые», Неру с апреля по октябрь 1944 года писал, находясь в тюрьме, книгу «Открытие Индии». В ней он высказал предположение о причине приниженного положения неприкасаемых: к этой группе первоначально относились лица, выполнявшие работу, которая считалась «нечистой», а затем к ним добавились безземельные батраки [Неру, 1955, с. 266]. Таким образом, в своей работе Амбедкар, по существу, критиковал и позицию Неру по этому вопросу.

Грязные виды занятий существовали во всех обществах, в каждом из них были люди, выполнявшие их. Но почему в других обществах таких людей не считали неприкасаемыми? Вот в чем корень проблемы.

Амбедкар указывает на отсутствие свидетельств того, что дравиды испытывали отвращение к такого рода занятиям или к тем, кто их выполнял. Но имеются подобные свидетельства об ариях,

которые не отличались от других древних народов в своих представлениях о «чистоте и нечистоте». Сами арии занимались всеми видами труда, в том числе и грязными.

В качестве рабов арии выполняли работу уборщиков и ассенизаторов — самое грязное из грязных занятий. Но если эта работа не была презренной для ария, как можно утверждать, что грязные виды труда стали причиной неприкасаемости? Поэтому объяснение происхождения неприкасаемости как явления, связанного с грязным трудом, не выдерживает критики, заключает Амбедкар [Амбедкар, 2001, т. 7, с. 307].

И лишь впоследствии занятия определенными видами труда, считавшимися презренными для дваждырожденных, стали ассоциироваться с неприкасаемыми.

В соответствии с «Ману-смирти» потомство от смешанных браков было приговорено к выполнению определенных видов работ как наказание за нарушение законов варны. Первоначально это были люди, рожденные от смешанных браков, когда женщина из высокой варны выходила замуж за шудру или представителя вневарновых групп.

Х,46. Те, которые считаются... рожденными от смешанных браков, пусть существуют занятиями, презренными [с точки зрения] дваждырожденных. (В гл. X, 47–56 перечислены подобные занятия и правила поведения этих людей.)

Х,40. Эти *касты*¹, [происшедшие] от смешения... могут быть узнаны по их родам деятельности.

Х,37. От чандалы рождается пандусопака, занятый обработкой бамбука.

Х,38. Чандалой же от женщины-пульсакасы порождается сопака, занимающийся по наследству наказанием преступников, злой, всегда презренный для уважаемых людей.

¹ М.К.Кудрявцев отмечал, что перевод «Законов Ману» 1960 года «создает иллюзию, что перед нами законы кастового общества». Термин *джати*, пишет он, появился впервые в дхармашастрах и в подавляющем большинстве случаев употреблялся в значении «рожденный», «родом», «по рождению». И лишь позднее в качестве существительного стал обозначать названия новых, преимущественно неварновых эндогамных общностей. Эндогамия их была неизмеримо строже варновой. Разные, преимущественно этнические и профессиональные, общности конституировались в отдельные, замкнутые в себе эндогамные статус-группы [Кудрявцев, 1992, с. 197, 201].

Х, 39. Женщина-нишада рождает от чандалы сына антьява-сайина, действующего на кладбищах, презренного даже для отверженных.

Вытеснение буддистов

В основу своей гипотезы происхождения неприкасаемых и неприкасаемости Амбедкар положил два тезиса. Первый касается вытеснения буддистов брахманами, что привело к отчуждению, а затем и изоляции первых в результате введения практики неприкасаемости. Второй тезис связывает неприкасаемость с потреблением мяса павшей коровы, то есть падали, в те времена, когда корова была объявлена священной, а ее убой был приравнен к преступлению, караемому смертной казнью.

В первом случае Амбедкар опирался на данные переписей населения Индии. В переписи 1871 года и во всех последующих вплоть до 1911 года содержалась подробная информация о социальной и религиозной жизни населения Индии. В разделе «Население по религиозной принадлежности» были собраны данные о мусульманах, индусах, христианах и других религиозных общинах. Однако впервые в переписи 1911 года индусы были разделены на три группы: индусы; анимисты и племена; «угнетенные классы», или неприкасаемые.

Амбедкар отмечает, что главный комиссар по переписи 1911 года в специальном циркуляре изложил перечень тестов для определения «двух классов индусов: тех, кто были 100-процентными индусами, и тех, кто не были таковыми». Среди последних назывались касты и племена, которые характеризуются следующими особенностями.

1. Отрицают превосходство брахманов.
2. Не получают мантру от брахмана или другого признанного индусского гуру.
3. Отрицают авторитет вед.
4. Не поклоняются индусским богам.
5. Не обслуживаются хорошими брахманами в качестве семейных жрецов.
6. Вообще не имеют никаких брахманов-жрецов.
7. Не допускаются в индусские храмы.

8. Оскверняют при касании или на определенном расстоянии.

9. Хоронят, а не кремируют своих покойников.

10. Потребляют говядину и не испытывают никакого уважения к корове.

2, 5, 6, 7 и 10-й тесты позволяли определять тех, кого можно считать неприкасаемыми. Ответы, полученные на вопросы, содержащиеся в первых трех из указанных тестов, показали, что неприкасаемые действительно не получают мантру от брахмана; их обслуживают не брахманы, а жрецы из числа неприкасаемых. Во время переписи 1911 года все это получило подтверждение во всех провинциях Индии.

Но, к сожалению, пишет Амбедкар, не были заданы другие вопросы: почему неприкасаемые не получают мантру от брахмана, почему брахманы не обслуживают неприкасаемых в качестве семейных жрецов и почему неприкасаемые предпочитают иметь жрецов из своей среды? Именно ответы на эти «почему» и прояснили бы вопрос о происхождении неприкасаемости [Амбедкар, 2001, т. 7, с. 313].

Заодно Амбедкар отмечает, что не только брахманы избегают контактов с неприкасаемыми, но нередко и сами неприкасаемые поступают подобным же образом с брахманами, и приводит в пример случаи, описанные разными авторами (например, [Дюбуа, 1906, с. 61]), когда неприкасаемые парая, пуланы, чаккилианы, холиары не позволяли брахманам ходить по их кварталам, а нередко и прогоняли их [Амбедкар, 2001, т. 7, с. 314].

Для объяснения причины подобного поведения неприкасаемых в отношении брахманов Амбедкар предлагает свою гипотезу. В то время, когда еще не было неприкасаемых, а существовали лишь разоренные члены отдельных племен, так называемые осколки, между ними и брахманами сложились неприязненные отношения. Амбедкар объясняет это тем, что разоренные люди были буддистами, которые не почитали брахманов, не привлекали их в качестве жрецов, считали их «нечистыми». В свою очередь, брахманы, которые изначально рассматривали буддистов как своих оппонентов, доводили до сведения других каст свое презрительное отношение к «осколкам» как к изгоям, в результате чего их стали воспринимать как неприкасаемых.

Амбедкар приводит отрывки из драматических произведений, в которых буддисты были изображены крайне негативно¹. Так, в пьесе «Глиняная повозка» индусы демонстрируют свое презрение к буддийскому монаху разными способами. Они обходят его на дороге, веря, что встреча с ним — плохая примета, предвещающая смерть, ругают и бьют его. Вот, что говорит, например, один из героев пьесы — царский шурин буддийскому монаху, который хотел сполоснуть свою рясу в его пруду: «Ах, паршивый созерцатель!.. Ты собираешься полоскать свою вонючую рясу цвета старого горохового супа здесь, в пруду с лотосами, в пруду, из которого пьют воду собаки и шакалы и в котором купаюсь я, лучший из людей и мужей. За это я награжу тебя оплеухой» (*Бьет его*)². В другом случае монах, увидев этого же царского шурина, думает про себя: «Как-то раз один монах провинился перед ним, и с тех пор стоит ему где-нибудь увидеть монаха, как он протыкает ему нос, словно быку, и гонит вон»³.

Оскорбления и унижения буддиста, отмечает Амбедкар, воспринимались как нормальный порядок вещей. «Разоренные люди, — пишет далее Амбедкар, — ненавидели брахманов, потому что те были врагами буддизма, а брахманы, в свою очередь, приговаривали их к неприкасаемости, потому что эти люди не хотели отказаться от своей веры. Таким образом, одна из причин появления неприкасаемости заключалась в создании брахманами атмосферы ненависти и презрения в отношении всех буддистов».

Что же касается разоренных людей, или «осколков», которые, по Амбедкару, были буддистами, то их особая судьба, их по-

¹ Поздняя буддийская традиция, пишет Бонгард-Левин, повествует об антибуддийской политике Пушьямитры, который будто бы разрушал монастыри и даже истреблял монахов. «Дивья-авадана» рассказывает, что он объявил большую награду за убийство буддийского монаха [Бонгард-Левин, 1985, с. 251].

² На конференции Всиндийской демократической ассоциации женщин в штате Тамилнаду 18 декабря 2002 года отмечались многочисленные случаи и формы дискриминации далитов. В частности, говорилось, что до сих пор далитам запрещается пользоваться общественными водоемами и прудами, хотя это не возбраняется домашнему скоту, собакам и другим животным [Пиплз демокраси. 26.01.2003].

³ Драма Шудраки «Глиняная повозка» на санскрите была создана в середине первого тысячелетия н.э. и с тех пор много раз перерабатывалась и издавалась на разных языках. В тексте цитаты приведены по русскому изданию. [Перевод с санскрита и пракритов, предисловие и примечание В.С.Воробьева-Десятовского. Ред. Г.А. Зограф. М., 1956, с. 163–165, 257.]

следующая неприкасаемость не могла быть объяснена только борьбой брахманизма против буддизма. Были еще какие-то дополнительные обстоятельства, сыгравшие свою роль в появлении неприкасаемости [Амбедкар, 2001, т. 7, с. 315–317].

Амбедкар считает, что самым существенным из них стало отношение к корове.

Потребление говядины

По данным переписи населения 1911 года выяснилось, что одним из главных объектов жизнедеятельности неприкасаемых была павшая корова. Они занимались свежеванием ее туши, ели ее мясо, обрабатывали шкуру, изготавливали кожаную обувь и другие предметы. Даже кости коровы шли в дело. С другой стороны, ни одна из индусских общин, отмечает Амбедкар, независимо от положения в кастовой иерархии, не станет есть говядину ни в каком виде. Среди индусов общепризнанным является то, что потребление в пищу мяса павшей коровы напрямую связано с неприкасаемостью.

У индусов в отношении пищи существуют две главные разделительные линии: первая — это табу на потребление любого мяса (здесь проходит раздел на индусов-вегетарианцев и индусов-мясоедов); и вторая — табу на потребление мяса коровы. Все индусы — и вегетарианцы и мясоеды — не могут употреблять не только мясо коровы, но и носить кожаные изделия из ее шкуры и даже касаться их. Именно запрет на использование в пищу говядины является решающим в разделении «прикасаемых» (*Touchables*, как называет их Амбедкар) и «неприкасаемых» (*Untouchables*) [Амбедкар, 2001, т. 7, с. 319].

Амбедкар приходит к выводу, что потребление говядины стало одной из главных причин появления неприкасаемости. Он считает, что эта гипотеза находит свое подтверждение и в индусских шастрах. Так, в «Веда Вьяса-смрити»¹ имеется положение, которое определяет общины, внесенные в категорию *антьяджа* (неприкасаемых), и объясняет, на каком основании они включены в нее. «*Чармакары* (сапожники), *бхилла*, *раджака* (прачки), *пускара*, *ната* (артисты), *врата*, *меда*, *чандала*, *даса*, *свапака* и *колика* — все

¹Упоминание «Веда Вьяса-смрити» встречается в «Яджнявалкья-смрити» и «Падма-пуране». (Эту информацию автору любезно предоставила Т.Я. Елизаренкова.)

они известны как *антьяджа*, так же как и остальные, кто ест мясо коровы» [Амбедкар, 2001, т. 7, с. 319].

Составители смрити, подчеркивает Амбедкар, никогда не брали на себя труд объяснять вводимые ими правила и догмы, но «Веда Вьяса-смрити» в этом отношении представляет исключение, ибо в ней дается объяснение причины неприкасаемости. Оно заключено во фразе: «...так же, как и остальные, кто ест мясо коровы». Авторы смрити знали, что источник неприкасаемости следует искать в факте потребления говядины.

Таким образом, по Амбедкару, происхождение неприкасаемости связано, во-первых, с общей атмосферой презрения, созданной брахманами против буддистов, и, во-вторых, с привычкой «осколков» потреблять говядину, что оскорбляло брахманов в «их недавно обретенной любви и особом уважении к корове».

Почему индусы не едят говядину

Разве индусы никогда не ели говядину, и почему они перестали ее есть? На первый вопрос Амбедкар отвечает положительно, приводя огромное количество доказательств со ссылками на индуистские священные источники [Амбедкар, 2001, т. 7, с. 323–328].

Имеются богатые литературные и археологические свидетельства того, что арии ели говядину, пишет современный индийский историк К.Н.Паниккар. На основании данных, полученных в результате археологических раскопок, которые проводились в Индии начиная с 1921 года, известный археолог Х.Д.Санкалия пришел к заключению, что вплоть до начала новой эры, несмотря на проповеди ненасилия Махавирой и Буддой, регулярно проводился убой коров и быков как для жертвоприношений, так и для потребления их мяса в пищу [Паниккар, 2001; Санкалия, 1967, с. 12–16; Хестон, 1971; Хэррис, 1966].

Амбедкар считает, что борьба, которую брахманы вели с буддизмом, потребовала от них кардинального изменения их ориентиров. Дело в том, что буддисты отвергли брахманизм с его многочисленными ритуалами и жертвоприношениями¹. Простые жители

¹Новая религия — буддизм — несла с собой «весть об освобождении от брахманского закона жертвоприношений, отчасти заменив их ступенями морально-духовных достижений», она давала возможность духовного мира всякому человеку, независимо от его племени или касты [Снесарев, 1981, с. 80].

деревень страдали от таких жертвоприношений, поскольку им приходилось забивать для этих целей коров и быков, в то время как большую часть жертвенного мяса съедали брахманы. В «Ману-смрити» говорится:

V,23. Ведь в древности при жертвоприношениях, совершавшихся брахманами и кшатриями, приношения состояли из [мяса] животных и птиц, дозволенных для употребления в пищу.

V,39. Животные самим Самосущим созданы для жертвоприношения, жертвоприношение — для благополучия всего этого [мира]; поэтому убийство при жертвоприношении — не убийство.

V,42. Дваждырожденный, знающий истинный смысл Веды, убивая животных для этих целей, себя и животных ведет к высшему блаженству.

Отказ от потребления говядины и переход на вегетарианство были, по мнению Амбедкара, «стратегическим приемом», использованным брахманами против буддийских монахов. Ведь буддизм категорически выступал против религиозной практики забоя коров и быков. Таким образом, брахманы стали вести борьбу с буддизмом на их же «идеологическом поле».

От жертвоприношений в виде коров и быков брахманы перешли к полному отказу от говядины и объявлению коровы священным животным. «Это — победа экстремизма над экстремизмом... — пишет Амбедкар. — Борьба за превосходство, в которую эти два вероисповедания были ввергнуты, продолжалась на протяжении 400 лет и оставила неизгладимый след на религии, обществе и политике Индии».

В период правления династии Гупт, представители которой были активными покровителями брахманизма средневековья, или индуизма, убийство коровы было объявлено смертным грехом (*махатака*). «Култ почитания коровы, — заключает Амбедкар, — появился в результате борьбы между буддизмом и брахманизмом. Почитание коровы стало средством, взятым на вооружение брахманами, чтобы восстановить свои утраченные позиции»¹ [Амбедкар, 2001, т. 7, с. 334–349].

В связи с происшедшими в обществе изменениями, когда, подражая брахманам, остальные индусы тоже стали отказываться от

¹ В «Ману-смрити» утверждается: XI, 60. Убиение коров объявили великим грехом; XI,80. Жертвующий жизнью ради... коров освобождается от вины; XI,79. Делать добро коровам и брахманам, и т.п.

говядины, возникает вопрос: почему их примеру не последовали и «осколки»? Если по закону забой коровы, ставшей священным животным для брахманов и небрахманов, был смертным грехом, почему «осколкам» не запретили есть говядину? До того как корова была объявлена священным животным, говядину потребляли как хозяева деревни, так и «осколки». Осевшие индусы владели землей, собирали урожай, имели скот, забивали его и ели свежее мясо. У «осколков» ничего подобного не было, и вполне возможно, что хозяева деревни разрешали «осколкам» убирать павшую скотину как вознаграждение за их труд по охране деревни и другие услуги. Так, мертвая корова стала исключительной собственностью «осколков». Уборка трупа коровы, которая вначале была их правом, стала со временем их кастовой повинностью, и у них окончательно закрепилась привычка к потреблению ее мяса [Амбедкар, 2001, т. 7, с. 350–355].

Имея дело не с живой, а с павшей коровой, эти люди не нарушали закона, запрещавшего убой коровы, и их поведение не противоречило утверждавшейся тогда повсеместно доктрине *ахимсы*. Кроме того, «осколки» не могли отказаться от потребления мяса, так как они были слишком бедны¹.

Сила этой традиции не только сохраняется по сей день, но и приобретает иногда жестокие формы. Так, в октябре—ноябре 2002 года индийская печать сообщала о линчевании в Харьяне толпой пяти далитов-кожевников из зарегистрированной касты джатавов, вина которых состояла в том, что они якобы убили корову, а затем сняли с нее шкуру. Убийство далитов вызвало острую реакцию в прессе и обществе. На это событие жестко откликнулись лидеры многих политических партий, включая Бхаратия джаната парти и Конгресс. Руководители ИНК, других партий и организаций посетили семьи убитых, заверили их в финансовой поддержке и т.п. Было начато расследование этого дела [Индиан экспресс. 18.10.2002; Телеграф. 22.11.2002].

В этой связи следует отметить несколько обстоятельств, о которых сообщала индийская печать. Все пятеро далитов занимались своим традиционным делом по сбору шкур, кож и костей пав-

¹Индийский ученый М.Сингх отмечает, что даже в середине XX века неприкасаемые, «чтобы выжить, вынуждены были питаться дикими кореньями и травами, мясом павших животных и зернами, извлеченными из коровьего помета» [Сингх, 1958, с. 126].

ших животных в течение нескольких десятилетий. Они имели на это государственную лицензию. В тот день, 15 октября 2002 года, они перевозили на грузовике шкуры и кожи на сумму в несколько тысяч рупий для последующей продажи торговцам. Далиты остановились якобы для того, чтобы снять шкуру с еще живой коровы, лежавшей на обочине. Отмечалось, что цена коровы в этом месте равна приблизительно 200 рупиям (около 5 долларов США). Известно также, что кожевники никогда не делали эту работу на открытом месте, тем более на дороге, а всегда занимались этим бизнесом где-то поотдать от людей. По версии местной полиции, большая толпа напала на них. Все пятеро были убиты. В результате было открыто уголовное дело, по которому погибшие обвинялись в соответствии с законом о предотвращении убийства коровы — *Cow Slaughter (Prevention) Act*. Еще одно уголовное дело было открыто в соответствии с Уголовным кодексом об убийстве людей, хотя и месяц спустя после этого никто не был арестован.

Труп коровы (а не трупы далитов!!!) был направлен на вскрытие с целью установления времени ее смерти (до или после начала свежевания). Отвечая на вопрос корреспондентов, какое отношение имеет вскрытие трупа коровы к убийству людей, начальник местной полиции ответил: «Оно покажет, почему толпа так возбудилась, когда увидела это». В этой связи примечательны высказывания нескольких руководителей «Вишва хинду паришад» (Всемирный совет индусов, ВХП, основан в 1964 году). Старший вице-президент этой организации А.Г.Кишор заявил, что очень важно установить, действительно ли далиты убили корову или они снимали с нее шкуру после того, как она уже умерла. Он процитировал священные индусские тексты, в которых утверждалось, что жизнь коровы является более ценной, чем жизнь человека. Другие лидеры ВХП обвиняли правительство штата Харьяна в том, что оно не предпринимает шагов по предотвращению убоя коров. А один из них сказал: «Демоны-раваны, которых застали за убийством коровы, были наказаны» [Фронтлайн. 22.11.2002].

Вопрос об убое коров и потреблении говядины в пищу периодически возникал и ранее. Так, в 1966 году по инициативе ВХП, который был создан «для распространения идеологии РСС в массах», в стране развернулась довольно широкая дискуссия в связи с этим, она носила явно политический характер [Нурани, 2003]. Противники убоя коров стремились доказать, что индусы никогда не

употребляли их мясо в пищу, а их оппоненты, напротив, утверждали, что индусы ели говядину. Они ссылались при этом на древнеиндусские тексты.

Еще раньше составители конституции Индии учли настроения индусской общины и записали в Руководящих принципах политики государства (которые, однако, не являются обязательными к исполнению), что «государство стремится к... запрещению убоя коров и телят, а также другого молочного и тяглового скота» [Конституция, 1956, ст. 48].

Один из последних всплесков эмоций и дискуссий в обществе по этому вопросу был связан с публикацией книги профессора Делийского университета, историка Двиджендры Нараяна Джха (кстати, брахмана по касте) «Священная корова: говядина в индийских традициях питания». В ней автор на материале огромного количества санскритских источников доказывает, что употребление в пищу мяса практиковалось в Индии, причем высшими кастами и даже брахманами, с глубокой древности и вовсе не было занесено в Индию мусульманами, как заявляли индусские фундаменталисты; что вегетарианство вообще и запрет убоя коров в частности не являются исконными, существующими с ведийских времен догматами индусской религии и культуры, а развились позже под влиянием ряда социокультурных факторов.

Не успела эта книга появиться в магазинах, как ВХП призвал своих членов конфисковывать и сжигать ее. Сам Джха настаивал на своей правоте. Он говорил: «Если они хотят запретить мою книгу, тогда им придется запретить веды, упанишады и сутры. Где они остановятся? Я привел свои свидетельства. Если у них есть доказательства, пусть они их предъявят. Но они безграмотны и ничего не знают об этих текстах, а тем более не читали их. Я опираюсь на эти тексты, а они — на слепую веру» [Редди, 2001].

Ряд индийских ученых расценили дискуссию по вопросу об убое коровы как попытку уйти от обсуждения более насущных тем. По мнению историка Ромилы Тхапар, «дебаты по вопросу о корове являются пародией на индуизм. Лучшие аспекты нашей религии утрачиваются, а вопрос о корове нацелен на общину, которая и без того напугана» (имеются в виду мусульмане). А профессор Муршид Хасан заметил: «Все это отражает банкротство политического класса» [Кэнг, 2003].

Радикалы в «семье РСС» (это собирательное название организаций, созданных РСС) считают, что запрет убоя коровы представляет собой важную часть процесса самоутверждения индусов и их прав. Один из идеологов РСС, Девендра Сваруп, полагает, что этот вопрос (как и строительство храма Рамы в Айодхье) является центральным в общественной жизни страны. «Я рассматриваю запрет убоя коровы, — пишет он, — в качестве одного из элементов глобальной борьбы против исламских фундаменталистов» [Кэнг, 2003].

А другие предлагают внести соответствующую поправку в конституцию страны, в обязательном порядке запрещающую убой коров [Аутлук, 07.03.2003]. По сообщению газеты «Хинду», заместитель премьер-министра Л.К.Адвани заявил, что «правительство может внести на рассмотрение парламента законопроект о запрете убоя коровы на всей территории страны» [Хинду. 25.02.2003].

В связи с этой дискуссией, затрагивающей не только «чистых» индусов, мусульман, христиан, но и далитов, профессор Канчи Илайя пишет: «На Юге страны 90% далитов едят говядину. То же самое можно сказать и о многих отсталых общинах. Большинство бедняков обречены на голодную смерть, если будет введен национальный запрет на убой коров». А обозреватель Чандрабхан Прасад рассматривает этот вопрос под другим углом: «Если радикальные индусы готовы ввести запрет убоя коров, то это значит, что они не считают далитов индусами. Далиты едят говядину, и на Юге она является для них одним из самых важных источников питания. Однако в хиндиязычном поясе они не употребляют говядину, так как если далиты забьют корову, то сами будут убиты» [Аутлук. 07.03.2003].

Категория *чандала*

Первое упоминание термина *чандала* встречается в одной из ранних упанишад — Чхандогья (V.10.7.), где говорится о людях, которые в зависимости от поступков, совершенных в прежнем существовании, возрождаются в «благом лоне» брахманами или кшатриями или в дурном лоне — собаками, свиньями или *чандалами*. Ссылаясь на это, А.Я. Сыркин считает, что *чандалы* составляли более узкие, нежели варны, социальные группы. Он не стал назы-

вать их «представителями низших каст», как это делает В.Г. Эрман [Сыркин, 1965, с. 91; Сыркин, 1999, с. 63].

Категория *чандала* («не варна и еще не каста», по выражению М.К. Кудрявцева), упомянутая еще в древних источниках, относящихся к периоду до новой эры, позже названная в «Манусмрити» «самыми низкими из людей»¹, дала основание большинству исследователей сделать вывод, что «неприкасаемость появилась еще в варновом обществе». М.К. Кудрявцев с такой характеристикой не согласен и приходит к заключению, что эта необходимая обществу, но презируемая им категория уже тогда стояла ниже всех варн, но не была еще дифференцирована в кастовом отношении. Она изначально послужила той средой, в которой впоследствии сформировались специализированные по занятиям неприкасаемые [Кудрявцев, 1992, с. 134–135].

Французский социолог Роберт Делиж обращает внимание на то, что термин *чандала*, используемый в литературе на санскрите, никогда не употреблялся простыми людьми, и достоверно неизвестно, к каким кастам он относится. Ведь в этой литературе имеется еще несколько терминов, обозначающих людей, значительно более низких по положению, нежели *чандала* [Deliege, 1997, с. 66].

Амбедкар оспаривает мнение о том, что еще в период дхармасутр (VI—V вв. до н.э.) существовала неприкасаемость. Он признает, что в дхармасутрах упоминается группа людей под названием *аспрашья*, но считает, что этот термин не обозначает неприкасаемых. Для определения того, какую группу людей санскритские источники называли *аспрашья*, Амбедкар прослеживает содержание термина *чандала*. Прежде всего, отмечает он, это название не относится к одной-единственной однородной группе, оно носит собирательный характер, в него входит много разных категорий людей, все отличные друг от друга. Амбедкар различает пять групп *чандала*, о которых упоминают шастры (с середины I тысячелетия до н.э.): (1) рожденные от отца-шудры и матери-брахманки; (2) ребен-

¹Ману, X, 12. При смешении варн от шудр и вайшиек, кшатриек и брахманок рождаются соответственно айюгава, кшаттар и *чандала* — самый низкий из людей. Г.Ф.Ильин пишет, что все эти названия являются *джати*, обозначающие названия племен [Законы Ману, 1960, с. 317]. Он подчеркивает, что, «говоря о *чандалах* и некоторых других племенах (скажем, нишадах), буддийские и джайнские тексты помещают их вне варны шудр; статус их напоминает положение неприкасаемых, о которых подробно известно из более поздних источников [Бонгард-Левин, 1985, с. 301].

нок незамужней женщины; (3) ребенок от союза с женщиной своей же готры; (4) рожденный от отца-аскета, нарушившего обет и обзаведшегося семьей; (5) рожденный от отца-брадобрея и матери-брахманки.

Исходя из текстов дхармасутр и смрити, в том числе и «Ману-смрити», заключает Амбедкар, можно сделать вывод о том, что, во-первых, правила осквернения при соприкосновении с *чандалой* соблюдались только брахманами и, во-вторых, эти правила соблюдались, по-видимому, только в случаях проведения религиозных церемоний [Амбедкар, 2001, т. 7, с. 366–367].

Каковы правила очищения от скверны?

В «Ману-смрити»: V, 85. [Брахман], прикоснувшийся к чандале, к женщине, имеющей менструацию, к изгою, к роженице, к трупу или к коснувшемуся трупа, очищается омовением.

Обильно цитируя дхармасутры и «Ману-смрити», Амбедкар стремится доказать, что только брахманы, а не представители всех остальных варн, в случае контакта с *чандалой* (нечистым) должны были совершить омовение.

Амбедкар настойчиво проводит грань между *Impurity* — нечистотой и *Untouchability* — неприкасаемостью. По его мнению, разница между этими понятиями состоит в том, что неприкасаемый оскверняет буквально всех, нечистый оскверняет только брахмана. Прикосновение нечистого оскверняет только во время проведения религиозной церемонии, а прикосновение неприкасаемого — всегда, в любых ситуациях [Амбедкар, 2001, т. 7, с. 367].

Когда появились неприкасаемые?

Амбедкар поставил перед собой задачу определить время, когда в индусском обществе появились неприкасаемые. Для этого он сначала обратился к ведам, в которых были упомянуты те, кого называли *антьяджа*. Но они не были неприкасаемыми и даже не считались нечистыми. В подтверждение этого Амбедкар ссылается, в частности, на историка П.В.Кане: «В ранней ведийской литературе встречается несколько названий каст, о которых в разных смрити говорится как об *антьяджа*. [Далее перечисляются названия этих каст в ведийской литературе и в смрити. — Е.Ю.] Но в этих строках нет указаний на то, что они, даже если и сформировались в касты, были неприкасаемыми» [Кане, с. 165]. Амбедкар приходит к выво-

ду, что в ведийские времена неприкасаемых не было, а в период дхармасутр, как уже говорилось ранее, были только нечистые.

Возникает вопрос о появлении неприкасаемых и неприкасаемости в эпоху создания «Ману-смирита». Ману заявлял, что существуют всего четыре варны, а пятой варны нет¹. Значит, предполагает Амбедкар, речь шла о статусе какого-то иного класса людей, не входившего в чатурварную. Правда, Ману не уточнял, что он имеет в виду. Позже, в «Нарада-смирита», этот класс людей был назван пятым классом, и к нему были отнесены рабы. Если в «Нарада-смирита» пятый класс — это рабы, рассуждает Амбедкар, почему ссылка на этот класс у Ману не может расцениваться как ссылка на рабов, а не на неприкасаемых? Если такое рассуждение правильно, то оно противоречит утвердившемуся среди ортодоксальных инду-сов представлению о том, что неприкасаемые существовали еще во времена Ману² [Амбедкар, 2001, т. 7, с. 371]. Значит, во времена Ману, заключает Амбедкар, не существовало неприкасаемых и неприкасаемости, а было только понятие нечистого — *чандала*.

Амбедкар считает, что убийство буддийского правителя Брихадратха в 185 году до н.э. его военачальником Пушьямитрой Шунга, брахманом по касте, «было политической революцией, совершенной брахманами с целью низвергнуть правление буддийских правителей»³ [Амбедкар, 2001, т. 7, с. 373–374].

¹ Гл. X.4. Брахманы, кшатрии и вайшии — три варны дваждырожденных, четвертая же — шудры — рожденные один раз, пятой же нет.

² По мнению М.К.Кудрявцева, уже Ману отмечает социальное расслоение и общественную активизацию не только варновой среды, но и в мире «пятых». Появляется неизвестная ранее, разнородная общественная категория *джати*. Этот термин не встречался в ранневедийской литературе, а в дхармашастрах он обозначает преимущественно неварновые общности разного происхождения и разных профессий. К ним принадлежат и предполагаемые общности отпрысков смешанных межварновых браков. В «Ману-смирита» (X,41): «все рожденные от смешанных браков считаются по дхарме равными шудре», но «равными», отмечает Кудрявцев, не значит «считаются шудрами». Они не шудры, а самостоятельные, специализированные по занятиям общественные группы [М.К. Кудрявцев, с. 197–198]. В тексте «Законов Ману» слово «антьяджа» встречается в значении «низкороденный», а не «неприкасаемый». Кудрявцев считает неверным перевод на русский язык в «Законах Ману» слова «джати» как «каста» (вместо «род» или «рождение») и слова «неарий» (*анагя*) как неприкасаемый для ариев [Законы Ману, 1960, с. 317].

³ Эпоха Маурьев (322–184 гг. до н.э.), пишет об этом историческом периоде Г.Г. Бонгард-Левин, это эпоха создания централизованного государства и укрепления буддизма, когда влияние кшатриев упрочилось. Кшатрии стояли во

Последующий триумф брахманизма, продолжает Амбедкар, потребовал объявления чатурварньи, которую отрицали буддисты, законом страны. Возникла необходимость в новом священном тексте, который отвечал бы этим условиям. Им стал сборник «Ману-смрити», который узаконил чатурварнью и культивировал абсолютное превосходство брахманов. Это стало возможным в результате распада империи Маурьев и появления новых условий, отражающих упадок буддизма и торжество брахманизма. Отсюда вывод: «Ману-смрити» была создана после убийства последнего правителя из династии Маурьев, т.е. после 185 года до н.э. [Амбедкар, 2001, т. 3, с. 276–284].

Определить точную дату появления неприкасаемых и их социальной дискриминации, считает Амбедкар, невозможно, ибо неприкасаемость представляет собой часть социальной психологии, своего рода социальную непереносимость, которую испытывает одна группа людей по отношению к другой. Такие явления не возникают одномоментно. Их развитие происходит эволюционным путем в течение длительного времени.

Можно ли установить приблизительную дату возникновения неприкасаемости, спрашивает Амбедкар. Да, можно, если за точку отсчета взять запрет на убой коровы и потребление говядины. Если определить, когда убой коровы стал наказуемым преступлением, а потребление говядины — грехом, то можно установить и время появления неприкасаемости. В «Ману-смрити» нет упоминаний о запрете ни на потребление говядины, ни на убой коровы:

главе управления, хотя брахманы пытались сохранить свои привилегии. Распад маурийской империи, упадок буддизма способствовали упрочению положения брахманов. Это была длительная и напряженная борьба между двумя указанными сословиями. Ряд ученых характеризовали Пушьямитру как борца против буддизма, заступника брахманизма и защитника брахманских привилегий [Бонгард-Левин, 1965, с. 127–128; Бонгард-Левин, 1985, с. 251]. Брахманизм, возрожденный в этот период, отмечает индийский ученый Б.Н.Луния, уже не был старой ведийской религией, а представлял собой новую форму всеобъемлющего индуизма, включившего в себя элементы различных вероучений. Эту религию позднее стали называть пураническим индуизмом [Б.Н.Луния, 1960, с. 181]. «Широкое движение за возрождение брахманизма... смогло с успехом противостоять неортодоксальным религиозным движениям. Однако на деле это движение, — подчеркивает Р.Н. Дандекар, — не смогло освободиться от чар изолированного ритуализма и жесткого социального порядка, освященных прежним брахманизмом» [Дандекар, 2002, с. 186].

V,56. «Нет греха в употреблении мяса, спиртных напитков и в плотских удовольствиях — таков образ жизни живых существ; но воздержание [от всего этого приносит] большую награду». Но вместе с тем тут же указывается:

V,48. «Мясо никогда нельзя получить, не причинив вреда живым существам, а убийство живых существ несовместимо с пребыванием на небесах; поэтому надо избегать мяса...»

И только в IV веке н.э. правители из династии Гупт объявили убой коровы уголовным преступлением, говорит Амбедкар. Таким образом, он утверждает, что неприкасаемость зародилась около 400 года н.э. Она появилась в результате борьбы между буддизмом и брахманизмом, которая наложила заметный отпечаток на всю последующую историю Индии и привела к социальной дискриминации, ставшей известной как неприкасаемость [Амбедкар, 2001, т. 7, с. 379].

Разрабатывая свою гипотезу происхождения неприкасаемых и неприкасаемости, Амбедкар исходил из того, что кастовое неравенство появилось в процессе социального развития. Он полностью исключил расовый фактор как первопричину неприкасаемости, а также отверг идею об оскверняющих занятиях и работах как источниках неприкасаемости.

Амбедкар полагал, что своим происхождением неприкасаемые обязаны брахманскому жречеству, взявшему верх в войне с разными племенами и подчинившему их. Он возложил ответственность на брахманов за отказ предоставить побежденным племенам достойный статус по следующим двум причинам. Во-первых, из-за принадлежности побежденных к буддистам и, во-вторых, из-за того, что эти буддисты продолжали употреблять в пищу говядину уже после того, как брахманское жречество объявило корову священным животным. Амбедкар прямо заявил, что жрецы обрекли целую группу людей на социальную изоляцию и неприкасаемость только за то, что они придерживались веры, которая ранее бросила вызов брахманизму и его жреческому сословию.

Индийский исследователь С.Парватхамма подчеркивает, что историки и другие исследователи «до сих пор не обратили серьезного внимания на работы Б.Р.Амбедкара о происхождении неприкасаемых». По его мнению, Амбедкар не только разработал свою теорию, но и как убежденный буддист увлек за собой сотни тысяч

неприкасаемых. «Пора, — пишет он, — критически оценить его вклад в разработку этой проблемы» [Парватхамма, 1983, с. 102].

Гейл Омведт, посвятившая много времени изучению социологических исследований Амбедкара и опубликовавшая в этой связи серию работ, считает, что «все исследователи, занимающиеся разработкой теории происхождения кастовой системы, должны ознакомиться с трудами Б.Р.Амбедкара, особенно с такими, как «Уничтожение касты», «Касты в Индии», «Неприкасаемые. Кем они были и почему стали неприкасаемыми» и «Кем были шудры?»» [Омведт, 1982, с. 63].

Некоторые ученые полагают, что Амбедкар хотел сначала установить древнюю связь неприкасаемых с буддизмом, чтобы затем сделать следующий шаг — принять буддизм и обратить в эту веру неприкасаемых. Они считают его гипотезу происхождения неприкасаемых одним из примеров мифотворчества, так характерного для индуасской традиции. Оценивая с этой точки зрения работу Амбедкара, Зеллиот, например, утверждает, что ему удалось достичь своей цели — показать махарам их исторические корни [Зеллиот, 1996, с. 323].

В связи с рассматриваемой гипотезой о возникновении неприкасаемых и неприкасаемости представляют интерес некоторые соображения М.К. Ганди, высказанные на этот счет задолго до Амбедкара. В статье «Индуизм» от 6 октября 1921 года он пишет: «...когда защита коровы стала для наших предков элементом веры, то тех, кто продолжал есть говядину, отлучали от религии. Борьба, должно быть, была острой. Общественный бойкот применялся не только к упорствующим, их грехи отмщались также и их детям. Практика эта, возникшая, вероятно, из самых благих намерений, превратилась в обычай, и даже в наши священные книги проникли стихи, придавшие этой практике устойчивость, совсем незаслуженную и еще менее того оправданную... Религия, которая установила почитание коровы, не может одобрять и поддерживать жестокий и бесчеловечный бойкот человеческих существ...» [Ганди, 1969, с. 479–480].

Современник Амбедкара Рахула Санкритьяна (1893–1963), по словам Неру, «один из величайших ученых» Индии, в своей кни-

ге на хинди «От Волги до Ганга»¹, опубликованной в 1942 году, уделил много внимания рассмотрению взаимоотношений между брахманами и буддистами в V веке н.э. Его оценки этих взаимоотношений, также как и периода правления династии Гупт, совпадают с оценками Амбедкара. «Брахманы считали буддистов своими главными врагами и стали настаивать на запрете употребления в пищу говядины, зная, что буддисты спокойно едят мясо. Они много выиграли от этой хитрости, — подчеркивает ученый, — объявив буддистов более низкими, чем самая низкая каста» [Санкритьяяна, 2002, с. 149].

Ряд ученых согласны с тезисом Амбедкара относительно того, что потребление говядины стало в конце концов тем признаком, который отличает «чистых» индусов от неприкасаемых. Известный социолог Б.Куппусвами высказал мысль о том, что определенную группу людей объявили неприкасаемыми и принудили жить за пределами деревни по двум причинам. Во-первых, они выполняли «самые низкие виды работ» и, во-вторых, они продолжали «употреблять говядину», в то время как «чистые» касты считали это «самым ужасным преступлением» [Куппусвами, 1996, с. 226].

Директор Института индийской культуры в Бомбее (1967–1981) профессор антропологии С.Фукс, изучавший явление неприкасаемости не только в Индии, но и в Японии, Африке и ряде арабских стран, назвал «разработанную Амбедкаром концепцию абсолютно новаторской». Он считает, что «в своей экстремальной форме неприкасаемость встречается только в Индии» [Фукс, 1981, с. 6]. Фукс признает, что корни неприкасаемости следует искать в культурном различии между благополучными жителями деревни и уязвимыми группами, а также в экономической зависимости этих групп. Он высказывает предположение, что Амбедкар, возможно, прав, когда подчеркивает разницу между неприкасаемостью и ритуальной нечистотой. По Фуксу, последствия этих двух явлений могут быть одинаковыми, но причины их возникновения разные. Это подтверждается африканским опытом, где ритуальная нечистота (т.е. осквернение. — *Е.Ю.*) не играет никакой роли, а неприкасаемость существует в том же виде, как она практикуется в Индии. Фукс также описал широко распространенное среди арабских и аф-

¹ Первый перевод на английский язык был опубликован в 1947 году, второй — в 1953 году. Перевод с английского на русский язык был сделан Н.Р. Гусевой в 2002 году.

риканских скотоводов явление неприкасаемости. Он особо подчеркивает отрицательное отношение к физическому труду, которое и по сей день наблюдается среди этих групп населения.

Книги Амбедкара «Уничтожение касты», «Кем были шудры? Как они стали четвертой варной в индо-арийском обществе?» и «Неприкасаемые. Кем они были и почему стали неприкасаемыми?» являются, по выражению Гейл Омведт, всего лишь вершиной айсберга, которую представляла та многосложная теория, разрабатываемая их автором вплоть до самой смерти и названная им «Революция и контрреволюция в индийской истории». В рукописи, опубликованной уже после его смерти, конфликт между буддизмом и брахманизмом представлен как цивилизационное столкновение в процессе социальной эволюции в Индии. Амбедкар считал, что в древности единой «индусской Индии» никогда не существовало («Это была главная идея индусской националистической школы», — замечает Омведт). На самом же деле в истории Индии до мусульманского завоевания прослеживаются «три Индии».

Первая — это «брахманизм», или арийское общество ведийского периода (это стадия варварства); вторая — это «буддизм», или Магадха-Маурийские империи, в которых реализовалась «буддийская революция», когда процветала буддийская цивилизация и утверждались основные формы равенства людей; третья — это «индуизм», или «индусская контрреволюция», начавшаяся с приходом к власти Пушьямитры Шунги в Северной Индии и ассоциируемая с «Ману-смирти», триумфом касты, подчинением женщин и шудр [Амбедкар, 2001, т. 3, с. 1–428].

Обозначенные периоды представлены Амбедкаром как социальные системы, основанные на совершенно различных принципах жизненной организации людей, конфликт между которыми проявлялся на культурно-цивилизационном уровне и нередко приобретал характер военных столкновений. Как он утверждает, «если индусская Индия была захвачена мусульманскими захватчиками, то таким же образом буддийская Индия была захвачена брахманскими захватчиками» [Омведт, 2000, с. 133–134].

Эти идеи Амбедкара не остаются незамеченными в сегодняшней Индии. После событий в Айодхье в 1992 году, которые привели к разрушению индусскими шовинистами мечети Бабура на том основании, что раньше там находился храм бога Рамы, далиты-буддисты затеяли поиск буддийских ступ и пещер. Они заявляют,

что некоторые из этих буддийских святынь находятся под индускими храмами.

Председатель Всеиндийской конфедерации зарегистрированных каст и зарегистрированных племен, Удит Радж заявил, что «почти все индуские храмы в таких местах, как Тирупати, Пури, Кедарнатх и Бадринатх, изначально были буддийскими вихарами» [ambedkar.org/12.12.2001]. При этом он сослался на публикацию, изданную организацией «Бодх Махасабха» (Буддийское великое собрание), в которой сказано, что в Айодхье не было ни храма Рамы, ни мечети Бабура, а была буддийская *вихара*. «Рама — это мифическая фигура, а Будда был живой легендой. Задуманное хиндутами строительство храма Рамы в Айодхье — это стремление лишить буддистов их исторического наследия» [Хиндустан таймс. 07.03.2002]. В апреле 2002 года Удит Радж подал иск в Верховный суд Индии, в котором привел «исторические и археологические доказательства того, что оспариваемое индусами и мусульманами место в Айодхье является изначально буддийским» [www.tehelka.com./ 02.04.2002]. А в мае того же года в Бодх Гайя (штат Бихар), где, по преданию, Будда достиг просветления, собрались буддисты и индусы, чтобы отметить 2546 лет со дня его смерти. Там буддисты выступили против попыток индуских ортодоксальных группировок представить Будду как «девятую инкарнацию бога Вишну».

Они развернули кампанию за «освобождение» от индуских жрецов храмового комплекса *Махабодхи махавира* в Бодх Гайя, основанного императором Ашокой (270–230 годы до н.э.). По данным ЮНЕСКО, объявившей *Махабодхи махавиру* частью всемирного наследия, она была построена в III веке до н.э., а ныне существующий индуский храм относится к V или VI веку н.э., хотя некоторые балюстрады в нем сохранились еще с периода империи Маурьев [Индия тудей. 15.07.2002, с.59]. По закону об управлении этим храмом от 1949 года, пост председателя комитета был закреплен за индусом. В законе сказано, что буддист не может быть его председателем. Это положение оспаривается буддистами, требующими вернуть им их достояние. В этой связи в марте 2002 года около 200 буддийских монахов окружили этот храм и провели сидячую забастовку.

31 июля 2002 года Всеиндийский комитет буддистов, учрежденный в 1992 году для мирного разрешения проблемы управле-

ния упомянутым храмовым комплексом и передачи его буддистам, направил письмо на имя Верховного комиссара по правам человека ООН г-же Мэри Робинсон с просьбой «распорядиться в отношении передачи правительством Индии буддийской *вихары* в Бодх Гайа буддистам». Аналогичная просьба была ранее адресована генеральному секретарю ООН Кофи Аннани. В то же время организации, входящие в состав «семьи РСС», «Вишва хинду паришад» и «Баджранг дал», возражают против каких бы то ни было изменений в законе 1949 года, мотивируя это тем, что буддисты — это часть большой индусской семьи [ambedkar.org/ 31.07.2002].

Амбедкар в оценках общественно-политических деятелей

В своем выступлении в Народной палате парламента по поводу кончины Амбедкара президент Индии Раджендра Прасад высоко отозвался о его роли в общественно-политической жизни страны: «Амбедкар был архитектором нашей конституции, и его вклад в разных областях, особенно в подъеме угнетенных классов, нельзя переоценить». Тогда же, говоря об Амбедкаре как о символе протеста против угнетения в индусском обществе, премьер-министр Дж. Неру признал, что «его непримиримая оппозиция по отношению к этому угнетению постоянно воздействовала на умы людей. Хотя Амбедкар был противоречивой фигурой, он сыграл очень конструктивную и весьма важную роль в деятельности правительства» [Кир, 1981, с. 517].

Несмотря на эти высокие оценки деятельности Амбедкара, руководство Индийского национального конгресса впоследствии воздерживалось даже от упоминания его имени. В течение трех десятилетий после кончины Амбедкара различные далитские организации призывали правительство и общественность признать его вклад в реформирование общества и требовали установить его портрет в здании парламента. (Портрет Амбедкара был помещен в центральном холле парламента в 1990 году, и это было сделано не конгрессиистским правительством, а Национальным фронтом во главе с В.П. Сингхом.)

И лишь в 1985 году, когда Индийский национальный конгресс отмечал свой столетний юбилей, премьер-министр Раджив Ганди в речи, посвященной этой дате, впервые назвал имя Амбедкара в одном ряду с такими видными ветеранами национально-освободительного движения, как Джавахарлал Неру, Валлабхай Па-

тель, Маулана Абул Калам Азад и Раджендра Прасад. Он сослался на высказывание одного из членов Учредительного собрания, который в своем выступлении во время принятия конституции Индии в 1949 году подчеркнул, что «достижение независимости является заслугой Махатмы Ганди, а ее юридическое оформление — заслугой одного из самых жестких критиков Махатмы, а именно великого архитектора нашей великой конституции доктора Амбедкара». Раджив Ганди добавил к этому, что созданием конституции суверенной, секулярной и демократической Индии страна обязана глубоким научным знаниям и дальновидности Амбедкара [Ганди, 1985, с. 17].

Чем можно объяснить причину столь запоздалого признания заслуг этого видного общественно-политического деятеля Индии и крупного ученого, издание полного собрания сочинений которого, предпринятое по инициативе правительства Махараштры в 1979 году, все еще не завершено?

В беседе с автором этой книги в 1989 году главный редактор известного общественно-политического журнала «Мейнстрим» Никхил Чакравартти так ответил мне на этот вопрос. От тех, кто был у власти все эти годы, нельзя было ожидать уважения к памяти Амбедкара. Это объясняется тем, что он никогда не принадлежал к эксклюзивному кругу конгрессистского руководства. Совсем наоборот, в 30-х годах он подвергался травле с их стороны, и многие из них без колебаний клеветали на него, называя марионеткой британского правления... Антипатия самого Амбедкара к руководству Конгресса развилась главным образом на почве защиты интересов миллионов неприкасаемых. Когда шла подготовка конституционных реформ, предпринятых британской колониальной администрацией, произошло столкновение Амбедкара с руководством Конгресса, которое претендовало на исключительное право представлять неприкасаемых и говорить от их имени.

Хотя кампания М.К. Ганди по признанию неприкасаемых частью индусской общины открыла им доступ в индусские храмы и повлияла на рост их симпатий к Конгрессу, тем не менее Ганди не сумел оторвать общину неприкасаемых от Амбедкара. Он понимал значение Амбедкара и опасался отхода неприкасаемых от главного потока освободительного движения. Неприкасаемые опасались усиления произвола со стороны своих высококастовых хозяев в случае ухода англичан. Поэтому их лидер Амбедкар так упорно настаивал на закреплении за неприкасаемыми в конституции точно

определенных прав и гарантий уничтожения практики социальной дискриминации.

Конгресс же сделал ставку на «воспитание» своего собственного лидера из самой крупной группы каст неприкасаемых на Севере Индии — чамаров. По рекомендации одного из ближайших соратников Ганди, Раджендры Прасада, им стал Джагдживан Рам, который впоследствии вырос в одного из авторитетных руководителей ИНК.

Однако очень скоро после достижения Индией независимости стало ясно, что высшие касты не только сохранили свое прежнее господство, но еще больше окрепли и обрели политическую и экономическую власть, в то время как зарегистрированные касты так и не смогли избавиться от традиционно приниженного положения и нищеты. Именно это послужило толчком для реализации Амбедкаром его давних намерений перейти в иное вероисповедание, закончил свой рассказ Н.Чакравартти.

Преднамеренное забвение деятельности Амбедкара в Индии вплоть до середины 1980-х годов Упендра Бакси, профессор права и бывший вице-канцлер Делийского университета, объясняет тем, что интеллигенция и власть в Индии были едины в своем стремлении отодвинуть Амбедкара на периферию истории. Но «наше понимание ведущих исторических фигур, таких, как Ганди и Неру, — отмечает Бакси, — так и останется неполным, если не рассматривать вопросы их взаимоотношений с Амбедкаром. Именно он был оборотной стороной той медали националистической мысли и практики, которая выковывалась Ганди и Неру. Отсутствие такого понимания пагубно сказалось на нашем восприятии процесса создания современной Индии».

Бакси резонно спрашивает, о каком Амбедкаре шла речь, когда столь торжественно отмечалось столетие со дня его рождения в течение целого года (с апреля 1991-го). По его мнению, есть несколько разных Амбедкаров. «Так какого же из них больше всего славил в юбилей?» И сам отвечает: «Мы отмечаем заслуги "Современного Ману", а не иконоборца, не бунтаря. И этим мы занижаем историческое значение и современное звучание идей Амбедкара. Мы реконструируем его только как лидера махаров, чье присутствие на политической сцене милостиво терпели до определенного предела высокочтимые Ганди, Неру и другие. Мы восхваляем терпимость националистического руководства, которое выступало с позиций непререкаемого гегемона. Мы празднуем приручение Амбедкара... рассчитанное на то, чтобы убрать из далитской

памяти настоящего, пламенного Амбедкара, не оживить Амбедкара 30–40-х годов XX века, не придать ему современное злободневное звучание, что могло бы представить угрозу нынешним политическим менеджерам» [Бакси, 2000, с. 50, 56].

И действительно, практически все крупные политические партии Индии использовали 100-летие со дня рождения Амбедкара в своих целях, прежде всего для привлечения избирателей из низших слоев общества. «Все партии, — писал еженедельник “Санди”, — левые, правые, центристские или неопределившиеся — примкнули к Амбедкару, заявив о том, что они являются партиями бедных и угнетенных... Столетия случаются не так уж часто, и поэтому вряд ли представится лучший случай привлечь на свою сторону огромный банк голосов далитов».

Тогдашний премьер-министр Чандра Шекхар объявил на огромном митинге в Дели, посвященном Амбедкару, что за 44 года независимости ничего не было сделано для бедных и неимущих и что празднование столетия этого выдающегося деятеля Индии будет продолжаться целый год.

Лидер Конгресса Раджив Ганди специально приехал для участия в юбилейных торжествах в Мхоу (штат Мадхья Прадеш) — городе, где родился Амбедкар. Руководитель Бхаратия джаната парти Атал Бихари Ваджапай, выступая по этому же случаю в Бомбее, а затем в том же Мхоу, сравнил Амбедкара с Мартином Лютером Кингом и Нельсоном Манделой. Он также заявил, что первый камень в фундамент предполагаемого храма бога Рамы в Айодхье был заложен далитом [Санди. 28.04 — 04.05.1991].

Д.Кир, автор биографий Дж.Неру, Б.Г.Тилака, Д.Пхуле, В.Д.Саваркара, М.Н.Роя, в четвертом издании своей работы об Амбедкаре (первое вышло в 1954 году) писал о нем как о первом великом революционном лидере из угнетенных, которого выдвинула история двух тысячелетий их рабства. Амбедкар хотел перестроить индусский социальный строй на основе свободы, равенства и братства, иными словами, на основе социального равенства и демократии. Его жизнь и борьба были отданы служению зарегистрированных каст, подчеркнул Кир, он посвятил себя делу беднейших из бедных во всем мире... Большинство идей Амбедкара вошло в конституцию Индии. «Он взбунтовался против Ману и низверг его с высокого пьедестала... Он вписал свое имя в будущее этой страны и в историю человеческой свободы» [Кир, 1981, с. 524].

В Индии долгое время дебатировался вопрос о том, достоин ли был Амбедкар посмертного присуждения в 1990 году высшей

награды Республики Индия «Бхарат ратна» (Жемчужина Индии) и правильным ли было решение правительства Национального фронта во главе с В.П.Сингхом, объявившего день рождения Амбедкара — 14 апреля государственным праздником страны [Пэтриот. 15.04.1990].

Среди жестких критиков Амбедкара особенно выделялся журналист Арун Шури, который в книге «Поклонение ложным богам» не согласился с тем, что Амбедкар достоин почетного места среди национальных лидеров страны. Он обвинил его в антинационализме, пробританской позиции, в том, что Амбедкар был постоянным политическим оппонентом Конгресса и «самого Махатмы Ганди» и в других грехах [Шури, 1997]. Впрочем, недоброжелательных критиков Амбедкара было, по разным причинам, меньше, чем тех, кто пытался объективно оценивать его значение в истории современной Индии.

Видный общественный деятель, бывший судья Верховного суда Индии Кришна Айяр, посвятивший Амбедкару ряд работ и постоянно выступавший в защиту интересов далитов, высказался вполне определенно по этому поводу: «История простит Амбедкару его ошибки, допущенные при выработке некоторых политических оценок в критические периоды борьбы за национальную свободу. Со временем, когда в конце концов будет написана история борьбы за независимость Индии во всей ее полноте, вклад Амбедкара займет в ней достойное место... В условиях иерархического кастового общества, в котором он действовал, его беспощадная критика этого общества и настойчивое требование социальной справедливости для дискриминируемых слоев были своего рода шоковой терапией. Всей своей деятельностью он утверждал, что без социальной демократии политическая независимость зиждется на зыбких песках. И делал он это не потому, что меньше других желал свободы для страны, а потому, что еще больше желал социальной справедливости для неприкасаемых. Он добился введения соответствующих статей в конституцию Индии о гарантиях прав человека и специально зарезервированного представительства для бывших неприкасаемых в законодательных органах» [Айяр, 1990, с. 38].

Сегодня в Индии наследие Амбедкара продолжает оставаться предметом острых споров и дискуссий по фундаментальным проблемам глобального масштаба: о правах человека, свободе, равенстве и социальной справедливости, насилии и ненасилии, месте нравственности в общественной жизни, демократии и диктатуре.

Эти дискуссии носят не абстрактно-отвлеченный характер, а касаются повседневной жизни общества.

Высоко оценил деятельность Амбедкара К.Р.Нараянан (президент Индии в 1997–2002 годах): «Если Махатма Ганди придал национальному движению массовость и нравственность, а Джавахарлал Неру определил его экономические и социалистические рамки, то д-р Б.Р.Амбедкар внес в него глубокое социальное содержание и поставил перед ним дерзкую социально-демократическую задачу. Его жизнь — это неустанная борьба ради достижения этой социальной цели, которая не ограничивалась требованиями и устремлениями лишь зарегистрированных каст, а охватывала широкие миллионы обездоленных в нашей стране» [Нараянан, 1992, с. 23].

Поиск социальной справедливости привел Амбедкара к противоборству со сложившимся в Индии социальным строем, с тысячелетней традицией. Боец в политике, радикал в экономике, реформатор в области общественных отношений и правозащитник, он оказал заметное влияние на ход национально-освободительного движения и развитие общественной мысли в Индии XX века. Выдвинув смелую задачу социально-демократических преобразований в интересах уязвимых слоев населения, Амбедкар внес крупный вклад в процесс модернизации индийского общества на демократической основе. Влияние его идейного наследия на общественно-политические процессы в стране с годами не только не ослабло, но и продолжает усиливаться.

Глава IV

ДАЛИТЫ В НЕЗАВИСИМОЙ ИНДИИ

По данным отчета «Народы Индии», выполненного Антропологической службой Индии по результатам всестороннего изучения ее социальной структуры в 1970–1990-х годах, в стране насчитывалась 751 община зарегистрированных каст, проживающих во всех штатах, кроме Аруначал Прадеша, Нагаленда, Мизорама и Мегхалаи. Наибольшее число таких общин сосредоточено в Уттар Прадеше (88), Ориссе (67), Мадхья Прадеше (53) и Западной Бенгалии (49). Все четыре южных штата (Андхра Прадеш, Тамилнад, Карнатака и Керала) вместе взятые имеют 191 общину зарегистрированных каст [Индиан Экспресс. 16.02.2001]. В последнем списке зарегистрированных каст упоминалось 1091 название различных зарегистрированных каст (многие из них синонимы), население которых, по данным переписи 1991 года, составило 16,48% населения Индии [Брошюра, 2001, с. 412–438].

Усилия властей по улучшению положения далитов

Первое правительство независимой Индии рассматривало задачу улучшения положения далитов и других отсталых слоев общества в основном в рамках общей стратегии, направленной на такое развитие страны, которое должно было сопровождаться достижением социальной справедливости [Горячева, 2002, с. 160–164]. Дж. Неру считал, что «политика по отношению к культурно и экономически отсталым группам и меньшинствам должна состоять в том, чтобы всемерно помогать их росту и ликвидации отсталости, особенно путем распространения передового просвещения» [Неру, 1955, с. 381]. При этом он видел опасность, исходящую от кастеиз-

ма¹. В этой связи Дж. Неру указывал в 1954 году: «Я обращаю особое внимание на кастеизм, потому что это самая опасная тенденция. Мы говорим о кастеизме, мы его осуждаем, и это правильно. Но факт остается фактом, что полдюжины или, может быть, десяток так называемых высших каст господствуют на индийской сцене... и если мы не распределим блага равномерно или не будем к этому стремиться, кастеизм, несомненно, расцветет самым опасным образом» [цит. по: Резервирование, 1982, с. 8].

Попытка относительно равномерного распределения благ в обществе, в известной мере отвечающая интересам бедноты, была предпринята при подготовке пятилетних планов страны. Предполагалось, что в результате такого подхода эти социальные слои получат максимум преимуществ, которые помогут им преодолеть отсталость в короткий срок. Однако, как отмечалось в отчете комиссара² по делам зарегистрированных каст и зарегистрированных племен, реализация первых пятилетних планов показала, что те средства, которые фигурировали в планах под рубрикой «зарегистрированные касты» и предназначались для них лишь как вспомогательные, на деле были единственным источником их развития, в то время как средства под рубрикой «общий сектор» не расходовались на них [Отчет № 27, 1981, с. 210].

В среднем с 1951 по 1980 год на развитие зарегистрированных каст и зарегистрированных племен выделялось ежегодно менее 1% бюджетных средств, несмотря на то что их доля в населении страны составляла 22%. Но и эти небольшие суммы не расходовались полностью. На развитие зарегистрированных каст за первые 30 лет независимости было затрачено 3400 млн. рупий, или немногим более одной рупии на человека в год [Отчет № 27, 1981, с. 65]. Причем до 1974 года на долю зарегистрированных каст, которые составляли 14,7% населения, пришлось менее 0,5% бюджета, или 13 пайс на человека в год [Мейнстрим, 1985, с. 31].

К середине 1970-х годов все отчетливее стали проявлять себя результаты аграрной реформы и «зеленой революции», которые привели к относительному самообеспечению Индии продовольст-

¹Кастеизм — это использование кастового фактора в политике, сопровождающееся культивированием недоброжелательного чувства по отношению к представителям других каст.

²Пост комиссара, предусмотренный конституцией Индии, в 1990 году был заменен на комиссию из пяти человек.

вием, но не принесли заметного облегчения основной массе сельскохозяйственных рабочих и малоземельных крестьян и даже увеличили пропасть между богатством и нищетой. В этих условиях правительство ИНК вновь предприняло попытку улучшить положение низших слоев общества.

В 1975 году была принята «Программа 20 пунктов», которая предусматривала значительное улучшение положения этой социальной группы. В частности, в одном из пунктов декларировалось, что кабальный труд, которым была охвачена огромная масса деревенских низов, прежде всего далитов и племен, будет объявлен вне закона.

В осуществление этого положения программы был принят Закон об отмене системы кабального труда — *The Bonded Labour System (Abolition) Act*, 1976. В соответствии с этим законом широко распространенная в стране система кабального труда ликвидировалась. Отныне любой попавший в долговую кабалу работник становился свободным, ему прощались долги, сделанные им или его предками; он не должен был более отрабатывать за долги; никто из кабальных работников не должен был освобождать занимаемое им жилье на условиях кабалы. Законом запрещалось принуждение к труду за прежние долги. Все контракты, связанные с кабальной зависимостью, объявлялись потерявшими силу. Собственность кабального работника, взятая в качестве залога за его долги, должна быть ему возвращена. Кредитору запрещалось принимать какую-либо оплату в счет погашения долга. Нарушение Закона было чревато привлечением к судебной ответственности, лишением свободы сроком на три года и соответствующим штрафом.

В этот же период был подвергнут пересмотру Закон о преступлениях, связанных с практикой неприкасаемости (1955 года), в сторону расширения его действия и усиления прав дискриминируемых меньшинств. С 1976 года он стал называться Законом о защите гражданских прав — *Civil Rights Protection Act*, 1955.

Новый закон запрещал ограничение деятельности любого лица на основе неприкасаемости. Это касалось многих сфер общественной жизни: допуска в магазин, ресторан, гостиницу, больницу, учебное заведение или другое общественное место; занятий любой профессией или ремеслом, устройства на работу; пользования источником воды, а также местами купания, кремации или захоронения, общественным туалетом, дорогой, местом общественного от-

дыха; допуска в общественные учреждения, содержащиеся полностью или частично на государственные средства; пользования общественным транспортом; строительства или приобретения жилого помещения в любой местности; соблюдения религиозных обычаев, совершения церемониальных обрядов, организации религиозных, общественных или культурных процессий и демонстраций; приобретения и ношения ювелирных изделий и других «символов» благополучия. Закон преследовал и тех, кто отказывался продавать товары человеку из низкой касты или обслуживать его на тех же условиях, что и других лиц. Закон запрещал использование принудительного труда. А тот, кто заставлял других выполнять ассенизаторскую работу, убирать трупы павшего скота и т.п., рассматривался как виновный в «принуждении, навязанном на основе неприкасаемости». При этом под «принуждением» понималась также и угроза социального или экономического бойкота. Под бойкотом подразумевались: создание препятствий другому лицу в пользовании любым домом, землей, отказ от совместной работы с ним и его найма, от заключения с ним сделки, от оказания или получения от него услуг. Под социальным и экономическим бойкотом понимался также отказ по мотивам неприкасаемости от таких общественных, профессиональных или деловых отношений, которые обычно поддерживаются с другими людьми.

Законом о защите гражданских прав предусматривалось уголовное наказание за оскорбления, нанесенные по тем же мотивам, в том числе за оскорбление действием, словом или жестом, за поощрение других лиц к соблюдению неприкасаемости в какой бы то ни было форме. Поощрением практики неприкасаемости считалось, в частности, оправдание ее на исторической, философской или религиозной основе, а также на основе традиций кастовой системы.

Учитывая традиции, в соответствии с которыми член высокой касты может быть подвергнут преследованиям со стороны своей касты, вплоть до изгнания из нее за отказ от соблюдения кастовых требований, в том числе неприкасаемости, властям штатов разрешалось налагать коллективный штраф на жителей любого района, где далиты подвергались социальной дискриминации [Дас, 1987, с. 19–40].

На основе «Программы 20 пунктов» были предприняты меры по наделению безземельных сельскохозяйственных рабочих, в основном из далитов и племен, участками земли, полученной в ре-

зультате аграрной реформы. Эта программа проводилась в условиях чрезвычайного положения в стране и при отсутствии необходимой инфраструктуры, когда освобожденные от кабальной зависимости работники нередко оставались вообще без средств к существованию. Тем не менее она дала некоторые результаты: около 430 тыс. семей далитов стали владельцами участков размером в 1 акр. К 1979 году далиты получили 13,3% земель, изъятых государством в качестве излишков сверх потолка землевладений [Отчет № 26, 1980, с. 137]. Распределение таких крошечных участков среди части далитов с экономической точки зрения, разумеется, не могло привести к радикальным переменам, тем более что многие наделы оказались непригодными или малопригодными к обработке. К тому же право получения участка нередко оспаривалось через суд, что, по сути, лишало нового владельца возможности пользоваться им. Из-за отсутствия средств для ведения хозяйства некоторые далиты сдавали свои участки в аренду зажиточным крестьянам, другие тут же продавали их, чтобы расплатиться с долгами. По данным Комиссии по делам зарегистрированных каст и племен, только 12% получивших участки безземельных крестьян смогли построить себе жилища, поскольку у остальных не было средств даже на самую скромную хижину.

Реализация «Программы 20 пунктов» не привела к наделению всех или большей части далитов землей. Но она способствовала определенному социальному признанию этой группы. Землей как статусной категорией в Индии ранее владели только высшие касты. Землевладелец продавал ее, как правило, представителям своей же касты. С проведением аграрных реформ ситуация стала меняться. Ведь владение даже самым маленьким участком земли обеспечивало далитам возможность повышения их социального статуса. Этому же отвечало хотя бы формальное уравнивание их в заработной плате с сельскохозяйственными рабочими из «чистых» каст. Поэтому, несмотря на то что многие положения Программы остались невыполненными, она оказала немалое воздействие на изменение общей атмосферы как среди далитов, так и по отношению к ним.

Выступая на конференции зарегистрированных каст и племен в 1975 году, премьер-министр Индира Ганди говорила о том, что существует огромный разрыв между провозглашенными целями в отношении улучшения положения отсталых слоев общества и их

осуществлением. «Принимая решения, — отметила она, — мы надеялись, что они сами по себе претворятся в жизнь, как будто сказанное означает сделанное. Но между сказанным и сделанным должна быть большая, напряженная, усердная работа, требующая единых действий и решимости. И именно этого нам не хватало. Когда мы отменили неприкасаемость в конституции, то успокоились на этом, решив, что все уже сделано...» [Ганди, 1984, с. 35, 215].

Предпринятые правительством ИНК мероприятия по укреплению далитов встретили ожесточенное сопротивление имущих слоев деревни, которые в результате отказали партии ИНК в своей поддержке на парламентских выборах 1977 года.

В период правления коалиционного блока «Джаната парти» (1977–1979), в большой степени опиравшегося на сельскую верхушку, начался массовый сгон далитов с полученных ими земельных участков.

После возвращения к власти правительства ИНК в начале 1980 года политическая ситуация в стране оставалась сложной. Зажиточное крестьянство не хотело уступать свои позиции и продолжало наступление на деревенскую бедноту. Крупные землевладельцы и богатые крестьяне откровенно саботировали решения о распределении земель среди сельскохозяйственных рабочих, особенно в тех штатах, где кастовые факторы играли заметную роль в общественно-политической жизни, — Бихаре, Уттар Прадеше, Мадхья Прадеше и Раджастанхоне.

Однако правительство ИНК продолжило свою политику по защите далитов. В марте 1980 года оно направило инструкцию правительствам штатов и центральным министерствам, в которой подчеркивалась «первостепенная важность задачи развития зарегистрированных каст». Отмечалось, что большинство этих каст находится ниже уровня бедности, их доля среди бедняков значительно выше доли этих каст в населении страны. Основное внимание обращалось на экономическое развитие зарегистрированных каст. Предусматривалось оказание помощи центра в улучшении положения зарегистрированных каст в 1980/81 году в размере 1 млрд. рупий в соответствии с «комплексным планом ускоренного развития» далитов. Правительства штатов должны были уделять особое внимание самым отсталым районам, где сосредоточены далиты. Была поставлена задача: за пять лет по крайней мере половина далитских семей должна «перейти границу бедности» [ХСС, 1983, с. 4]. Одна-

ко на деле выполнение этой задачи затянулось на долгие годы и даже на последующие десятилетия.

Главным препятствием на пути социально-экономического развития далитов оставались их социальная приниженность и дискриминация, которая сохранялись во многих районах страны. Хотя внешние проявления социальной дискриминации, особенно в городах, постепенно исчезали, однако традиционные обычаи, привычки и предрассудки все еще продолжали оказывать воздействие на положение далитов. Именно к такому выводу пришла назначенная в 1980 году правительством Рабочая группа по развитию далитов: «Создается впечатление, что 30 лет независимого развития страны во многом не затронули зарегистрированные касты» [Отчет, 1980–1985, с. 2–3; План 1980–1985, с. 417].

Вся социально-экономическая система страны, финансовые и другие учреждения, указывалось в документе Рабочей группы, функционируют таким образом, что зарегистрированные касты фактически остаются «изолированными» от возможностей развития, несмотря на то, что на самом высоком политическом уровне постоянно подчеркивается первоочередность задач по подъему их благосостояния. Такое положение сложилось в отношении всех зарегистрированных каст, но особенно серьезно оно затрагивало интересы сельскохозяйственных рабочих. Институционные кредиты по сниженным процентным ставкам достаются крупным землевладельцам, что не только приумножает их богатство, но и усиливает их власть над безземельными сельскохозяйственными рабочими, создает возможность для хозяев земли держать их в постоянной долговой кабале, обеспечивать себе большой резерв беззащитной и дешевой рабочей силы [Отчет 1980–1985, с. 19].

Улучшение положения безземельных сельскохозяйственных рабочих из зарегистрированных каст, по мнению Рабочей группы, было связано прежде всего с решением для них проблемы земли. Если для всех сельскохозяйственных рабочих получение земли — путь к улучшению их экономического положения, то для зарегистрированных каст получение участка земли — важное условие в борьбе против неприкасаемости.

В 1982 году в рамках VI пятилетнего плана была принята новая «Программа 20 пунктов». Наряду с другими задачами она подчеркивала первостепенную важность ускоренного развития зарегистрированных каст. Практически все ее пункты имели непо-

средственное отношение к улучшению положения бедноты. В программе шла речь о завершении аграрной реформы, в том числе о распределении излишков земель, реализации закона о минимальной заработной плате для сельскохозяйственных рабочих, обеспечении питьевой водой всех деревень, выделении участков под жилье, улучшении условий жизни людей в трущобах, освобождении забаленных работников и т.п. В программе подтверждались директивные принципы конституции об ответственности государства за экономическое и культурное развитие зарегистрированных каст и их защиту от несправедливости и всех форм эксплуатации.

Правительство ИНК вновь выдвинуло задачу ускоренного устранения нищеты — к 1990 году 50% семей из зарегистрированных каст должны будут «преодолеть порог бедности», а к 1995 году число людей, находящихся за чертой бедности, должно составить не более 10% населения страны. [Телеграф. 06.12.1984].

Как отмечали некоторые индийские исследователи, новая программа борьбы с бедностью, в том числе среди далитов и племен, была разработана взамен «неудавшихся мероприятий», предусмотренных первой «Программой 20 пунктов» [Пэтриот. 20.01.1983]. Однако и она не была реализована, ни по существу, ни по срокам. Индийские экономисты указывали, что программа, предполагавшая повышение жизненного уровня 15 млн. семей, «помогла лишь немногим из них преодолеть порог бедности» [Кулдип, 1985, с. 59; Куриен, 1987, с. А-172].

Впоследствии разные правительства постоянно включали в свои программы меры по улучшению положения далитов. Одной из них было решение правительства Национального демократического альянса во главе с Бхаратия джаната парти о создании 95 «образцовых далитских поселений», получивших название *Вальмики Амбедкар йодджана*. Имелось в виду ежегодное строительство с этой целью 400 тысяч домов для далитов по всей стране. К концу 2001 года сообщалось о заселении 45 таких поселков [Трибюн. 11.12.2001].

В своем социально-экономическом и культурном развитии далиты значительно отстают от остального населения. Самым главным показателем их отставания является бедность. Доля всего населения, находившегося за чертой бедности в 1993/94 году, составила

35,97%¹, а доля зарегистрированных каст — 48,8% [Отчет комиссии, 1998, с. 64]. Проблемы, с которыми сталкиваются далиты, характеризуются большей остротой и интенсивностью, чем у остального населения. Это проявляется, например, в том, что задолженность у них заметно выше, чем у других жителей, что, в свою очередь, часто приводит к долговой кабале. Более половины всех долгов было сделано из-за необходимости приобрести предметы повседневного спроса, главным образом продукты питания, треть — по случаю свадьбы или похорон. Большая часть деревенского населения по-прежнему находится в долговой кабале. Особенно принижением является положение женщин из семей сельскохозяйственных рабочих, попавших в долговую кабалу. Ростовщик, он же, как правило, и хозяин земли, на которой трудится далитская семья, нередко распоряжается не только трудом, но и телом жены и дочерей должника. При этом самыми беззащитными перед хозяином и контрактором становятся женщины, составляющие 75% сельскохозяйственных работниц.

Как отмечается в докладе Р.К.У. Гунесекере в Комиссии ООН по правам человека, не только миллионы далитов продолжают находиться в кабале, но и большое число детей [Гунесекере, 2001, с. 9]. Низшие касты более других вынуждены использовать труд своих детей для пополнения бюджета семьи. «Проблема детского труда, — сказал премьер-министр Индии А.Б. Ваджпай в речи на Национальной конференции по вопросам детского труда 22 января 2001 года, — это проблема бедности» [Ваджпай, 2001, с. 250]. В соответствии с переписью населения Индии 1991 года 90 млн. из 179 млн. детей в возрасте 5–14 лет вообще не ходили в школу. Из этого числа детей 57% составляли девочки [Отчет, 2001, с. 96]. По оценкам правительства Индии, в середине 1990-х годов в стране было 17 млн. работающих детей. Однако другие источники указывают на то, что эти данные существенно занижены. Исследование, проведенное при спонсорстве Министерства труда Индии, показало, что 44 млн. детей 5–14 лет, большую часть которых составляли дети далитов, были заняты разными видами работ: в качестве помощников и подсобных рабочих в сельском хозяйстве, семейном ремесле, мелкой торговле, различных мастерских, в ручном произ-

¹ Президент Индии Абул Калам в своем выступлении перед первой сессией парламента в 2003 году назвал цифру 260 млн. человек (26%), живущих за чертой бедности.

водстве ковров и тканей, в производстве спичек и кирпича, браслетов, замков, обработке недорогих камней, в качестве домашней прислуги, в чайных, столовых и в целом в сфере услуг [Винер, 1996, с. 2875]. В индийских социологических материалах можно встретить оценки и в 100 млн. работающих детей в стране, хотя здесь не исключено определенное преувеличение [ЭПУ. 04–11.01.1997, с. 5]. Но и цифра в 44 млн. означает более 10% всей рабочей силы в стране.

В декабре 1996 года Верховный суд Индии принял решение, запрещающее использование детского труда где бы то ни было [ЭПУ. 09–16.11.1996, с. 3007; ЭПУ. 04–11.01.1997, с. 5]. Реализация директивы Верховного суда наталкивается на огромные трудности так же, как и исполнение принятого более десяти лет назад закона о запрещении использования детского труда на многих видах работ.

Национальная комиссия по зарегистрированным кастам и зарегистрированным племенам вынуждена была заявить о том, что программы экономического развития этих групп населения не добились заметного результата, что «сегодня положение этих людей в сельской Индии и городских трущобах не изменилось существенно в лучшую сторону». Комиссия провела проверку средств, выделенных в специальном финансовом плане на нужды зарегистрированных каст, и обнаружила, что с 1990 по 1998 год эти средства не были полностью использованы [Отчет комиссии, 1998, с.136–137].

Особенно заметно отставание зарегистрированных каст в вопросах грамотности. Усилия по развитию образования среди зарегистрированных каст дали некоторые результаты, но их вряд ли можно считать удовлетворительными. Если в 1931 году среди зарегистрированных каст было всего 2% грамотных, то к 1991 году это число выросло до 37% при общеиндийском показателе в 52%. При этом у этих каст мужская грамотность равнялась почти 50%, женская — 24%.

Одним из главных способов повышения общенациональной грамотности могло бы стать обязательное образование. Этой проблеме не уделялось должного внимания в Индии. Премьер-министр А.Б.Ваджпай, например, считает, что «развитие экономики не приведет автоматически к поголовной грамотности. В одной из богатейших стран мира — США — около 40 миллионов человек плохо читают и пишут. Поэтому такие страны, как Индия, должны разработать собственные программы борьбы с неграмотностью, отве-

чающие местным реалиям, потребностям и традициям» [Ваджпай, 2001, с. 51]. Премьер-министр назвал борьбу с неграмотностью одним из приоритетных направлений деятельности его правительства тем более, что в основном законе страны прямо указывается, что «государство стремится обеспечить в течение десяти лет с момента введения в действие настоящей конституции обязательное бесплатное обучение для всех детей до четырнадцати лет» [Конституция, 1956, ст. 45]. Полвека спустя, в конце 2001 года индийский парламент принял 93-ю поправку к конституции, на основе которой образование стало основным правом детей от шести до четырнадцати лет [Фронтлайн, 08–21.12.2001]. В том же году министр развития людских ресурсов Мурли Манохар Джоши сделал заявление в Совете штатов о том, что правительство намерено обеспечить начальным образованием всех детей к 2010 году [tehelka.com// 04.08.2001].

Некоторые индийцы считают, что массовая неграмотность представляет собой одну из худших форм нарушения прав человека. «Наше отношение к образованию и грамотности, — пишет правозащитник и предприниматель Сангита Малл, — показывает, что мы до сих пор не в состоянии сбросить цепи нашего феодального наследия... Мы заинтересованы в развитии и росте страны, но в конечном счете оказываемся лицом к лицу с океаном неквалифицированных, неподготовленных к труду людей. Мы хотим конкурировать с другими странами, но они давно обошли нас в вопросах образования». По мнению Малл, неграмотность в таких огромных масштабах стала возможной потому, что это «устраивает индийский средний класс... Если отсталые и угнетенные слои получают образование, они выйдут из подчинения и потребуют, чтобы общество обеспечило им их права» [Малл, 1997, с. 27, 28].

Несколько лучше обстояло дело с высшим образованием зарегистрированных каст, чему в определенной степени способствовали система резервирования мест в высших учебных заведениях для представителей этих каст и оказание им финансовой поддержки при обучении. При поступлении в вузы оценка кандидата из этих каст может быть на 5% ниже установленного общего проходного балла. Если в начале 1940-х годов в стране насчитывалось всего около 100 далитов с высшим образованием, то в конце 1990-х годов их число превысило миллион. Доля зарегистрированных каст среди всех студентов составила, по данным министерства высшего образования Индии за 1996/97 учебный год, 13,3%, хотя

квота предусматривала 15%. Тем не менее это означает, что процент студентов из этих каст почти удвоился за период с 1978 года. В 2002 году более 180 тысяч представителей зарегистрированных каст получали стипендии. Были также учреждены два новых вида стипендий по окончании 10 класса. Одна из них — за хорошую успеваемость, вторая — за успехи в спорте [Калам, 2003]. Намного хуже обстояло дело с занятием представителями этих каст преподавательских должностей в центральных вузах страны: их было всего двое из 1155 преподавателей. Основную причину этого Национальная комиссия по делам зарегистрированных каст и зарегистрированных племен видит в том, что федеральное министерство образования не сделало обязательной систему резервирования в этой области [Отчет комиссии, 1993–1994, с. 103–104].

Если оценивать политику индийского государства в отношении образования, то следует признать, что предпочтение, которое все эти годы отдавалось высшему образованию, помогло Индии добиться заметных успехов в подготовке специалистов мирового уровня. С другой стороны, из года в год число неграмотных, принадлежащих к традиционно уязвимым социальным слоям, продолжало увеличиваться. Не случайно высказываются сомнения в возможности улучшить положение отсталых слоев в вопросах грамотности и образования без фундаментальных перемен в общественном сознании.

Индийский социолог Б.Куппусвами полагает, что основные препятствия на пути преобразования индийского общества и подъема низов коренятся в кастовом сознании. «Наша социальная структура основана на касте, и все виды отсталости в социальном развитии, образовании и экономических навыках предопределены практикой кастового неравенства, — пишет он. — Сегодня продвинутые или развитые касты настаивают на том, чтобы соблюдался провозглашенный конституцией принцип равенства. Но при этом они сохраняют кастовую идентичность, чтобы благодаря имеющемуся у них преимуществу в образовании и влиянии они могли и дальше удерживать свой высокий статус, ограничиваясь лицемерным сочувствием отсталым классам» [Куппусвами, 1996, с. 303]. Можно сказать, что сложившаяся в Индии система образования является эффективным инструментом поддержания статус-кво в обществе. Нередко высказываются опасения, что радикальные изме-

нения этой системы могут привести к последствиям, нежелательным для правящих классов [Джаярам, 1983, с. 34].

Социальная дискриминация продолжается

В ходе социально-экономического и политического развития страны кастовое неравенство постепенно изживается. Однако до сих пор в ряде районов Индии практика неприкасаемости продолжается в открытой или завуалированной форме. Это в первую очередь связано с тем, что именно далиты представляют собой беднейшую часть населения. В Бихаре, например, в середине 1980-х годов 95% далитов жили ниже уровня бедности. Большинство из них, по существу, оставались неприкасаемыми и страдали от традиционных запретов: не могли пользоваться общественными источниками питьевой воды, чайными и столовыми, ходить по главной улице деревни и т.п. В семи обследованных дистриктах штата далиты не знали о существовании Закона о защите гражданских прав, направленного против неприкасаемости. Во всех деревнях этих дистриктов они проживали в «сегрегациях» — отдельных кварталах, расположенных за пределами деревень [Таймс оф Индия. 04.10.1985].

В связи с этим в отчетах комиссара по делам зарегистрированных каст и зарегистрированных племен неоднократно подчеркивалось, что проблема «сегрегации далитов крайне трудно поддается решению». За годы независимости ей уделялось немало внимания. Предлагалось, в частности, при застройке новых жилых кварталов в городах часть домов отводить для далитов, а во вновь открывавшихся магазинах определенное число лицензий на ведение торговли отдавать представителям этих каст [Отчет № 27, 1981, с. 289]. В деревнях, где проживает большинство населения страны, все оставалось по-прежнему.

Несмотря на конституционную отмену неприкасаемости, на законодательство, запрещающее дискриминацию в общественных местах и деятельность организаций, борющихся против открытых и скрытых форм неприкасаемости, эта проблема пока не нашла своего полного решения. Время от времени поднимается вопрос о допуске далитов в некоторые древние индусские храмы. Знаковым событием стали во второй половине 1980-х годов попытки таких организаций, как «Хариджан севак сангх» и «Арья самадж», до-

биться для далитов права посещать древний индуcский храм в г. Натхдвара (штат Раджаcтхан). В дело вмешались центральное правительство и Высокий суд штата, а для охраны далитов и cоблюдения порядка было привлечено 2500 полицейских. Однако местное население окружило храм и двухтыcячная толпа выкрикивала антидалитские лозунги. Около 25 далитов, вошедших в храм, были избиты специально нанятыми для этой цели боевиками [Линк. 13–20.11.1988, с. 33].

В конце 1980-х годов антидалитские настроения в стране заметно усилились. Это, в частности, нашло свое выражение в том, что в здании Высокого суда в Гуджарате была установлена статуя Ману — легендарного «автора» религиозных законов, освятивших кастовую иерархическую соподчиненность. Учаcтились случаи осквернения памятников Б.Р. Амбедкару. В это же время шанкарачарья из Пури Ниранджан Дев Тиртх открыто выступил против допуска далитов в индуcские храмы. Он заявил, что даже самый высокообразованный далит не может сравниться с необразованным брахманом, ибо неприкасаемость имеет религиозную санкцию, а неприкасаемый всегда останется неприкасаемым. Характерно, что правительство ИНК никак не отреагировало на эти поползновения консервативных сил. Традиционалисты и защитники привилегий высших каст приняли это за отход властей от опеки зарегистрированных каст.

Свами Агнивеш — один из видных лидеров молодежного крыла «Арья самадж» рассказывал вашему автору, что в знак протеста против антидалитских высказываний шанкарачарьи он лично организовал марш далитов во главе со 101 саньясином из Удайпура к храму Шринатхджи в Натхдваре, поскольку этот храм известен как символ неприкасаемости и дискриминации далитов. Он сделал это для того, чтобы привлечь внимание общественности к необходимости активизации борьбы против неприкасаемости. По его словам, в том же, 1988 году он поднял этот вопрос в Комитете по правам человека ООН.

Мне было важно узнать, как вела себя в этом случае организация «Хариджан севак сангх». При встрече с ее руководством выяснилось, что она продолжает традицию, заложенную еще Махатмой Ганди, — привлекать к работе среди далитов представителей высших каст. Раньше практически все работники этой организации были брахманами. Среди неприкасаемых она избрала в качестве

своей цели самое низшее звено — касту бханги, тех самых, о которых так заботился Ганди и которые, к сожалению, продолжают оставаться на самом дне общества и не могут полностью избавиться от клейма неприкасаемости.

Помимо агитационно-пропагандистской работы «Хариджан севак сангх» занимается разнообразной практической деятельностью. У нее, например, есть школа-интернат для 300 детей из бывших неприкасаемых. На содержание школы государство выделяет 80% средств, остальные — за счет самой организации. Дешпанде особенно гордится тем, что в свое время в одной из таких школ в Керале учился президент Индии К.Р. Нараянан.

В связи с интересовавшими меня событиями президент «Хариджан севак сангх» Нирмала Дешпанде сказала, что ее организация выступила против подобных заявлений шанкарачарьи, но действовала своими собственными методами. 6 февраля 1989 года, во время самого большого религиозного праздника индусов — *кум-бхмела* (праздник кувшина, отмечается раз в 12 лет), когда в месте слияния священных рек Ганги и Джамны в Аллахабаде собрались 15 млн. индусов, активисты «Хариджан севак сангх» бойкотировали религиозно-общинную организацию «Вишва хинду паришад» и самого шанкарачарью из Пури. На выставку домотканых изделий — *кхадхи*, организованную на празднике, Дешпанде пригласила 200 уборщиков-бханги, которых ее сотрудники-брахманы усадили на стулья (по традиции неприкасаемый не может сидеть в присутствии члена высокой касты, тем более брахмана) и демонстративно омывали им ноги¹, а затем угощали их едой и беседовали с ними, что также противоречит традиции. Потом они подарили бханги теплые одеяла (традиция признавала одаривание брахманов, а не наоборот). Средства на приобретение одеял и других подарков поступили от шанкарачарьи из Канчи, человека прогрессивных взглядов, который поддерживает усилия этой организации по ликвидации неприкасаемости.

Дешпанде задает риторический вопрос: как можно еще бороться против неприкасаемости в такой стране, как Индия? разве есть другие средства? Ведь наш народ в своей массе еще неграмотный, не читает газет, не знает своих прав, не ходит по судам. А вот во время таких религиозных праздников можно сделать очень мно-

¹ Ритуал омовения (чжих-либо) ног является одним из способов выражения наивысшего почтения в индуизме [Голоса, 2002, с. 261].

гое. О том, как мы обращались с уборщиками-бханги, узнают во всех концах страны. После праздника паломники вернутся в свои деревни и расскажут о том, что видели своими глазами или слышали от других. ХСС считает, что его способ борьбы с неприкасаемостью через наглядную агитацию среди простых людей является самым надежным и доходчивым.

Прошло 10 лет с того времени, и Национальная комиссия по делам зарегистрированных каст и племен в своем отчете констатировала, что и «за 50 лет после достижения независимости неприкасаемость не была изжита, что проявляется в многочисленных случаях жестокого обращения с зарегистрированными кастами» [Отчет комиссии, 1998, с. 232].

В некоторых местах штата Тамилнаду далитам нельзя делать приношения богам в виде кокосового ореха в посуде из нержавеющей стали. Вместо нее им полагается пользоваться выдолбленной тыквой. И даже в таком случае священнослужитель не станет дотрагиваться до кокосового ореха, как обычно он поступает, когда богам преподносят угощения «чистые» индусы. Однако деньги он берет у всех, не боясь оскверниться, пишет корреспондент газеты «Пиплз демокраси». Молочные кооперативы, в которых верховодят местные *гунда* (наемные бандиты), дискриминируют тех далитов, которые разводят молочный скот, отказываются принимать у них молоко или сливают его в отдельные канистры. У «чистых» индусов и далитов разные места кремации (обычно на открытом воздухе). По-прежнему в чайных и столовых используется один набор посуды для «чистых» индусов, другой — для далитов. Далитам нельзя проезжать на велосипеде и носить обувь, когда они находятся на улице, где живут «чистые» касты. Их не пускают к колодцам с питьевой водой и в индуские храмы. Далитов заставляют работать бесплатно — играть на барабанах во время праздников, строить свадебные шатры, рыть водоемы и т.п. [Пиплз демокраси. 26.01.2003].

Социальная дискриминация далитов в тех или иных формах продолжает сохраняться даже в тех штатах, где далиты были вовлечены в активную борьбу за улучшение своего положения еще в период национально-освободительного движения и добились заметных успехов на пути к достижению равноправия в годы независимого развития.

В своем выступлении на международной конференции против расизма и кастовой дискриминации (Дели, март 2001 года) про-

фессор Сухадео Тхорат признал, что, как и другие институты индийского общества, каста и дискриминация, основанные на неприкасаемости, претерпели изменения. Практика неприкасаемости и соответственно дискриминация заметно уменьшились в общественной жизни — в офисах панчаятов, школах, при пользовании дорогами, общественным транспортом, в учреждениях здравоохранения, магазинах, в услугах портных, цирюльников, в закусочных и чайных в больших деревнях и городах. Но и там дискриминация все равно присутствует, хотя проявляется в более изощренных формах [Тхорат, 2001].

Исследователь проблемы дискриминации на основе происхождения и рода занятий Р.К.У.Гунесекере, изучив положение далитов в пяти странах Азии — Индии, Шри Ланке, Непале, Японии и Пакистане, в своем отчете в Комиссию по правам человека ООН пишет, что «дискриминация представляет собой серьезную проблему нарушения прав у 250 млн. человек. Жалобы на дискриминацию, поступающие в Генеральную Ассамблею ООН, Комитет по правам человека, свидетельствуют о том, что требуется дальнейшее изучение этой проблемы с помощью правительств этих стран». Более того, отмечает он, проблема дискриминации на основе происхождения и рода занятий не ограничена только Азией, она существует в некоторых частях Африки и, возможно, в Южной Америке [Гунесекере, 2001, с. 14].

Далитское межкастовое соперничество

Отсутствие равенства между далитскими кастами ограничивает их возможности бороться за свои конституционные права. Неравный социальный статус разных зарегистрированных каст проявляется в том, что большинство их соблюдают по отношению друг к другу своеобразные правила неприкасаемости.

В соответствии с установившейся практикой низкая каста может повысить свой социальный статус прежде всего за счет признания ее другой кастой, стоящей непосредственно над ней в кастовой иерархии. Признаком такого признания служит согласие более высокой касты принимать угощение из рук представителя более низкой касты. Одновременно с этим более низкая каста должна перестать контактировать (прежде всего имеется в виду общая трапеза) с одной из еще более низких каст или подкаст, фактически об-

ращаясь с ней как с неприкасаемой кастой. Главным условием повышения статуса касты является улучшение ее экономического положения, что позволяет ей избавиться от традиционных занятий, ассоциирующихся с этой кастой. При любых условиях доминирующая в каждом данном районе наиболее крупная и сильная в социально-экономическом плане «чистая», но необязательно высшая, каста строго следит за тем, чтобы кастовая иерархия не нарушалась.

Таким образом, для того чтобы неприкасаемая каста повысила свой статус, ей нужно подняться хотя бы немного «выше» другой такой же неприкасаемой (для «чистых» индусов) касты. Это служит одной из причин того, что на дне кастовой иерархии наблюдается утонченная кастовая дифференциация, производными от которой являются кастовая дискриминация, конкуренция и соперничество между низшими кастами, стремящимися хоть немного возвыситься над другими или хотя бы удержаться на своем месте, но не быть самой низкой из низших.

Так, в Андхра Прадеше из 59 зарегистрированных каст самыми крупными являются мала и мадига, составляющие около 80% населения этих каст в штате. Мала, ставшая на путь санскритизации, считает изгоями все другие неприкасаемые касты, тех, кто «ест говядину, пьет спиртные напитки и болтается без дела». Более многочисленная каста мадига по своему статусу занимает положение ниже мала. Но она не хочет с этим мириться. Мотивируя тем, что мала пользуется непропорционально большой квотой в системе резервирования, благодаря чему значительно преуспела в социально-культурном и экономическом развитии, мадига с 1972 года продолжает судиться за предоставление ей большего числа зарезервированных мест из отведенной для штата квоты в 15%. На этой почве все это время напряженность между двумя общинами продолжала расти и нередко сопровождалась уличными столкновениями [EPW, March 25, 2000, с. 70].

Самой низкой даже среди неприкасаемых считается каста уборщиков-бханги, чьим наследственным занятием является уборка мусора и нечистот (это усугублялось и унижительным традиционным способом транспортировки нечистот в корзинах и ведрах, которые уборщики должны были нести на голове). Этот вид работы в частных домах, на предприятиях и в учреждениях выполняют исключительно выходцы из этой касты.

Бханги не положено входить в жилища других далитов, сидеть в их присутствии, стоять в одной очереди, прикасаться к ним даже во время совместной трудовой деятельности. А если это происходит, то другие далиты считают нужным совершить «очищение» водой.

Традиционно во многих районах Индии сложилась практика, на основе которой занятие уборщика-ассенизатора не только закреплялось за этой кастой пожизненно, но и передавалось по наследству, образно говоря, вместе с клеймом неприкасаемости.

Работа уборщиков-ассенизаторов производится преимущественно на основе частных контрактов, которые в ряде районов страны не имеют сроков действия. Наследственное право на кастовое занятие бханги было, по существу, продолжением традиционной системы *джаджмани* и предусматривало их территориальное распределение по обслуживанию домов индусов высоких каст. При этом хозяева домов не имели права произвольно, без согласия бханги, отказаться от их услуг. В ряде муниципальных постановлений содержались положения, в соответствии с которыми бханги могли передавать свое наследственное право на кастовое занятие другим лицам за вознаграждение, закладывать его, а также продавать полученные ими органические удобрения [Отчет комитета, 1966, с. 2–3]. Такая практика обслуживания на основе наследственных контрактов до сих пор распространена в некоторых местах в штатах Уттар Прадеш, Мадхья Прадеш, Раджастан, Гуджарат, Харьяна, Карнатака, Джамму и Кашмир. По-прежнему этот род занятий остается наследственным, а уборщики являются «самой угнетенной и уязвимой группой населения» [Броукен пипл, 1999]. Проведенная в 1999 году всеиндийская кампания по изучению положения далитов в своем отчете констатировала, что далиты «рассматривают бханги, занимающихся уборкой нечистот, как неприкасаемых» [Броукен промисиз, 2000].

Специальный департамент по защите гражданских прав при министерстве внутренних дел, контролирующий исполнение законов в отношении зарегистрированных каст, в своем отчете подчеркивал: «Касты, чьим занятием продолжает оставаться уборка нечистот, находятся в самом низу нашей социальной иерархии. Поэтому задача ликвидации ручной уборки нечистот непосредственно связана с вопросами неприкасаемости и целями, предусмотренными Законом о защите гражданских прав» [Отчет, 1982, с. 9].

В конце 1993 года был принят закон, запрещающий наем на работу людей для уборки вручную человеческих нечистот. В VIII пятилетнем плане (1990–1995) было заявлено в категорической форме о том, что такой практике следует положить конец. В 1997 году центральное правительство объявило о введении в действие Закона 1993 года во всех союзных территориях и в шести штатах — Андхра Прадеше, Гоа, Карнатаке, Махараштре, Трипуре и Западной Бенгалии. Национальная комиссия по правам человека, потратившая на решение этой проблемы много лет, в 1999 году заявила, что введенный в действие закон все еще не был принят в Аруначал Прадеше, Джамму и Кашмире, Химачал Прадеше, Мегхалайе, Манипуре, Мизораме, Нагаленде и Сикхиме. Комиссия настояла на том, чтобы министерства, деятельность которых связана с социальными проблемами, признали, что «антигуманная и унижительная практика уборки нечистот вручную является огромным социальным злом, с которым необходимо покончить». Тем не менее в конце 90-х годов, по официальным данным, число таких уборщиков составляло более 800 тыс. человек, в основном женщин [Хьюман райтс, 2000, с. 60–62].

Проблема допуска к источнику воды

Одна из важнейших проблем улучшения положения далитов связана со снабжением их питьевой водой. Суть этой проблемы состоит в том, что во многих местах далиты не допускаются к общественным источникам воды. И по сей день среди индусов бытует суеверное представление о том, что прикосновение далита к воде оскверняет ее, и поэтому она становится непригодной для использования «чистыми» индусами, причем степень осквернения в этом случае выше, чем при непосредственном физическом контакте с ним.

Такое отношение к вопросу о допуске далитов к общественному источнику воды неодинаково в разных районах страны в зависимости от степени их социально-экономического и культурного развития, от специфики их традиций и обычаев. Так, проведенное в середине 1970-х годов обследование 69 деревень в различных дистриктах экономически развитого штата Гуджарат показало: в 74% деревень преобладало представление о том, что далиты оскверняют воду, прикасаясь к ней. Однако в 64% деревень далиты уже имели

свой источник воды, поэтому им не нужно было «одалживаться» у «чистых» индусов. В остальных деревнях был один общий источник воды. Далитов вообще не допускали к общественному источнику воды в 10% деревень, и поэтому они вынуждены были пользоваться водой из реки или пруда.

Во многих официальных документах особое внимание уделяется проблеме питьевой воды для далитских семей. Поскольку в сельской местности доставка воды — исключительная обязанность женщин, улучшение снабжения водой далитских кварталов является одним из способов изменить к лучшему условия жизни именно женщин.

Далиткам не разрешалось самим брать воду из источника в 26% деревень, но они могли это сделать при помощи женщин из «чистых» каст, попросив их налить им воды в их сосуды. Причем сосуды далиток должны быть изготовлены из такого материала, который считается «неспособным осквернять» (сухая тыква, глиняный кувшин и т.п.). Нередко индуски из «чистых» каст брали плату за такие услуги. «Чистые» касты все еще не допускали мысли о возможности для далитов на равных правах с ними пользоваться одним и тем же источником воды. Характерно, что этому противились не только богатые «хозяева» деревни, но и бедняки, поскольку для большинства мелких землевладельцев, ремесленников и сельскохозяйственных рабочих из «чистых» каст далиты стали серьезными конкурентами на рынке труда. В этих условиях высококастовый бедняк оберегал чистоту своей касты с неменьшим рвением, чем богатый, ибо каста давала ему едва ли не единственное преимущество перед таким же бедным далитом. Каста помогала ему в получении работы, кредита, при выдаче дочери замуж, а во время торжественных событий, связанных с религиозными отправлениями, он пользовался правом на получение угощений. Поэтому сельская беднота из «чистых» каст была заинтересована в сохранении своего более высокого социального статуса.

И все же главным препятствием на пути развития равноправных отношений в деревне, в том числе и в вопросе допуска далитов к общественному источнику воды, были богатые властители деревни. В условиях, когда проблема воды, особенно питьевой, является даже более острой, чем проблема земли, имущие слои заинтересованы в сохранении своей власти и контроля над ее распределением [Десай, 1973, с. 601].

Определенное представление о масштабах дискриминации далитов дает обследование 1175 деревень в 12 штатах страны, проведенное организацией «Хариджан севак сангх» для выяснения реальной картины распространения там практики неприкасаемости. С этой целью были выбраны следующие показатели: отказ далитам в пользовании общественным источником воды, в допуске в храм, гостиницу (столовую, чайную), в использовании услуг деревенских прачек и цирюльника. Кроме того, были собраны данные о доле безземельных среди зарегистрированных каст, о фактах дискриминации далитов на собраниях деревенского панчаята.

Поскольку в некоторых деревнях не было общественных источников воды и некоторых услуг, итоговая картина получилась неполной. Тем не менее из данных обследования видно, что в большом числе деревень существовали значительные ограничения, связанные с неприкасаемостью. В 625 деревнях далитов не допускали к общественному колодцу, в 843 — в храм, в 494 — в гостиницу (столовую, чайную), в 456 деревнях они не могли наравне с другими жителями пользоваться услугами цирюльника [Отчет № 26, 1980, с. 182–185].

С проблемой питьевой воды продолжают встречаться школьники из семей далитов, особенно в сельской местности в ряде штатов. Иногда им приходится ждать часами, пока их сверстники из «чистых» каст не нальют им воды в отдельную посуду. «Меня предупредили, — сказал учащийся средней школы в одном из дистриктов Раджастанхана, — чтобы в школе я не смел касаться ведра с питьевой водой. А это значит, что, если поблизости нет никого из школьников или учителей из “чистых” каст, мне нельзя утолить жажду...». В других школах дети выстраиваются в две очереди, чтобы напиться воды: в одной — только выходцы из «чистых» каст, в другой — только далиты [Далит студентс, 2001].

Хорошо знакомая с положением индийских уязвимых слоев социолог Гейл Омведт высказывает опасения в отношении сохранения поступательного движения по ликвидации неприкасаемости. Хотя боевой настрой далитского движения все еще крепок, пишет она, и есть люди, преданные делу социально-экономического освобождения кастовых низов, но он не получил широкого распространения, и «в этом отношении массовое сознание и политическая жизнь общества не претерпели существенных изменений как на низовом уровне, где во многих деревнях продолжают сохраняться от-

дельные колодцы с водой и отдельная для далитов посуда в чайных, так и на штатовском и общеиндийском уровнях» [Омведт, 2002].

Насилие над далитами

За последние полвека в отношениях между далитами и «чистыми» кастами в деревне произошли заметные изменения. Этому способствовало проведение аграрных реформ, в результате которых, несмотря на их ограниченность и социальную ущербность, ослабили позиции крупных землевладельцев из высших каст при усилении позиций верхнего слоя зажиточных крестьян из шудрянских каст. Собственнические интересы землевладельческого слоя, который после проведения аграрных реформ заметно изменился и помимо высших стал охватывать и отсталые касты, побуждали лидеров этих каст к организации совместных действий. Этому способствовало и то, что в кастовом плане слой землевладельцев характеризовался относительной однородностью, поскольку в него входили «чистые» индусы.

Что же касается сельскохозяйственных рабочих и маргинальных землевладельцев из низких каст и далитов, то они по своему этническому, религиозному и кастовому составу были значительно более разнородны. Это обстоятельство облегчало возможность использования кастеизма для разъединения низов [Омведт, 1981, с. А-156].

Выступления далитов — сельскохозяйственных рабочих с требованиями повышения оплаты труда в ряде районов северных штатов вызывали ответную реакцию землевладельческой верхушки крестьянства (как высших, так и средних каст), которая как никогда ранее стала спланиваться в борьбе против деревенской бедноты. Процесс консолидации имущего крестьянства на этой основе привел к дальнейшему усилению зависимости от него сельскохозяйственных рабочих, в том числе в общественно-политической жизни.

Вместе с тем происходила пауперизация и пролетаризация деревенских низов. Внедрение механизации и современных методов агротехники в сельское хозяйство сопровождалось ростом безработицы среди деревенской бедноты, в первую очередь среди далитов. А поскольку они уже не хотят жить как прежде и начинают активно выступать в защиту своих прав и интересов, это приводит к столк-

новениям между ними и зажиточными «чистыми» кастами. Как правило, жертвами бывают именно далиты.

Причины насилия над далитами многообразны: это требование сельскохозяйственных рабочих повысить оплату труда или вернуть им отнятый у них клочок земли; это попытка далита выдвинуть свою кандидатуру на выборах в местные органы власти; это случаи, когда женщины берут воду из колодца, которым пользуются «чистые» касты; это знаки внимания со стороны молодого далита в отношении девушки из «чистых» каст и т.п.

В конце 70-х годов доведенные до отчаяния далиты выдвинули сепаратистский лозунг «Далитастан», потребовав полного разрыва с «чистыми» индусами [Мукерджи, 1982, с. 37]. Как рассказал мне адвокат Верховного суда буддист Бхагван Дас, который известен своими публикациями по этой теме, в те годы далиты осознали, что в концепции *хиндутвы* (индусскости), созданной В. Д. Саваркар¹, индусская община была противопоставлена всем остальным, а к началу 40-х годов лозунг «Индия для индусов!» ускорил раздел Индии. Идеология хиндутвы, по замечанию Бхагван Даса, внушила «чистым» кастам, что они и только они одни имеют право жить в этой стране. Их поведение, по его мнению, может привести к еще одному разделу страны.

Индийская печать усилила внимание к проблеме насилия над далитами, она сообщает о многочисленных фактах жестокого обращения с ними. Хозяева земли прибегают к изощренным способам издевательств над далитами, когда те настаивают на своих законных правах. Индийский автор Вишванатхан пишет: «Чтобы “проучить” далитов, подвергают сексуальному насилию их жен и дочерей; далитов убивают и калечат; их детей физически наказывают и изгоняют из школы; лишают средств существования, поджигают жилища». В статье «Охота на далитов» автор описывает многочисленные случаи издевательств над человеческим достоинством далитов [Фронтлайн. 12–25.10.2002].

Однако, в отличие от прошлых лет, эти преступные действия теперь все чаще получают широкую огласку. Так, неправительственная общественная организация *People's Watch* в ряде штатов

¹ Виньяк Дамодар Саваркар (1883–1966) — автор книги «Хиндутва, или кто есть индус» (1924 г.), за два года до Моххаммеда Али Джинны (1876–1948), впоследствии первого главы Пакистана, выдвинул теорию двух наций [подробнее см.: Ключев, 2002, с. 196–203].

вместе с Национальной комиссией по правам человека и Национальной комиссией по делам зарегистрированных каст и зарегистрированных племен быстро реагируют на случаи жестоких расправ над далитами, оповещают общественность и передают их дела в суд.

Наибольшее число таких случаев приходится на штаты, где кастовые факторы продолжают играть заметную роль в общественно-политической жизни, — Бихар, Уттар Прадеш, Мадхья Прадеш, Карнатака и Андхра Прадеш. Там зажиточное крестьянство стало создавать группы и даже отряды боевиков — так называемые *сена* (армии) — для борьбы с теми, кто отказывался подчиняться ему. У них было оружие, на приобретение которого они получили лицензии. Эти *сена* в ряде районов установили настоящий террор, направленный прежде всего против тех сельскохозяйственных рабочих и мелких крестьян, которые осмеливались выступать со своими требованиями.

По сравнению с другими штатами наиболее острые социально-экономические конфликты между сельскохозяйственными рабочими и зажиточной верхушкой деревни происходят в Бихаре, где далиты представляют собой крупные общины. Некоторые из них — чамары, дусадхи и мусахары — объединяют миллионы человек. Суть этих конфликтов — борьба за землю, за право обрабатывать участок, полученный по закону об аграрной реформе, и собирать урожай с него, за повышение заработной платы сельскохозяйственным рабочим.

В этом штате многочисленные отряды боевиков действуют фактически открыто и наводят ужас на сельскую бедноту. Наряду с однокастовыми частными армиями «чистых» каст — брахманов, бхумихаров, раджпутов, ядавов, курми — существуют группы боевиков, включающие представителей разных каст. Они не раз демонстрировали свои методы и во время выборов, захватывая избирательные участки, фальсифицируя итоги голосования, используя разные приемы устрашения отдельных групп избирателей, вплоть до убийства. «Ужасает то, что такие преступные действия, как убийство, изнасилование, нанесение увечий, поджоги жилых кварталов и т.п., — писал один из индийских обозревателей, — не являются единичными явлениями. Это акты массовой жестокости, совершаемой боевиками, нанятыми “чистыми” кастами» [Фронтлайн. 20.06–07.07. 2000].

Арестованный в августе 2002 года главарь «Ранвир сены» за шестилетний период с 1996 года совершил 36 разбойных нападений, в результате которых было убито 400 человек. В 1997 году его боевики, напавшие на один из поселков, убили 60 далитов. В центральной части Бихара, пишет К. Чаудхури, «чтобы ограничить рождаемость среди далитов, они сделали своей мишенью беременных женщин и детей» [Фронтлайн. 14–27.09. 2002].

Неспособность полиции и судов справиться с такими преступлениями приводит к тому, что далитская молодежь стала сама создавать свои вооруженные группы экстремистов. Такие группы действуют не только в центральной и южной частях Бихара, но и в Ориссе, Мадхья Прадеше, Махараштре, Карнатаке, Харьяне, Дели, Керале, но особенно активно — в Андхра Прадеше [Мишра, 2000а, с. 30–31]. Они вооружены, их поддерживают студенческие, молодежные организации, промышленные рабочие, шахтеры, отдельные писатели, поэты и артисты. Естественно, что их социальной базой являются в первую очередь сельскохозяйственные рабочие из далитов и племен. Своими действиями, нередко насильственными, левые экстремисты вызывают страх и смуту среди местного населения, что приводит к еще большему отчуждению далитов от деревенского общества [Дас, 2000].

Активная позиция властей в решении социально-экономических вопросов имеет немаловажное значение как на уровне центра, так и штатов. В Западной Бенгалии (где в деревне Наксалбари впервые зародилось явление, получившее название наксалитского движения, а его участников прозвали наксалитами) правительство Левого фронта успешно провело земельные реформы, обеспечило бедноту из далитов и племен земельными участками и защитило ее права. Чтобы предотвратить захват земель бывшими хозяевами, далитам и племенам были выданы документы (*памта*) на владение участками, издано постановление, в соответствии с которым никто не может перекупить у них землю или получить ее в залог [Нилов, 1989, с. 242]. Нельзя сказать, что наксалитские группировки совсем перестали действовать, но власти штата научились справляться с ними, предлагая главным образом трудоустройство и банковские кредиты тем из них, кто прекращает вооруженные нападения на полицию и партийных деятелей [Джана, 2002].

В другом штате — Мадхья Прадеше, где конгрессиистское правительство стало наделять далитов земельными участками, в 2001 году 350 тыс. далитов засеяли 250 тыс. га земли и впервые в жизни собрали свой собственный урожай. Однако «чистые» касты постоянно предпринимали шаги, чтобы воспрепятствовать далитам работать на своей земле. Поэтому нередко во время уборки урожая на полях присутствовали вызванные далитами полицейские силы [ndtv.com/ 21.10.2002].

Случаи жестокого обращения с далитами неоднократно обсуждались в правительстве и парламенте, принимались меры по обеспечению их безопасности. Сегодня нельзя со всей определенностью сказать, насколько эффективно выполняется Закон о пресечении жестокостей в отношении зарегистрированных каст (*Scheduled Castes Atrocities Prevention Act*, 1989). В прессе сообщалось, что после его принятия в северных штатах наблюдалось дальнейшее усиление столкновений между хозяевами деревни и далитами, которые, опираясь на него, стали еще активнее защищать свои гражданские права. Парламент страны в 1995 году принял «Правила пресечения жестокостей в отношении зарегистрированных каст и зарегистрированных племен», в соответствии с которыми, в частности, штаты должны учредить специальные суды в каждом дистрикте и назначить специальных общественных обвинителей для рассмотрения дел, подпадающих под упомянутый Закон 1989 года [Девви, 2000].

Между тем одна из неправительственных организаций, базирующаяся в Мадрасе, — Движение по защите прав человека на образование — опубликовала данные, в соответствии с которыми в 1999–2000 годах каждый час подвергали оскорблению двух далитов, насиловали трех далиток, убивали двух далитов, сжигали жилища двух далитских семей [Пауэр, 2000]. И хотя такие явления случаются постоянно, виновных практически не привлекают к ответу. Имеющиеся законы часто остаются на бумаге. В одном из своих вердиктов Высокий суд Кералы, например, констатировал, что «более 75% исков, связанных с нарушением прав зарегистрированных каст и племен, заканчивается оправдательным приговором на всех уровнях» [1993 Cr.L.J.1029].

В прошлом жестокие расправы над далитами случались редко, «поскольку они знали свое место», сказал в беседе со мной в феврале 1983 года директор департамента социологии в Мадрас-

ском университете профессор Д.Сундарам. Но в наше время они уже не хотят мириться со своим приниженным положением. Это провоцирует гнев «чистых» каст, которые не привыкли к такому поведению бывших неприкасаемых. Но главное — далиты претендуют на то, о чем раньше и думать не могли. Прежде всего, это земля, образование и более квалифицированная и престижная работа, чем та, что была им положена по их кастовому статусу. «Далиты посягают на то, что веками считалось священным, — сказал мне старший корреспондент журнала “Мейнстрим” Нарендра Шарма, — на образование, духовную жизнь и на землю».

В социальном поведении и психологии далитов за эти годы произошли самые большие изменения. Они стали активно участвовать в общественной и политической жизни, настойчивее добиваться своих законных прав и, как отмечалось в индийской прессе, «заметно осмелели». Так, после принятия Закона о защите гражданских прав число жалоб на дискриминацию, поданных далитами в суд, выросло с 6 тыс. в 1977 году до 11 тыс. в 1980 году. В дальнейшем количество таких жалоб увеличилось многократно. Так, в 2000 году только в Уттар Прадеше в судах находилось 70 тыс. подобных дел.

Характерно, что сами далиты и их организации стали проводить работу по своеобразной психологической реабилитации, направленной на избавление от синдрома неполноценности и приниженности. Как рассказывал мне президент Бахуджан самадж парти Канши Рам, его партия устраивала для далитов «тренировочные лагеря», на которых они проводили занятия по «преодолению векового страха и боязни перед лицом “чистых” индусов». Среди них были, например, такие «упражнения». Устанавливались макеты с изображением типичного высококастового индуса с характерными для него символами — усами и *тилаком*¹ на лбу. Далиты выстраивались в ряд, по очереди подходили к макету и ножницами срезали усы и стирали *тилак* на этом макете. Далит, обслуживавший макет, восстанавливал и усы и *тилак*. И все повторялось снова. В реальной жизни за такие действия поплатится бы не один далит, а, возможно, весь квартал или поселок бывших неприкасаемых.

¹Тилак — кастовый знак, чаще всего налобный, свидетельствующий об определенном статусе (кастовом, семейном или сектантском) индивида. Наносятся с помощью краски, лака, различных паст.

Я неоднократно видела, насколько силен этот страх или боязнь далитов перед представителями господствующих каст. Иногда это проявлялось самым неожиданным образом. Однажды мне пришлось ехать в машине, за рулем которой, как я позже узнала, был далит. Дорога была совершенно свободной, но водитель вдруг резко прижимался к тротуару и притормаживал, пропуская вперед другие машины. И так повторялось много раз на протяжении всего пути. Причина таких маневров была не в неопытности этого шофера, а в его робости перед другими водителями, в которых он узнавал джатов — доминирующую касту в том штате.

Об этом подсознательном страхе далитов говорил мне вице-канцлер университета в г. Рохтак (штат Харьяна) О.П. Гоял, где училось немало далитов, попавших туда по системе резервирования. Однако среди студентов преобладали джаты, которые считаются доминирующей там кастой. В то время как далиты вели себя скромно, сдержанно и робко, джаты отличались агрессивностью, задиристостью и конфликтовали с далитами. «Далиты привыкли выполнять самые тяжелые виды труда. Они настолько сильны, что могут поднять корову, — отмечал вице-канцлер. — А тут они трусят перед своими сверстниками только потому, что те выше их по касте». Однако достаточно скоро положение изменилось. Как только студенты-далиты поняли, что администрация университета не поддерживает их обидчиков, они больше не спускали им ни одной обиды.

Хотя немалая часть преступлений против далитов все еще остается безнаказанной, а их социальная дискриминация по-прежнему бытует во многих районах, ситуация тем не менее существенно переменялась. Сами далиты все более активно ведут борьбу за свои права, а индийская общественность и отдельные организации с каждым годом все настойчивее выступают в защиту их интересов. Так, Национальная комиссия по делам зарегистрированных каст и зарегистрированных племен (НКДЗК/ЗП) приняла решение выдать всем представителям этих каст и племен специальные многофункциональные удостоверения личности, в которых будут отражены фамилия, имя, каста, местожительство, данные о землевладении и социальной страховке. С таким документом на руках представители этих социальных слоев смогут получить выделенные им 10% всех государственных кредитов, позвонить по бесплатному телефону в центральный офис комиссии, подать жалобу на наруше-

ние их конституционных прав непосредственно в отделение полиции, которое планировалось открыть в делийском офисе комиссии. И, наконец, сказал президент НКДЗК/ЗП Виджай Сонкар Шастри, будет создана страничка в интернете, где «зарегистрированные касты и зарегистрированные племена смогут помещать жалобы о преследованиях, угрозах и других случаях ущемления их прав» [Sifynews. 08.12.2002].

Религиозные обращения далитов как форма социального протеста

Одной из мирных форм протеста далитов против социальной дискриминации является их демонстративное отречение от индуизма и принятие другого вероисповедания. Сам факт обращения индусов в другую религию, как было показано в первой главе, не является чем-то исключительным. В независимой Индии, с появлением из среды далитов неплохо подготовленных лидеров, зарегистрированные касты стали пользоваться угрозой массового публичного отречения от индуизма и перехода в иную веру для защиты своих конституционных прав.

Сегодня проблема обращения далитов в иные религии отличается от того, что происходило в стране до обретения независимости, особенно в период подготовки реформы 1935 года по управлению Индией. Тогда по призыву Амбедкара организации неприкасаемых, стремясь получить самостоятельное представительство в новой политической структуре, впервые обратились к угрозе отречения от индуизма с политической целью. Принятие Амбедкарком буддизма в 1956 году, а затем обращение в эту религию более 300 тыс. махаров в штате Махараштра были предприняты в знак протеста против засилья высших каст в общественно-политической жизни и крайне медленного процесса раскрепощения зарегистрированных каст.

Впоследствии происшедшие изменения в жизни махаров в результате их организованной борьбы за утверждение своего человеческого достоинства и гражданских прав послужили примером для многих других далитских групп. Приобщившись к идеологии амбедкаризма, некоторые из этих каст покинули лоно индуизма. Это был протест в основном со стороны тех, кто больше преуспел как в экономическом, так и культурном плане. Можно говорить о

том, что опыт массового религиозного протеста махаров сегодня распространился по всей стране.

Начало 1980-х годов было отмечено в разных районах Индии массовыми переходами далитов в ислам, буддизм и сикхизм в знак протеста против кастовой дискриминации и участвовавших случаев жестоких расправ с сельскохозяйственными рабочими, большинство из которых были далитами.

Принятию ислама далитами в феврале 1981 года в нескольких дистриктах штата Тамилнаду предшествовали крупные столкновения между низшими и «чистыми» кастами. Затем в одной из деревень 37 далитских семей приняли ислам, 60 семей из ближайших пяти деревень последовали их примеру. Далиты жаловались на притеснения со стороны «чистых» каст. Чтобы набрать воды в колоде, например, надо было дожидаться, пока женщины из «чистых» каст не сжалеются над ними и не нальют воды в кувшины далиток. Далитов не пускали в храм, в дома «чистых» каст, отказывались покупать у них товары, если они открывали с помощью государственных кредитов магазины, и т.д. [Индия тудей. 16–31.07.1981, с. 75].

Сама церемония принятия ислама происходила предельно просто. Мулла читал несколько строк из Корана и просил далита повторить их. Затем он одевал на голову далиту черную шапочку и произносил шесть имен, одно из которых вновь обращенный должен был выбрать для себя. Церемония завершалась молитвой. В свою очередь, женщины также меняли свое имя. Затем новообращенные мужчины группами по несколько человек отправлялись к врачу в город для совершения ритуала обрезания.

В 90-х годах случаи подобных религиозных протестов заметно участились. В деревне Ундхай (штат Гуджарат) в феврале 1999 года 600 далитов объявили о своем решении принять христианство, чтобы выразить протест против неспособности правительства штата защитить их от притеснений со стороны доминирующей касты пателей.

Поводом для межкастового конфликта в этой деревне послужили события, связанные с освящением новой статуи местного божества в индуистском храме. Эта церемония была организована на средства всех жителей деревни, включая далитов. Однако перед началом совместного для всех церемониального ужина патели распорядились, чтобы далиты принесли свою посуду и сели отдельно от

всех, чтобы во время ужина не осквернить «чистых» индусов. Далиты обратились в полицию, обвинив пателей в соблюдении неприкасаемости. Полиция была вынуждена арестовать 37 членов общины пателей.

После этого инцидента каста пателей объявила далитам социальный бойкот. В частности, она перестала нанимать их на работу на своих полях и в хозяйствах, заблокировала доступ к воде для орошения земельных участков далитов. В результате их урожай погиб. В течение полугода многие семьи далитов, традиционно работавших наемными сельскохозяйственными рабочими у пателей, были лишены средств пропитания и фактически голодали [Махуркар, 1999].

В 1990 году несколько десятков тысяч далитов приняли буддизм в Агре (Уттар Прадеш), в 1993 году 50 тыс. далитов сделали то же самое в Патне (Бихар). В мае 1997 года буддизм приняли 10 тыс. далитов в Бенаресе и 30 тыс. в Читракуте (Уттар Прадеш) [Хиндустан таймс. 04.05.1997].

С 2001 года Всеиндийская конфедерация зарегистрированных каст и зарегистрированных племен регулярно проводит обращение далитов в буддизм. Эти мероприятия получают широкое освещение в индийских средствах массовой информации.

В Канпуре (Уттар Прадеш) в конце августа 2001 года 6 тыс. далитов приняли буддизм в знак протеста против социальной дискриминации и отказа индийского правительства включить этот вопрос в повестку дня международной конференции ООН по расизму, расовой дискриминации и ксенофобии, которая проводилась в Дурбане в сентябре 2001 года.

В полевом исследовании положения далитов в Индии, проведенном группой ученых из Международного института мира в Вене для подготовки материалов в связи с конференцией в Дурбане, подчеркивалось, что «проблемы дискриминации по мотивам происхождения и рода занятий требуют особого внимания. Однако решать их следует, не навешивая им ярлыка расизма, а делая главный акцент на экономическом развитии и образовании. Упразднение дискриминации, в основе которой лежит происхождение или род занятий, — говорилось в этом документе, — должно происходить в исторических и экономических рамках конкретной страны и общества. Средства для достижения этих целей должны учитывать условия соответствующей страны. Применение методов и теорий, соз-

данных в санированной атмосфере международных форумов, мало подходит к реальным нуждам и потребностям отдельных личностей, групп и общин, страдающих от дискриминации» [Райтс, 2001, с. 13].

В октябре–ноябре 2001 года в ряде штатов прокатилась волна подобных обращений, в которых приняли участие несколько десятков тысяч далитов. В Дели, в частности, несмотря на запрет полиции, также состоялась массовая церемония обращения в буддизм [ndtv.com/ 04.11.2001; sify.com/ 30.11.2001]. «Путь к принятию другой религии лежит через Чакваду», — сказал председатель Всеиндийской конфедерации зарегистрированных каст и зарегистрированных племен Удит Радж после того, как в сентябре 2002 года в деревне Чаквада (штат Раджастан) «чистые» касты не пустили далитов в индуcский храм и к общественному водоему. Когда этот конфликт попытались разрешить правозащитные организации, их руководители подверглись запугиваниям и угрозам со стороны наемных банд высоких каст. Как происходит в большинстве таких случаев, полиция и правительственные чиновники не оказались на месте. «Разве далиты хуже бродячих собак и скотины, которые могут пользоваться водой из “высококастового” водоема?» — спрашивает Удит Радж [Радж, 2002].

В Ахмадабаде (штат Гуджарат) более тысячи далитов приняли буддизм в октябре 2002 года [Таймс ньюз. 29.10.2002].

Во всех случаях проведения религиозной церемонии *дикша* — посвящения в буддизм — далиты дают клятву из 22 пунктов, текст которой был составлен Б.Р.Амбедкаром еще в 1956 году. Всеиндийская конфедерация зарегистрированных каст и зарегистрированных племен организовала проведение такой церемонии в нескольких дистриктах штата Харьяна 4 ноября 2002 года [Фронтлайн. 22.11.2002, с. 38–40]. Для этой цели был избран день, когда отмечался индуcский праздник огня — *дивали*, чтобы демонстративно выразить протест против линчевания 4-тысячной толпой «чистых» индуcов пяти далитов по ложному обвинению в убийстве коровы [Джайн, 2002]. Участники этих мероприятий потребовали отмены того положения в Приказе президента Индии о кастах, которое препятствует зарегистрированным кастам принимать иные религии [Приказ, 1957, с. 1; см.: Конституция, 1956, ст. 341].

Конкретно речь шла о пункте № 3 Приказа, в соответствии с которым лица, исповедующие иную, нежели индуизм и сикхизм,

религию, не могут рассматриваться как зарегистрированные касты и поэтому в соответствии с конституцией Индии не имеют права на резервирование мест в государственных учебных заведениях, учреждениях и предприятиях, а также в парламенте страны и законодательных собраниях штатов.

Пункт № 3, внесенный в Приказ в 1956 году, был явной уступкой индусским религиозно-общинным организациям, которые тогда настойчиво поднимали вопрос о принятии закона, запрещающего обращение индусов в другие вероисповедания. Совершенно очевидно, что прямая зависимость между предоставлением льгот зарегистрированным кастам и их пребыванием в лоне индуизма ставила заслон на пути их обращения в другие религии. И тем не менее далиты продолжают использовать угрозу перехода в другую религию для защиты своих гражданских прав. Например, в связи с усилившимися расправами над далитами главный министр штата Уттар Прадеш Маявати заявила в апреле 2003 года, что, «если не будет искоренено это зло в индусском обществе, она лично возглавит исход далитов и поведет их в буддизм» [Фронтлайн. 26.04–09.05.2003].

Обращение в другую религию как форма протеста уязвимых слоев общества против существующих порядков характерно не только для Индии, но и для многих других стран на Востоке и Западе, в том числе и в самой вроде бы вполне благополучной стране — Америке.

В этом контексте немалый интерес представляет сравнение протестного поведения индусских низших каст и афроамериканцев¹. Отречение от прежней религии и принятие нового вероисповедания как формы борьбы против социальной и расовой дискриминации в Индии и США при всех различиях, обусловленных историческим развитием, структурой общества, социальной психологией уязвимых групп, имеет немало схожих черт. И в Индии, и в США наиболее уязвимые и, пользуясь американской терминологией, неблагополучные слои населения в течение последних десятилетий и даже столетий находятся в поисках своей идентичности, своего достойного места в обществе. И в этих поисках огромную роль играет религия. Сами поиски ведутся как в рамках одной религии, так и за ее пределами.

¹ В США потомков бывших рабов — выходцев из Африки сегодня называют афроамериканцами или черными. Слово «негр» считается оскорбительным.

Созданная в США в 1914 году Ассоциация по всестороннему улучшению положения негров (*Universal Negro Improvement Association*) начала свою деятельность с проповеди негритянского национализма на основе новой интерпретации христианства. Ее руководитель Маркус Гарвей основал новую религию и учредил новую африканскую ортодоксальную церковь — своеобразное сочетание греческого православного и епископального вероисповеданий. В соответствии с одним из фундаментальных догматов этой новой веры Иисус Христос был черным. В свою очередь, дьявол был белым. Гарвей также провозгласил, что у негров должна быть своя собственная иллюстрированная Библия с изображениями негритянских святых и ангелов. Сам он впоследствии был объявлен одним из святых [Элен, 1970, с. 100].

Гарвей, получивший имя Черный Моисей, ставил своей задачей вдохнуть в американских негров чувство гордости, основанное на их африканских традициях. Он стремился к освобождению негров путем создания своеобразной расовой цивилизации африканского типа. Отвергая культуру и ценности американского общества, Гарвей призывал черных эмигрировать в Африку. Идеи Маркуса Гарвея стали основой, на которой происходил отход негров от традиционной идентификации и морали, связанных с их рабским подчинением, унижением и долготерпением. По мере освобождения от рабства все большего числа негров их представление об Иисусе Христе как одном из них и о белых как о представителях Антихриста стало идеологическим фундаментом для обретения ими чувства самоуважения и достоинства, защиты их прав.

Со временем идеи борьбы и морального превосходства черных проникли в негритянские университеты и колледжи и оказали большое воздействие на учащуюся молодежь [Фуллинвайдер, 1969, с. 28, 41, 72].

Идея об Иисусе как боге угнетенных настойчиво и систематически разрабатывалась черными христианскими теологами. Суть их аргументации сводилась к следующему. Христианство в понимании белых теологов представляет собой учение белых угнетателей, которое дает религиозную санкцию на порабощение и геноцид черных. Это учение сочетается с белым расизмом.

Черные же богословы исходили из того, что их учение является учением освобождения угнетенных негров Америки. Они рассматривали бога не в качестве нейтрального судьи в человеческих

делах, а как верховную власть, выступающую на стороне угнетенных. Бог не закрывает глаза на борьбу между белыми и черными, а принимает сторону черных, то есть угнетенных. Поэтому движение за освобождение черных является делом самого бога. А все, что препятствует борьбе черных за свободу, есть не что иное, как антихристианские происки сатаны. По мнению черных богословов, «белое христианство» и его Евангелие, где святой Павел просит рабов подчиниться своим хозяевам, несовместимы с религией освобождения афроамериканцев.

Несогласие с некоторыми догматами традиционного христианства привело к тому, что часть черных отвергла христианство как религию белых и обратилась к исламу как религии равенства.

Начало вовлечения негров в ислам положил Тимоти Дрю, который в 1913 году основал в штате Нью-Джерси так называемый Мавританский научный храм. Он сменил свое имя на Дрю Али, перевел Коран на английский язык и открыл еще несколько таких храмов в разных городах Америки. Его последователи считали, что Дрю Али был пророком Аллаха. Центральным в его учении был пункт о том, что все африканцы являются маврами, а поэтому и мусульманами. Дрю Али проповедовал возврат к исламу как единственному способу избежать расового угнетения. Члены этой секты использовали многие мусульманские ритуалы и правила [Энциклопедия, 1999, с. 749].

Но еще больший радикализм в движение за переход из христианства в ислам привнес основатель «Черных мусульман» Елайджа Мухаммад (1897–1975), прежнее имя которого было Роберт Пул. Он отбросил все, что было связано с «белой религией». В частности, он обратился к своим братьям с призывом отказаться от христианских (как он говорил, рабских) имен, от самого христианства как религии белых и почитать Аллаха как высшее божество в облике черного человека [Ерик, 1961, с. 76–77].

Дальнейшее развитие националистического движения «Черные мусульмане» было связано с именем Мэлколма Икса (1925–1965). (Икс — буква английского алфавита была выбрана им вместо христианской фамилии Литтл, от которой он отказался.) Вступив в движение в 1953 году в качестве священника, Мэлколм Икс к середине 60-х годов стал одним из главных его руководителей. Чтобы подчеркнуть свою принадлежность к исламу, он совершил паломничество в Мекку, посетил многие исламские страны в Африке, на

Ближнем и Среднем Востоке. Мэлколм Икс выступал с позиций «черного национализма» в Америке, подчеркивая африканское происхождение негров. Новая идентичность черных связывалась со страной их предков. С особой гордостью он заявлял, что черные были основателями таких древних цивилизаций, как шумерская, египетская, карфагенская и дравидская [Икс, 1970].

Новая идеология должна была способствовать выработке новой идентичности и развитию чувства самоуважения среди черных. Этому отвечало использование африканских символов, соответствующего стиля в одежде и прическе, которые подчеркивали эту идентичность.

После убийства Мартина Лютера Кинга (1929–1968) многие социально уязвимые афроамериканцы перешли из христианства в ислам в знак протеста против своего неравноправного положения.

Следует признать, что принятие далитами и афроамериканцами альтернативных религиозных доктрин, а также государственная опека, приобщение многих из них к образованию и современным профессиям содействовали переосмыслению ими своих представлений о себе и своем месте в обществе, что способствовало их новой самоидентификации и самоорганизации в борьбе за изменение своего традиционного социального статуса.

«Семья хиндутвы» против религиозных обращений

Как в прошлом, так и в наши дни индуские общинные организации выступают за сохранение зарегистрированных каст в лоне индуизма. После событий, связанных с переходом в 1981 году тамильских далитов в ислам, была создана конфедерация индуских организаций «Вират Хинду Самадж» (Великое индуское общество, ВХС), которая выступила с призывом «крепить единство и солидарность среди индусов», искоренять неприкасаемость и считать далитов «братьями, находящимися в лоне индуизма». Тогдашний руководитель отделения «Раштрия сваямсевак сангх» в Дели и Харьяне Ашок Сингхал заявил, что «всем главам различных индуских сект пора объединить усилия, чтобы воскресить веру в индуское общество и возродить его. Хариджаны, — сказал он, — на протяжении долгого времени испытывают унижение. Следует хорошо постараться, чтобы вновь завоевать их доверие» [Индия ту-дей. 16–31.07.1981, с. 76].

Индусские религиозно-общинные организации не ограничиваются выступлениями такого рода. Они ведут практическую работу среди индийских низов в этом направлении, опираясь на большой исторический опыт своих предшественников.

Активно действующая в стране религиозно-общинная организация «Вишва хинду паришад» (Всемирный совет индусов, ВХП, основан в 1966 году) выступает против системы резервирования для «отсталых классов» граждан, которая, по ее мнению, разъединяет индусское общество. Генеральный секретарь «Вишва хинду паришад» Правин Тогадиа в своем интервью корреспонденту газеты «Индиан экспресс» сказал: «Мы располагаем достаточным влиянием, чтобы изменить умонастроение индусов-нехариджанов. Каждая семья хариджанов установит отношения с одной семьей нехариджанов. Нами мобилизовано более 20 тыс. святых-*садху*, которые будут посещать зарегистрированные касты, устраивать религиозные песнопения — *бхаджан-киртан*, время от времени делить с ними общую трапезу. Мы начали готовить священнослужителей из числа хариджанов. В районах проживания племен мы проводим большую конструктивную работу — открываем школы, общежития и интернаты для детей, клиники, занимаемся ликвидацией неграмотности среди женщин и их профессиональным обучением». Он особо подчеркнул, что ВХП является реформаторской организацией, а не фундаменталистской [Индиан экспресс. 05.11.2002].

На средства «Вишва хинду паришад» и других организаций, принадлежащих «семье *хиндутвы*», строятся новые индусские храмы, которые разрешено посещать и далитам, проводятся и другие, разовые, но не менее эффективные мероприятия.

В последние годы религиозно-общинные организации активизировали свою деятельность по противодействию переходу далитов в ислам и христианство. «Вишва хинду паришад» проводит кампании очищения — *шуддхи*, которые возвращают в лоно индуизма христиан и мусульман во имя построения государства индусов — *хинду раштра*.

Торжественная церемония по обращению в индуизм далитов-христиан и христиан из разных племен начинается с ритуала «очищения», который совершает жрец. Священной водой из Ганга он окропляет «возвращаемого», затем совершает помазание несколькими каплями смеси из пяти элементов от священной коровы — коровьего навоза и мочи, молока, топленого масла и простоква-

ши. После этого полагается бросить в огонь лист и орех бетеля, кусочек кокоса и вылить немного воды в горящий костер. Новообращенным вешают на шею изображение индусского бога и одаривают книгой о подвигах бога Рамы, мужчины получают дхоти, женщины — сари. Церемония завершается угощением из риса и гороха с овощами.

По сведениям индийской прессы, в мероприятиях, проводимых активистами «Вишва хинду паришад», принимают участие члены парламента и высокие религиозные авторитеты, в том числе самые главные из них — шанкарачарьи. Так, в штате Орисса в июне 2000 года в присутствии шанкарачарьи из Пури 72 человека, в том числе 28 женщин и 11 детей, были возвращены в индуизм. Не случайно, что это действо состоялось в деревне Манохарпур (дистрикт Кеонджхар), где в 1998 году были заживо сожжены австралийский христианский миссионер Грэхем Стейнс и двое его малолетних сыновей [Мейнстрим. 10.06. 2000, с. 34].

Вместе с тем новообращенные в индуизм возвращаются на прежний традиционно низкий кастовый уровень. В Пуне (штат Махараштра) во время церемонии обращения из христианства в индуизм членов племени ванаваши шанкарачарья подчеркнул: «Ванаваши, соблазненный христианскими миссионерами, но вернувшийся в индуизм, все равно останется ванаваши» [Мейнстрим. 19.08.2000].

По существу, ничего нового в этом нет. Еще в 1899 году индийский общественный деятель и религиозный реформатор Свами Вивекананда на вопрос редактора одного из индийских изданий о том, к какой касте будут принадлежать те, кто «вернется в индуизм», сказал: «Те, у кого ранее была каста, вернутся в нее. А вновь посвященные в индуизм создадут свою собственную. Так было в случае с вишнуизмом. Отступники из разных каст, возвратившиеся в индуизм, и чужестранцы — все смогли объединиться под этим флагом и образовать свою собственную касту, притом даже очень уважаемую. От Рамануджи до Чайтаньи — все великие вишнуитские Учителя делали то же самое... Новообращенцы будут жениться между собой, так же как они поступали до сих пор» [Вивекананда, 1975, с. 385].

В соответствии с канонами индуизма племенам, принявшим эту религию, присваивается статус ати-шудра, то есть неприкасаемых. Интегрируясь в кастовое общество, племя занимает самое низкое место в кастовой иерархии [Маретина, 1993, с. 172].

Индусские религиозно-общинные организации не раз пытались безуспешно провести через парламент законопроект, запрещающий переход в другие религии. Несмотря на то что в 1978 году их законопроект «О свободе религии» не получил поддержку в парламенте, законодательные собрания нескольких штатов приняли его, опираясь на вердикт Верховного суда Индии от 1977 года, в котором говорилось, что в соответствии с 25-й статьей конституции «все лица имеют равное право на свободу совести и право свободно исповедовать религию, отправлять религиозные обряды и вести религиозную пропаганду», но «пропаганда... не включает право на насильственные обращения» [Конституция, 2000, с. 47]. В Ориссе, Мадхья Прадеше и Аруначал Прадеше на основании этого решения суда законодательные собрания провели законы, уголовно преследующие за прозелитскую деятельность. В январе 2000 года в Уттар Прадеше был принят закон, запрещающий строительство христианских молелен [www.ambekar.org. 12.05.2001].

В штате Тамилнаду «Хинду муннани» (Индусский союз), руководимый РСС, потребовал принять закон, запрещающий обращение в иные религии. Один из его руководителей заявил, что общины меньшинств «соблазняют» огромное число индусов, предлагая им «большие деньги», и те принимают их религию. Он высказал опасение, что «религиозные обращения изменят характер государства», поэтому «во имя спасения страны» правительства всех штатов должны предпринять меры по запрещению прозелитизма [outlookindia.com/ 21.10.02]. В конце концов такой закон был принят. Как отмечает индийская пресса, после этого ВХП в тандеме с «Хинду муннани» активизировали работу по «наступательному брахманизму», сосредоточивая внимание на управлении храмами и на ритуалах. Они настаивают на проведении ежедневных богослужений в малых храмах, где раньше происходили культовые действия, приуроченные к определенным датам [Ананд, 2003].

В поддержку инициативы законодательного собрания штата Тамилнаду выступил глава РСС К.С.Судершан и уже в который раз призвал центральное правительство принять аналогичный закон [Индиян экспресс. 13.10.2002].

В марте 2003 года законодательное собрание Гуджарата приняло предложенный правительством штата Закон о свободе религии. В соответствии с ним желающий принять другую религию должен подать заявление на имя дистриктового коллектора, а «об-

ращение путем обманных обещаний и соблазнов» наказывается тюремным заключением. Как прокомментировал журнал «Фронтлайн», этот закон может быть направлен против далитов, принявших буддизм. Так, отделение ВХП в этом штате направило одной из далитских организаций свою публикацию, в которой, в частности, говорилось: «Доводим до сведения последователей Амбедкара, которые выступают против идеологии хиндутвы, что хиндутва — это идеология истинных индусов, а она никогда не признавала хариджанов — отпрысков неприкасаемого Амбедкара... Пора проучить неприкасаемых хариджанов. Теперь им на помощь не придут даже мусульмане». [Фронтлайн. 12–25.04.2003].

«Вишва хинду паришад», РСС и другие индуские организации заявляли, что христианские миссионеры, прибегая к таким «соблазнам», как возможность получить «образование, медицинскую помощь и деньги, обращали целые племена в свою религию». Они обвиняли христианских миссионеров в «насильственных обращениях», в использовании иностранных фондов для этих целей. Некоторые из них говорили о возросшей «агрессивности» христианской общины и даже увязывали это с выходом на политическую авансцену в качестве лидера партии Индийский национальный конгресс «католички» Сони Ганди [Малхотра, 1999, с. 28].

Подобные выступления, безусловно, имеют политическую подоплеку и связаны не только с проблемой обращения низших каст и племен в другие религии, но и с эрозией в нынешней Индии секуляризма, который в соответствии с конституцией Индии должен быть одной из основ общественного и государственного устройства.

Противодействие со стороны индуских религиозно-общинных организаций обращению социальных низов в другие религии продолжает оставаться в повестке дня этих организаций.

Несмотря на давление со стороны индуских религиозно-общинных организаций, правительство страны воздерживалось от принятия мер, направленных на официальное запрещение обращения в другие религии. Видимо, не последнее значение имело то обстоятельство, что в защиту христиан¹ и мусульман нередко высту-

¹ В стране с миллиардным населением насчитывается 2,3% христиан. В штатах Гоа, Керала и Манипур они выделяются как заметное религиозное меньшинство. Христиане представляют собой большинство в штатах Мегхалая, Мизорам и Нагаленд. В Индии представлены все три ветви христианства: католицизм,

пала международная общественность. США, Англия, Ватикан, например, высказывали правительству Индии свою озабоченность в связи с «антихристианской кампанией» в октябре 1998 года [Сури. 2002, с. 45]. В 2003 году США немедленно отреагировали на нападение активистов РСС на Джозефа Купера, американского протестантского миссионера в Тхируванантхапураме (Керала) [Хинду. 17.01.2003].

С учетом этого премьер-министр страны сначала заявил о необходимости провести национальную дискуссию по вопросу об обращении в другие религии. Но позже, как сообщала газета «Хинду», заместитель премьер-министра Л.К.Адвани сказал, что «правительство может внести на рассмотрение парламента законопроект о запрете религиозных обращений» [Хинду. 25.02.2003].

Реакция в обществе на подобные заявления была неоднозначной. Некоторые политические аналитики полагали, что, актуализируя вопрос о переходе в другие религии, правительство пытается отвлечь внимание общественности от более насущных проблем. Так, индийский обозреватель И.К.Шукла критиковал правительство за то, что оно призывало к дискуссии «не по таким жизненным вопросам, как земельная реформа, ликвидация неграмотности или разъедающая общество коррупция, а по проблеме обращения в другую религию» [Шукла, 1999, с. 5].

В Индии нет единого мнения по вопросу о прозелитизме. Индуизм в принципе отвергает саму идею смены религии, потому что в индуизме, как и в касте, можно только родиться. По крайней мере так считают многие образованные индусы. Известный писатель, драматург и режиссер Вишрам Бедкар говорил мне: «Настоящая религия — это индуизм. В индуизме надо родиться. А христианство, ислам — это секты, целью которых является охота за новыми адептами. Если бы махары приняли не буддизм, а ислам, тогда наша культурная среда претерпела бы изменения. А буддизм — это всего лишь ответвление от индуизма. Он не привился на индусской почве». М.Н. Сринивас признавал, что индуизм проигрывает по сравнению с другими религиями, поскольку «у него нет механизма» для обращения в него. Он считал, что это можно исправить лишь в том случае, если другие религии будут воздерживаться от

протестантизм и православие. Позже появились баптисты и другие протестантские группы. Почти половина всех христиан — это потомки бывших неприкасаемых, 15–20% — выходцы из племен [Тхарамангалам, с. 270].

прозелитизма или «если индуизм станет миссионерской религией» [Сринивас, 1976, с. 34].

В свою очередь, Андрэ Бетей придерживался мнения, что индуизм не подвергается опасности извне. «Если такая опасность и существует, — пишет он, — то она находится в самом индуизме» [Хинду. 03.01.2003]. Ту же самую мысль высказал и председатель Всеиндийской конфедерации зарегистрированных каст и зарегистрированных племен Удит Радж. Он обвинил в отречении далитов от индуизма самих индусов, которые при первой же встрече «хотят узнать, к какой касте вы принадлежите. Далиты считают себя индусами, — заявил он, — но индуизм не воспринимает их. Пора организаторам *хиндута* доказать, что далиты тоже индусы». А вместо этого далитов дискриминируют, не допускают к общественным источникам воды. К далитам обращаются со словами «Индуизм в опасности!», когда индусам нужна поддержка в их общинных столкновениях с мусульманами, как это в последнее время неоднократно случалось в Гуджарате. После того как ситуация нормализуется, сказал Удит Радж, к далитам снова относятся как к неприкасаемым.

Проводимая правительством Национального демократического альянса во главе с Бхаратия джаната парти политика приватизации предприятий государственного сектора больше всего ударяет по далитам, так как социальные программы, от которых они зависят, практически отменяются. Меняются и взгляды на конституцию, в подготовке которой Амбедкар принимал самое активное участие. Религиозно-общинные организации во всем винят руководство других религиозных общин, но не хотят критически посмотреть на происходящее в самой индусской общине. По мнению Удита Раджа, назрела необходимость в проведении национальной дискуссии по вопросу об индуизме и кастовой системе [Аутлук. 24.12.2002].

Большой интерес представляет мнение по вопросу о прозелитизме признанного лидера молодежного крыла общества «Арья самадж» Свами Агнивеша. Он сетовал по поводу того, что это общество не сумело превратиться в духовное движение за ликвидацию касты, как предполагал его основатель Свами Даянанда Сарасвати. Поэтому далиты не видят разницы между поведением «чистых» каст и тем, во что «выродилась» организация «Арья самадж», так и не преодолевшая даже внутри себя высококастового сознания.

Главная причина разрыва далитов с индуизмом — это их социально-экономическое положение, пишет Свами Агнивеш. Это нищета, неграмотность, безработица и эксплуатация. Их даже не считают за людей, им отказывают в элементарной справедливости. Он сравнивает положение далитов с положением человека в доме, объятom пламенем. Для спасения этого человека нужно кому-то потушить пожар или «разрешить ему выбраться из горящего дома». Участившиеся случаи принятия другой религии — свидетельство того, что у далитов кончается терпение. И их винить никак нельзя, подчеркивает Свами Агнивеш, они ждали достаточно долго, слишком долго. Он считает, что, для того чтобы не было религиозных обращений, индусы должны отказаться от кастовой дискриминации и изменить свое кастовое сознание. Требования индусских религиозно-общинных организаций принять законы, запрещающие такие обращения, подчеркивает он, это не кардинальное решение проблемы, а всего лишь «дешевый и нечестный прием» [Агнивеш, 2002].

Реакция кастовых низов на пропаганду *хиндутвы*

Активизация деятельности индусских религиозно-шовинистических организаций по пропаганде идеологии *хиндутвы* как одной из форм религиозного фундаментализма вызвала ответную реакцию со стороны кастовых низов. В 1995 году ими была создана организация, объединившая представителей далитов, племен и «прочих отсталых классов», в число которых вошли и религиозные меньшинства. Это произошло впервые в истории страны на конференции, в которой приняли участие 150 ученых, писателей, деятелей культуры и активистов общественных организаций, представляющих эти слои индийского общества в разных частях страны. Новую организацию назвали *Dalitbahujan Intellectual Forum of India* (Интеллектуальный форум угнетенного большинства Индии — ИФУБИ).

Острые своей критики ИФУБИ направлял против «брахманизма, который, разрушая в течение тысячелетий интеллектуальную основу Индии, сыграл значительно более опасную роль, чем колониализм». По мнению участников конференции, индийская история и философия создавались на фундаменте двух основных

школ индусского национализма¹ и марксизма брахманов. Третье, альтернативное направление общественной мысли должно основываться на учениях Будды, Пхуле, Перияра и Амбедкара, которое в «синтезированной форме можно назвать амбедкаризмом». При этом «амбедкаризм может сочетать в себе и демократические устремления марксизма».

Нынешний этап исторического развития Индии ИФУБИ расценил как «далитскую демократическую революцию, в которой главное противоречие состоит в борьбе между угнетенным большинством, с одной стороны, и высшими кастами с их идеологией брахманизма — с другой. Иначе говоря, главная битва сегодня ведется между далитизмом и брахманизмом». Форум угнетенных видел самую большую трудность в разрозненности низов, разделенных на касты и соблюдающих неприкасаемость. Поэтому перед «угнетенным большинством» стоит задача преодолеть кастовые барьеры, в том числе правила эндогамии, путем поощрения межкастовых браков среди самих угнетенных во имя объединения их сил.

В социально-экономической и политической сферах в качестве цели было названо установление бескастового, бесклассового общества типа буддийской сангхи, в котором не должно быть частной собственности. Для этого следует пересмотреть земельные законы в пользу бедноты, а для ослабления «брахманского патриархата» преимущественное право землевладения должно быть передано женщинам из угнетенных слоев населения.

Говорилось о необходимости «вытеснения представителей высших каст из экономической жизни и системы образования». В частности, указывалось, что «дети до 16 лет должны посещать школу с единой для всех программой обучения по месту жительства. Обучение детей из богатых семей должно быть платным, что даст возможность детям малообеспеченных родителей учиться бесплатно. Программы всех высших учебных заведений должны быть свободны от брахманического культурного и этического влияния. Иными словами, вузы должны быть далитизированы». А в целом все усилия должны привести к «далитизации индийского общества» [Илая, 1995, с. 19–20].

¹ «Основа индуизма и индийского национализма зиждется на мифологии, истории и культурном наследии», — пишет обозреватель Балрадж Пури [Фронтлайн. 15–28.02.2003].

Такого рода радикальные и утопические декларации свидетельствовали о крайнем отчаянии далитской интеллигенции, которая не видела выхода для низов из социального тупика. Это также говорило об их изолированности и слабости. Однако было бы неверно недооценивать значение этих поисков, тем более что позиции далитов постепенно крепнут.

Свидетельством этого, в частности, стало проведение в Дели в декабре 2001 года национальной конференции 150 далитских организаций из 15 штатов. Конференция обсудила вопросы экономического положения далитов, особенно проблемы сельскохозяйственных рабочих. Она выразила озабоченность тем, что аграрные реформы, предусмотренные Законом о потолке земельных владений от 1960 года, не были осуществлены полностью, и потребовала от правительства распределить излишки земель сверх предела этих владений среди безземельных сельскохозяйственных рабочих. Конференция также выдвинула требование повысить минимальную заработную плату в организованном секторе экономики, чтобы обеспечить достойный уровень жизни работников.

На конференции обсуждались вопросы динамики развития далитской общины. Отмечалось, что дифференциация в этой общине фактически отражает дифференциацию в индийском обществе. Особенно подчеркивалась необходимость установления диалога между далитами и недалитами с целью создания единого фронта для преодоления угрозы кастеизма.

Были подняты вопросы, связанные с тяжелым положением и жизнью далитов в городских трущобах, необходимостью создания новых рабочих мест для них. Существенным моментом является обращение конференции с призывом к далитам «преодолеть их прежнюю заикленность на трудоустройстве и высшем образовании по системе резервирования», ибо резервирование не панацея для преодоления их отсталости. Говорилось о необходимости более широкого вовлечения далитов в торговлю, сферу услуг, в средства массовой информации и негосударственные организации.

Национальная конференция далитов выразила глубокую озабоченность социальной дискриминацией и практикой неприкасаемости, которая преобладает в сельской местности. Особое внимание было привлечено к росту насилия в отношении далитов. Она призвала далитов фиксировать каждый случай нарушения их прав, не проявлять пассивность, а обращаться в суды и защищать свое

достоинство. В этой связи было объявлено о начале национальной кампании по предотвращению насилия над далитами и племенами [ambedkar.org// 12.01.2001].

Далиты в штате Махараштра

Амбедкар, как и лидеры национально-освободительного движения М.К.Ганди, Дж.Неру, В.Патель и другие, верил в возможность быстрых преобразований в социально-экономической жизни страны. Однако в первые годы независимого развития Индии в положении далитов не произошло ожидаемых Амбедкаром быстрых изменений. Тогда по его призыву в знак протеста против социальной дискриминации 14 октября 1956 года на массовом митинге в г. Нагпур (Махараштра) в торжественной обстановке несколько сотен тысяч махаров приняли буддизм. Выбор этой даты не был случайным. Именно в тот год отмечалось 2500-летие буддизма, и в тот же день царь Ашока принял буддизм. Вместе с Амбедкаром махары дали клятву верности этой религии. Одновременно они заявили публично, что отрекаются от индуизма.

Сформулированный Амбедкаром текст клятвы, которую они произнесли, имел ярко выраженную антииндусскую направленность: «Я отвергаю индуизм, который сдерживает процветание человека, разъединяет людей и рассматривает меня как низшее существо. Я не буду признавать Брахму, Вишну и Махешу... Раму и Кришну... в качестве богов. Я не верю в теорию перевоплощения Бога... Я не считаю Будду земным воплощением Вишну¹. Я не буду принимать участие в религиозных ритуалах, проводимых брахманом» [Локханде, 1982, с. 255].

¹В свое время брахманское жречество отвергло Будду, поскольку он не признавал авторитета вед и выступал против жертвоприношений. Они предали его остракизму, а буддизм рассматривали как ересь. Но после VI века, когда складывалась теория перевоплощения (инкарнация), Будду стали представлять как девятое воплощение бога Вишну. Этот факт еще раз подчеркивает способность индуизма к ассимиляции неортодоксальных представлений. Будду почитали среди других богов индусского пантеона. К началу второго тысячелетия н.э. буддизм был почти полностью оттеснен индуизмом. Вишну — один из основных богов индуизма. Согласно легендам он ради спасения мира обрел земной облик в десяти аватарах (ипостасях): рыбы, черепахи, вепря, человекольва, карлика, Парашурамы, Рамы, Кришны, Будды, Калки.

Обращение в буддизм, как полагал Амбедкар, решило бы для махаров проблему их происхождения. Неприкасаемые в прошлом, писал Амбедкар, были буддистами и продолжали оставаться преданными своей вере, но были вытеснены на окраину деревни, когда брахманизм одержал верх над буддизмом. Статус буддизма в прошлом и настоящем роднит махара с богатым наследием, которое охватывает искусство и идеи равенства, рационализма и гуманизма, а также является неотъемлемой частью общиндийского наследия.

Отсылка Амбедкара к прошлому не решила для махаров проблем их настоящего бытия. Последователи Амбедкара — махары-буддисты после переписи населения 1961 года были лишены права на резервирование мест в законодательных органах и службах центрального правительства. Они потеряли право на льготы, закрепленные за зарегистрированными кастами в конституции Индии. Лишь в 1990 году права махаров-буддистов, кроме права на резервирование мест в законодательных органах, были восстановлены [ЭПУ, 27.01.1990, с. 184]. По данным переписи 1991 года буддисты составляют чуть меньше одного процента населения страны. Из них 88% — это те, кто принял буддизм после 1956 года.

Первые приверженцы нового учения называли себя необуддистами, но когда со временем это религиозное течение, объединившее махаров и некоторые другие группы неприкасаемых в борьбе против социальной дискриминации, обрело массовую форму, они предпочли считать себя просто буддистами. Труд Амбедкара «Будда и его дхамма», изданный уже после его смерти, стал сердцевиной их религиозной жизни.

Городские и деревенские махары и другие далитские группы по-разному отнеслись к учению Амбедкара. В городах Махараштры доминирующим в их восприятии буддизма было открытое осуждение индуизма. В деревнях картина была более сложной. Общим было то, что принятие буддизма способствовало духовно-психологическому раскрепощению далитов. Американская исследовательница Э.Зеллиот, опросившая ряд далитских лидеров, пишет: «Свидетели этого события говорили об атмосфере общего подъема в общине махаров, внезапного ощущения свободы среди студентов, раскованности махаров в деревнях, о том, как они бросали изображения индуcских богов в реку...». В связи с обращением далитов в буддизм Э. Зеллиот предложила термин *pali-ization* (палинизация). «Принятие буддизма, — пишет она, —

продолжает процесс очищения, который всегда был частью этого движения (разрыва с индуизмом и перехода в буддизм. — Е.Ю.), а именно палиизацией, а не санскритизацией религиозного поведения и обрядов далитов» [Зеллиот, 1996, с. 250].

Пали — один из среднеиндийских языков, на котором написаны ранние буддийские тексты, в отличие от санскритских текстов буддийской школы махаяна. Традиция пали, в понимании Амbedкара, была чище и рациональнее. Совершенно естественно, что восставшие против брахманизма буддисты выбрали своим священным языком пали, а не санскрит — язык брахманизма и индуизма. Неприкасаемым традиция запрещала доступ к священным текстам на санскрите. В книге Амbedкара «Будда и его дхамма» приведено много сюжетов из священных текстов на пали, а само буддийское учение представлено как рациональное и гуманистическое.

Интересны в этой связи оценки американского исследователя О. Линча, изучавшего переход в буддизм неприкасаемых джатавов в г. Агра. Он считал, что начатое Амbedкаром обращение в буддизм было своеобразной «политикой святости», поскольку Амbedкар хорошо знал, что религия проникла во все поры индийского общества и массы еще не научились отличать, что принадлежит кесарю, а что богу. Поэтому Амbedкар обратился к религии как средству достижения практических задач.

Наваяна, по определению Линча, является политической религией, которая вызывает соответствующую реакцию у джатавов. Она наполняет новым вином современной политики старые меха религиозной традиции. «Одним гениальным движением, сознательно или бессознательно, Амbedкар определил роль буддистов по существу в тех же категориях и терминах, в каких определяется роль граждан в демократической Индии». И вместе с тем принятие буддизма далитами не привело к заметному разрыву с прошлым. Джатавы, полагает Линч, рассматривают буддизм в качестве веры, а индуизм — в качестве системы ритуалов и обрядов, поскольку обе религии в определенном плане дополняют одна другую [Линч, 1974, с. 143].

В сегодняшней Махаращтре кроме далитов-буддистов, к которым относятся преимущественно махары (9% населения), проживают далиты-индусы. Это — чамары, матанги, манги (1,8%), цамбхары (1,3%), дхеды, мочи, бханги и другие (менее 1%). Но именно буддисты представляют собой одну из самых больших и

политически наиболее сознательных далитских общин в штате, которая в большей степени сумела воспользоваться своими конституционными правами и таким образом продвинулась далеко по сравнению с остальными далитами [Эбрахам, 1998]. Махары живут практически в каждой деревне, хотя везде составляют меньшинство. Их жилые кварталы — махарвады располагаются отдельно от кварталов «чистых» индусов. Антрополог Иравати Карве считает, что именно махары, а не доминирующая крестьянская каста маратха, расселены по всей Махараштре: «Где махары, там и Махараштра» [цит. по: Зеллиот, 1996, с. 87].

Влияние реформированного Амбедкаром буддизма на жизнь городских махаров прослеживается в докладе Т.Фицджеральда «Ритуалы, политика и сотериология», представленном на международной конференции «Переустройство мира: буддизм в понимании Б.Р.Амбедкара» (г. Пуна, 7–9 октября 1998 года). Буддийское движение далитов Махараштры почти полностью замыкается на одной касте махаров. Современных буддистов, по мнению автора доклада, можно разделить на следующие группы: жители деревни; городской средний класс; буддисты-монахи, живущие общиной.

Их поведение далеко не всегда отвечает основным постулатам учения Амбедкара. Фактически все буддисты заключают брак в пределах своей касты; и даже подкастовая эндогамия соблюдается ими довольно широко, в том числе и высокообразованными людьми, хорошо знающими это учение. Эндогамия по-прежнему является жестким требованием ритуального статуса, неотъемлемой частью современной буддийской идентификации, несмотря на то что сами буддисты на словах склонны порицать такую практику.

Помимо этого, буддисты соблюдают дискриминацию в отношении других неприкасаемых, которые в традиционной иерархии занимают более низкие ступени; они поклоняются богине Мариан (по традиции опекавшей неприкасаемых). Все это никак не соотносится с учением Амбедкара, но является частью их реальной жизни.

Сподвижники Амбедкара разработали новые формы отправления религиозного культа в *наваяне*, упростили и удешевили религиозный ритуал, что сделало эту религию более привлекательной в первую очередь для малосостоятельных и бедных слоев. И тем не менее особое место в системе ритуалов буддистов занимает практика поклонения Будде и Амбедкару таким же образом, как это делается в отношении индусских богов.

В своей основной массе буддисты приписывают Будде и Амбедкару сверхъестественные способности исцеления. И в этом отношении Будда и Амбедкар выполняют ту же самую функцию, что и индусские божества. Широкое хождение среди буддистов имеет представление об Амбедкаре как о бодхисаттве — милостивом существе, сострадающем людям и приносящем освобождение всем угнетенным.

Образованные буддисты не поддерживают такого рода представления. Некоторые верят, что Амбедкар достиг просветления или частичного просветления таким же образом, как Гаутама, и не пытаются представить его богом. Они считают, что Амбедкар добился этого благодаря образованию и полной реализации своего человеческого потенциала. В этом отношении интересно художественное изображение Амбедкара: это не монах нищенствующего ордена с чашей в руке, медитирующий под баньяном, а интеллигент среднего класса в очках, рубашке с галстуком, с книгой, символизирующей конституцию и силу образования и просвещения.

Влияние буддизма на некоторые стороны жизни сельских махаров прослеживается в полевом исследовании одной из деревень Махараштры в дистрикте Бид в 1983 году индийским социологом Нирой Бурра [Бурра, 1997, с. 152–173].

На вопрос, к какой религии и касте принадлежат махары, были даны следующие ответы. Из 102 респондентов-махаров 72 ответили, что они являются буддистами, 9 — махарами, 16 — индусскими махарами, 2 — буддийскими махарами, еще 2 — буддийскими хариджанами, один — хариджаном. Существенной является такая деталь: если подобный вопрос задавался государственным служащим, то респонденты обычно отвечали, что они — махары. Причина такого поведения состояла в том, что именно махары, как зарегистрированная каста, а не небуддисты, имели льготы в вопросах, связанных с системой квот. В целом ответ на вопрос о принадлежности махара к той или иной религии варьировался в зависимости от сложившейся ситуации, в которой задавался этот вопрос, то есть от того, кто спрашивал и с какой целью.

Идентифицируя себя в качестве буддиста, махар вместе с тем не хотел сказать, что он полностью отрицает индуизм. Он лишь стремился подчеркнуть, что изменился его социальный статус и он не считает себя больше неприкасаемым. По существу такой ответ

содержал в себе призыв к другим, в первую очередь кастовым индусам признать его новый статус.

Во время переписи населения в 1981 году лидеры далитов в дистрикте Бид жаловались на то, что переписчики принуждали махаров обозначать себя как индусов. По их мнению, за этим скрывалось намерение занижить число буддистов — последователей учения Амбедкара.

Проблема самоидентификации махара — бывшего неприкасаемого весьма непростая. В деревне махар при встрече с махаром может приветствовать его словами «Рам Рам» — традиционным приветствием низкокастовых индусов. Но при встрече с «чистым» индусом махар обычно говорит «Джай Бхим!» (Да здравствует Бхим! — Бхимрао Амбедкар). Такое приветствие является своеобразным сигналом «чистому» индусу, чтобы он знал о перемене в статусе махара, бывшего неприкасаемого, оно является символом нового качества махара, подчеркивает его человеческое достоинство.

Общее представление деревенских махаров о буддизме состоит в том, что буддизм свободен от концепции ритуального осквернения и рассматривает их как равных со всеми другими. Они продолжают считать, что индуизм для них связан с неприкасаемостью, и поэтому противопоставляют буддизм индуизму. В указанной деревне среди махаров, заявивших о своей принадлежности к буддизму, ни один не принял клятвы, обязывающей его следовать обрядам и обычаям буддистов. Главная причина такого поведения состояла в страхе перед последствиями в случае нарушения клятвы. Махары полагали, что принятие клятвы быть буддистом может означать для них отказ от традиционных занятий, мясной пищи, необходимость постоянно творить молитвы, вести аскетический образ жизни.

Что касается религиозных обрядов и ритуалов, то деревенские махары поклоняются как Будде и Амбедкару, так и индусским богам. Изображения всех их присутствуют практически в каждом махарском доме. На вопрос о том, каким богам они поклоняются, 45 махаров в деревне ответили, что молятся всем богам, включая Амбедкара. 30 сказали, что возносят молитвы одному Амбедкару, 10 признали в качестве своего бога Будду, 12 называли индусских богов и богинь, таких, как Кхандоба, Марути, Девы.

Еще в начале XX века в Махараштре известный общественный деятель Ш.Дж. Камбле призывал махаров бойкотировать обычай посвящения девочек богу Кхандобе и богине Елламме. Он развернул кампанию против традиционного института *девадаси*. В результате деятельности Камбле в 1909 году ни одна девочка не была «отдана» богу Кхандобе [Павар, Мун, 1990, с. 12].

Примечательно, что вскоре после принятия буддизма некоторые махары выбрасывали статуи и изображения индуcских богов из своих жилых кварталов. Они топили их в реке или закапывали в землю. И делали это демонстративно и бесцеремонно, явно желая бросить вызов «чистым» индусам. Многие буддисты отвернулись не только от индуcского бога Кхандобы, но и от божества бхактов — Витхобы, поскольку современное бхакти, как считают они, практически полностью утратило антикастовую направленность.

Сравнительно небольшое число поклонников Будды сами махары объясняли тем, что не видят особой разницы между Буддой и Амбедкаром, поскольку первый был гуру второго. В определенном смысле Будда и Амбедкар — это синонимы для махаров. Своим духовным и политическим лидером они называли именно Амбедкара. В каждом доме махаров на почетном месте, отведенном для изображений богов, была фотография Амбедкара (даже если не было изображения Будды). Дни рождения Амбедкара широко и публично отмечались в течение целой недели. Украшались улицы, организовывались процессии, общинный обед в деревне. На обед приглашалась другая зарегистрированная каста мангов, проживающая в той же деревне. Все это сопровождалось песнями и плясками. С другой стороны, день рождения Будды отмечался как сугубо личное, семейное религиозное действо, притом не всеми махарами.

В свое время Амбедкар выступил против того, чтобы далиты поклонялись индуcским богам. «Мы должны прекратить участие в индуcских религиозных праздниках, которые мы раньше отмечали... Мы должны подумать над тем, насколько индуcские ритуалы правильны с точки зрения религии и морали...» [цит. по: Бурра, 1997, с. 163]. Такой подход получил свое отражение в том, что сейчас ряд индуcских религиозных праздников и ритуалов рассматриваются буддистами как религиозное табу. И прежде всего тех праздников, в которых происходит уничтожение демонов и сил

зла. По мнению далитов, убийство демона является символическим уничтожением неприкасаемых. Так, далиты не участвуют в индуcком празднике Санкранти, поскольку в нем отмечается победа двух сестер, Санкранти и Кинкранти, над убитым ими демоном Тиласуром. Махары-буддисты не принимают участие и в празднике *дивали* (праздник огней), так как считают, что в тот день бог Вишну в своей аватаре Вамана обманул доброго буддийского царя шудр Бали и убил его¹. Не празднуют они популярный индуcский праздник *холи*, поскольку здесь также зло предстает в облике *ракшасов* и *даса* (демонов). По этой же причине абсолютно запретным для буддистов (с их точки зрения) является участие в Ганапати-пуджа². Амбедкар считал невозможным для буддистов поклоняться слонголо-вому богу Ганеше, поскольку существовало поверье, что он создан из грязи на теле богини Парвати³.

Если раньше, в соответствии с традицией, махары не могли участвовать во многих индуcских празднествах, выполнять определенные ритуалы и обряды, то теперь, пользуясь своим конституционным правом на социальное равенство, они с удовольствием приобщаются к ним и с особым рвением демонстрируют свою причастность. Тем самым они хотят показать, что не только освободились от клейма неприкасаемости, но и стали частью общественной жизни деревни.

Как и прежде, но еще более широко махары отмечают Наг-Панчами (праздник поклонения змеям, поскольку они считаются предками неприкасаемых). Одновременно махары с энтузиазмом принимают участие в Гаури-пуджа (поклонение Матери-богине), чего нельзя было представить себя несколько десятилетий тому назад. Изменение отношения самих далитов к этой практике наглядно выразил один из махаров: «В детстве мои родители приводили меня к дому «чистого» индуca, и, стоя на улице, мы поклонялись божеству, изображение которого находилось в этом доме. А сейчас я могу праздновать Гаури-пуджа у себя дома, и никто не вправе помешать мне» [Бурра, 1997, с. 166].

Может сложиться впечатление, что призыв Амбедкара не отмечать индуcские праздники не нашел полного отклика среди его

¹ В индуcской мифологии Бали — царь *дайтьев* (демонов, соперников богов). Иную трактовку деяния Вишну см. [Словарь, 1996, с. 109].

² Пуджа — богослужение.

³ Парвати — супруга индуcского бога Шивы.

последователей, поскольку они стали приобщаться к индуским ритуалам и обрядам. На самом же деле проблема значительно сложнее. Суть принятия неприкасаемыми буддизма состояла главным образом в обретении ими новой идентичности, в отказе от унижительного статуса неприкасаемых. В основе новой идентичности лежала оценка ими своего традиционного социального положения как крайне несправедливого. Все остальное было вторичным. Вместе с тем индуские ритуалы, обряды и праздники представляли для них своеобразный «запретный плод», но с той разницей, что махары хорошо знали, что этот «плод» вкушали те, кто стояли выше их в социальной иерархии. Поэтому, получив возможность показать и доказать свое приобретенное равенство, они не упустили представившейся возможности. Слишком долго они страдали и ждали этого.

Большинство буддистов говорили о том, что они исполняют индуские ритуалы и обряды. Но многие из них также заявляли, что не верят в основные догматы индуизма — карму, дхарму и переселение душ. И вместе с тем выполняли поминальный обряд *шраддха*, который тесно связан с этими догматами. Таким образом, исполнение индуских ритуалов буддистами во многом носило демонстративный характер, где-то граничащий с вызовом, ради самоутверждения в социальном равенстве. Следует помнить и о том, что махары веками жили рядом с «чистыми» индусами и всегда стремились, что вполне естественно, к лучшей жизни, которую олицетворяли эти индусы. О другой жизни, кроме той, которую им приходилось наблюдать со стороны, они просто не ведали.

Представляет интерес и отношение «чистых» индусов к новому облику бывших неприкасаемых. Многие из них больше не возражают против обращения махаров в буддизм. Однако они до сих пор противятся попыткам далитов посещать индуские храмы, брать воду из общего колодца, участвовать в религиозных праздниках индусов. По-прежнему многие «чистые» индусы возражают против использования далитами пищевых продуктов, которые ассоциировались с высоким статусом и традиционно им запрещались, против ношения ими одежды «на манер» более высоких каст и т.п.

В этой связи отметим, что молодое поколение грамотных далитов, особенно те из них, кто побогаче, уделяют своему внешнему виду особое внимание. Они тщательнее «чистых» индусов

одеваются, носят хорошую обувь, следят за прической, практически не курят и не употребляют в пищу мяса. Этические правила «чистых» каст, в соответствии с которыми младший по возрасту или социальному положению должен держаться на определенном расстоянии от старшего, а при разговоре с ним подчеркивать свое уважение, тем более не смотреть ему прямо и дерзко в глаза, далитами, как правило, нарушаются. Все это нередко раздражает «чистых» индусов, воспринимается ими как вызов и стремление далитов унизить их достоинство.

Конфликт между городскими «чистыми» кастами и далитами

По мере политического пробуждения далитов социальный конфликт в Махараштре стал все больше принимать форму межкастовых столкновений между «чистыми» индусами и далитами.

Реализация мер по улучшению положения далитов и племен, в том числе наделение их земель, освобождение от кабального труда, предоставление кредитов, строительство жилищ для бедных, освобождение кабальных работников от власти хозяина и возможность уехать из деревни в поисках заработка, способствовали общественной, экономической и политической активизации этих слоев общества, особенно в деревне. Однако одновременно происходили и другие процессы, связанные с противодействием традиционных хозяев деревни из «чистых» каст, которые усматривали в этом попытку подорвать их политическое и экономическое влияние.

Именно это и лежало в основе тех событий, нередко жестоких и кровавых, которые захлестнули страну во второй половине 1970-х и в 1980-х годах. Особенно трагичными они были в штатах Бихар и Уттар Прадеш, где нередко землевладельцы из «чистых» каст прибегали к формированию отрядов боевиков, которые расправлялись с далитами, осмелившимися настаивать на выполнении «Программы 20 пунктов» и соблюдении принятых законов. Не избежала этой участи и Махараштра.

В чем состоит реальная суть межкастовой борьбы в этом штате? Когда речь идет о современных буддистах в Махараштре, следует помнить, что все они сходятся в одном — в желании освободиться от своего ритуального статуса неприкасаемых. Но проблема состоит в том, что этот статус был навязан преобладающей в обществе кастовой идеологией.

Наилучшим образом существо этой проблемы раскрывают события, связанные с решением о присвоении имени Амбедкара Маратхвадскому университету в г. Аурангабад. Борьба, развернувшаяся вокруг переименования этого университета, продолжалась почти 17 лет — со времени принятия в середине 1977 года решения Исполнительным советом университета о его переименовании и вплоть до 1994 года, когда это решение было наконец реализовано.

Предложение о переименовании университета стало знаковым событием, которое подвело своеобразный итог десятилетий борьбы далитов за их социальное и политическое равноправие. Важным этапом в этой борьбе стало принятие правительством Индии в 1975–1976 годах упоминавшейся ранее «Программы 20 пунктов», предусматривавшей наделение безземельных далитов и племен участками земли, а также принятие парламентом Закона об отмене кабального труда и Закона о защите гражданских прав, направленных на улучшение положения этих социальных слоев. Сразу же после обнародования этой программы правительство Махараштры заявило, что система кабального труда не имеет широкого распространения в штате. Однако последующие официальные исследования в этой связи показали, что такое заявление было лишено всяких оснований: кабальный труд продолжал оставаться весьма распространенным [Патнаик, 1985, с. 335].

Решение о переименовании Маратхвадского университета в университет имени Амбедкара, принятое на волне борьбы за права социально уязвимых слоев, вызвало сопротивление «чистых» каст. В 1978 году Махараштра и в первую очередь один из четырех ее главных регионов — Маратхвада были охвачены небывалой волной насилия в отношении далитов, главным образом махаров.

Непосредственным поводом, вызвавшим это насилие, стало решение правительства штата Махараштра во главе с главным министром Шарадом Паваром о переименовании Маратхвадского университета в г. Аурангабаде в университет имени Б.Р. Амбедкара. Это решение было единогласно поддержано обеими палатами законодательного органа штата. Резолюция о переименовании была подписана большинством законодателей от ведущих партий: ИНК(И), Джаната парти, Республиканской партии Индии, «Форвард блока» и др. Все они подчеркивали политическое значение этого шага, направленного на социальное, экономическое и политическое равноправие всех членов общества, на его интеграцию. В резолю-

ции было сказано, что присвоение имени Амбедкара университету не означает, что в нем должны обучаться только далиты. Как и все остальные университеты, он будет функционировать на секулярной основе.

Политическое руководство Махараштры, принимавшее это беспрецедентное решение, понимало, что оно столкнется с немалыми трудностями на пути его воплощения в жизнь. Так, Шарад Павар говорил в своем выступлении по этому поводу: «Мы должны принять меры к тому, чтобы наша резолюция не нарушила спокойствия в обществе. И хотя уже существуют некоторые признаки того, что идет нагнетание социальной напряженности, следует стремиться к подлинно социальному миру, отбросив в сторону политические искушения» [Пуналекар, 1981, с. 63].

Это предупреждение свидетельствовало о том, что главный министр хорошо знал обстановку в штате. Действительно, в тот же день, когда правительство еще обсуждало вопрос о переименовании университета, Студенческий комитет активных действий Маратхвадского университета в знак протеста призвал ко всеобщей забастовке в г. Аурангабаде. Около двух тысяч студентов из «чистых» каст, а также джайны и другие недалиты направились с процессией к главе дистриктовой администрации — коллектору с лозунгом «Только одно название — Маратхвадский университет!».

Вечером того же дня, когда по радио было объявлено о решении правительства штата переименовать Маратхвадский университет, студенты из недалитов стали собираться на улицах городов. Они требовали, чтобы владельцы закрыли свои лавки, магазины, кинотеатры и т.п., громили тех, кто отказывался подчиняться этому требованию. По свидетельству подвергшегося нападению толпы редактора газеты «Дайник Маратхвада», студенческие толпы возглавлялись молодыми людьми из индусской шовинистической организации «Раштрия сваямсевак сангх».

С другой стороны, студенты-далиты приветствовали решение правительства, украшая гирляндами портреты и статуи Амбедкара и раздавая друзьям сладости по этому поводу. Чтобы избежать прямых столкновений со студентами из «чистых» каст, они воздерживались от уличных шествий. В поддержку решения правительства выступили ряд далитских партий и организаций, в том числе все фракции Республиканской партии Индии и «Пантеры далитов».

В течение последующих двух недель в городах Маратхвады шли массовые волнения студенчества из «чистых» каст. Они сопровождались актами насилия и вандализма, поджогами государственных учреждений, в том числе и полицейских участков, автобусов, автомобилей, железнодорожных вагонов, остановкой поездов. Крушились телеграфные столбы, выворачивались шпалы, закрывались учебные заведения, офисы и кинотеатры. Во многих местах был введен комендантский час и проведены многочисленные аресты буйствующей молодежи. В нескольких городах демонстранты сожгли чучела главного министра, подвергли бойкоту политических деятелей из правящего коалиционного блока Джаната парти. К студентам нередко примыкали лавочники, учителя школ и некоторые профсоюзы.

Символом протестных выступлений стал национальный герой маратхов Шиваджи, который по установившейся традиции в Махараштре противопоставляется Амбедкару и Пхуле. Именно здесь пролегал водораздел между «чистыми» индусами и далитами. Студенты из «чистых» каст собирались у памятников Шиваджи, проводили там митинги и выдвигали требования отменить решение правительства о переименовании университета.

Не обошлось и без прямых столкновений между обеими частями расколовшегося по этому вопросу общества. Так, 6 июля 1978 года большая толпа «чистых» индусов напала на трущобы в г. Нандед, где проживали далиты — фабричные рабочие, после того как те отказались примкнуть к забастовке, объявленной студентами. Толпа подожгла несколько хижин. В схватке между далитами и студентами пострадало около 30 человек. Подобные случаи приводили к использованию полицией огнестрельного оружия, а также к массовым арестам студентов [Пуналекар, 1981, с. 104].

Позже студенты изменили тактику своих действий. Они стали требовать, чтобы органы местного самоуправления на всех уровнях, а также кооперативные общества и другие общественные организации приняли резолюции против переименования университета. Одновременно студенты продолжали перекрывать железные и шоссейные дороги, препятствовали работе общественных средств связи — телеграфа и телефона.

Конфликт в деревне

Вскоре насилие и беспорядки из городов перекинулись в деревни Маратхвады, где традиционно существовала питательная среда для выступлений «чистых» индусов против далитов. Во многих случаях столкновения были спровоцированы действиями студентов. Суть проблемы состояла в том, что в результате проводимой государственной политики и демократического развития страны социально и экономически приниженные бывшие неприкасаемые стали все более активно заявлять о своих правах на достойную жизнь. Их действия и требования нередко вступали в конфликт с привычными, стереотипными отношениями между «чистыми» кастами и далитами.

Социально-кастовые конфликты в деревнях Маратхвады во время волнений, связанных с требованием о переименовании университета, приняли в ряде случаев еще более острые формы, чем в городах. Главные причины этого состояли в переменах в социально-экономической жизни деревенского общества, которые особенно заметно стали проявляться в штате именно со второй половины 1970-х годов.

Традиционно богатая деревенская верхушка состояла из средних каст. В деревнях Маратхвады это были преимущественно касты маратха, ванджари, дхангар, кадхан, лингайт и вани. Средние деревенские слои принадлежали к этим же кастовым группам и к более низким, но также «чистым» кастам, таким, как кости, мали и др. Низшие, бедные слои, в том числе безземельные батраки, состояли в основном из далитов и племен. Среди далитов наиболее многочисленными были касты махар, манг и дхор. Мусульмане в своем большинстве также принадлежали к деревенской бедноте.

В ходе экономического развития в средних кастах происходил довольно активный процесс экономического расслоения. Однако экономическая стратификация внутри отдельной касты не привела к социальной поляризации в ней. Так, богатые и бедные маратха или ванджари по-прежнему живут вместе, одной группой. Они пользуются одним общественным источником воды, коллективно участвуют в религиозных и культурных мероприятиях. Кастовые нормы и традиции, общие ценности в вопросах статусной иерархии тесными узами связывают членов отдельных каст. Это относится ко всем кастовым общностям, которые и сегодня продолжают вести

достаточно замкнутую жизнь отдельными социальными группами. Как богатые, так и бедные крестьяне одинаково строго соблюдают кастовые предписания. Бедняк из «чистой» касты и бедный далит разьединены барьером касты. Разделительные кастовые перегородки остаются характерной чертой почти для всех деревень Маратхвды.

Межкастовые отношения в разных деревнях разных районов заметно отличаются в силу неравномерного социально-экономического развития. И в этом смысле каждая деревня, даже в одном и том же районе, представляет свой уникальный, своеобразный мир. Однако даже в пределах достаточно крупных регионов в отношениях между членами «чистых» каст и далитами в деревнях прослеживались общие черты.

Самую низкую ступень в социальной иерархии современной Маратхвды занимают бывшие неприкасаемые касты и наиболее многочисленные из них — махары и манги, составляющие от 10 до 25 % всех жителей деревень. Как и всюду в штате, в деревнях Маратхвды далиты живут обособленно на окраине деревни в своих кварталах. Ближе всего к деревне расположен квартал махаров (махарвада), дальше — также отдельной группой — проживают манги (в кастовой иерархии они занимают более низкую ступень, чем махары), еще дальше — дхоры и т.д.

В обследованных С.П. Пуналекаром сразу после студенческих волнений пяти деревнях Маратхвды соотношение между «чистыми» кастами и далитами выглядело следующим образом.

В деревне Дхармапури (дистрикт Бхир) с населением около 5000 человек было 800 хозяйств. Из них 103 хозяйства принадлежали далитам (70 — махарам, 30 — мангам и 3 — дхорам), 30 — мусульманам, остальные — «чистым» кастам (маратха, ванджари, брахманы, лингяты и др.).

В деревне Голатгаон (дистрикт Аурангабад) проживало 3000 человек в 450 хозяйствах. Из них 130 хозяйств далитов (45 — махаров, 45 — мангов и 40 — дхора). Из остальных 320 хозяйств «чистых» каст 300 принадлежали маратхам.

В деревне Кахала-Будрик (дистрикт Нандед) с населением около 2300 человек было 385 хозяйств. Из них 55 хозяйств далитов (35 — махаров, 20 — мангов), а все остальные — из «чистых» каст (маратха, кадханов, брахманов, ванджари, лингятов, дхангаров, гуджаров и др.).

В деревне Мартала (дистрикт Нандед) с населением около 1400 человек из 229 хозяйств всего 28 принадлежали далитам (18 — махарам и 10 — мангам). 200 хозяйств приходилось на маратхов, и одно хозяйство было брахманским.

Определенный интерес представляет социально-экономическая ситуация в сельской местности накануне и во время выступлений «чистых» каст против переименования Маратхвдского университета. Так, в деревне Куснур (дистрикт Нандед) насчитывалось около 4500 человек и 735 хозяйств, из них — 165 хозяйств далитов и племен (65 — махаров, 60 — мангов и 40 — племени ламан). Остальные принадлежали «чистым» кастам: 500 хозяйств было у маратхов, 45 — у дхангаров, 18 — у лингятов, 4 — у брахманов и 3 хозяйства — у ванджари. Все «чистые» касты были землевладельцами, а некоторые из них — зажиточными фермерами, владеющими 50 и более акрами земли. Всей социальной, политической и экономической жизнью деревни руководили фермеры из касты маратха. Деревенским старостой — *сарпанчем* тоже был богатый фермер-маратх.

Относительное благополучие этой деревни, прежде всего зажиточных крестьян из средних каст, базировалось на плодородной почве, высоких урожаях зерновых и технических культур. За годы независимого развития страны маратхи заметно окрепли экономически и расширили свое социальное и политическое влияние. Вместе с тем часть членов касты маратха принадлежала к слою мелких и даже маргинальных фермеров, многие из которых вынуждены были подрабатывать в качестве сельскохозяйственных рабочих на землях собратьев по касте.

Только 35 человек из «чистых» каст в деревне окончили среднюю школу. Часть из них позже поступили в колледжи. Однако вне зависимости от экономического положения и образования все члены «чистых» каст следовали традиционным нормам поведения в быту и особенно строго соблюдали правила ритуальной чистоты и осквернения. Эти обычаи способствовали поддержанию традиционного социального статуса каст, но нередко становились тормозом их экономического развития. Так, среди «чистых» каст традиция препятствует трудовой активности женщины вне дома, ее работе по найму. Это ограничивает участие женщины в общественном труде и ее способность вносить экономический вклад в семейный бюджет. Если зажиточные маратха от этого не страдают, то более бедные

маратхские семьи, придерживающиеся таких «правил приличия», теряют очень важный для них дополнительный заработок.

Контрастом с «чистыми» кастами выглядят традиции деревенских далитов. Их уделом всегда был физический труд вне дома. В нем участвовали не только мужчины, но и женщины и дети. Это помогало самым бедным сводить концы с концами, а тем, кто побогаче и удачливее, — опережать в своем благосостоянии бедняков и даже середняков из «чистых» каст. Именно это обстоятельство не давало покоя деревенскому обывателю, тем более высококастовому бедняку, который не мог примириться с тем, что в сегодняшней Индии далит в состоянии преуспевать и жить не хуже, а иногда и лучше члена «чистой» касты.

В деревне Куснур махары находились в лучшем положении, чем другие далиты. Большинство из них имело землю (2–10 акров), а у пяти-шести семей было более 10 акров. Махары трудились на своих участках около восьми месяцев в году, а остальное время — в соседних деревнях в качестве сельскохозяйственных рабочих на орошаемых землях более зажиточных средних каст. Зажиточные семьи махаров жили в довольно хороших кирпичных домах из пяти-шести небольших комнат. В их хозяйствах были буйволы, коровы, быки, орудия сельскохозяйственного труда. Они покупали золотые украшения, велосипеды, транзисторы и уделяли особое внимание приобретению хорошей одежды. Богатые махары брали в аренду землю у других, чтобы обеспечить рентабельность своего хозяйства. Они нередко выступали и в качестве ростовщиков, давая займы деньги, в том числе и бедным односельчанам из «чистых» каст, под залог земли, которую они использовали до тех пор, пока не выплачивался долг.

Среди далитов только махары могли похвастать некоторыми достижениями в образовании. Из них около 20 человек окончили семь классов школы, трое — среднюю школу, четверо учились в колледже. Трое махаров окончили колледжи: двое из них работали учителями, а третий был клерком в государственном учреждении, куда он поступил по системе квот. Все они высоко оценивали значение образования и трудоустройства с постоянным доходом. «Возможность работать в городе, — сказал один из них, — улучшила нашу жизнь. Мы смогли усовершенствовать свой язык, узнать много нового. Все это помогает нам лучше понимать, что нам следует делать» [Пуналекар, 1981, с. 149].

Махары рассматривали принятие ими буддизма как заметный этап в их развитии. Тогда же они переименовали свой жилой квартал в *буддавада* (вместо махарвада) и в стремлении создать новую идентичность занялись изменением образа жизни, стараясь выполнять требования, определенные для буддистов в учении Амбедкара. С тех пор махары широко отмечали дни рождения Будды и Амбедкара, организовывали культурные программы с исполнением буддийских песнопений, проходили процессиями по своим кварталам, неся портреты Амбедкара, украшенные гирляндами из живых цветов. На эти праздники они приглашали представителей «чистых» каст. Некоторые из них не только участвовали в них, но и делали денежный взнос в их организацию.

Изменения в жизни далитов-буддистов, их растущая экономическая и политическая активность вели к тому, что они постепенно внедрялись в те сферы деревенской жизни, которые ранее были прерогативой «чистых» каст. Это вызывало неприятие и раздражение у последних. Свое неудовольствие «чистые» касты даже не старались скрывать. Они прямо заявляли, что махары стали чересчур «самонадеянными», «они сели нам на шею благодаря Амбедкару» [Пуналекар, 1981, с. 151].

По-прежнему питательной почвой для напряженных отношений между «чистыми» кастами и далитами продолжали оставаться предрассудки, связанные с представлением о том, что далиты ритуально оскверняют воду. В деревне Куснур, как и в большинстве других деревень Махараштры, у махаров не было своего колодца. Они брали воду из небольших водоемов, вырытых на их участках. В летний сезон эти водоемы полностью высыхали. В деревне, однако, было четыре колодца — по одному колодцу отдельно у брахманов, маратхов и лингятов. А четвертым — общественным колодцем могли пользоваться представители всех «чистых» каст. Махаров к нему не допускали. Никто в деревне не помнил случая, чтобы когда-либо кто-то нарушил этот устоявшийся обычай.

Начавшееся с середины 1970-х годов изменение общественно-политического климата в пользу зарегистрированных каст и племен подтолкнуло махаров добиваться права пользоваться общественным колодцем наравне с «чистыми» кастами. Однако они решили действовать крайне осмотрительно и осторожно, дабы не вызывать гнев этих каст. Для начала махары запросили разрешение у правительства на пользование этим колодцем и получили его. Но и

после этого они не отважились брать воду из колодца, а сначала обратились со своей просьбой к богатым фермерам. Хозяева деревни были поставлены в затруднительное положение. С одной стороны, они не желали менять веками заведенный порядок вещей, с другой — опасались властей, которые могли привлечь их к ответственности на основании Закона о защите гражданских прав. В конце концов им пришлось дать согласие махарам на пользование общественным колодцем.

На деле же все оказалось значительно сложнее. Спустя какое-то время махары обнаружили в колодезной воде человеческие экскременты. Они обратились с жалобой в полицию. Было проведено расследование, в результате которого выяснилось, что все это было делом рук одного маратха. Он был арестован. Известие об этом тотчас же распространилось по деревне. «Чистые» касты негодовали по поводу того, что махары набрались наглости жаловаться на них в полицию, грозились проучить их так, чтобы запомнили «на всю жизнь» [Пуналекар, 1981, с. 155]. Они противопоставляли махаров мангам, которые, по их мнению, вели себя правильно, «соблюдали традиции деревни», были «послушными и подчинялись традиционным требованиям и нормам».

По сравнению с махарами манги, как правило, были не только безземельными, но и значительно более бедными и культурно отсталыми. Когда принявшие буддизм махары коллективно отказались от выполнения унижительных (в глазах «чистых» каст) обязанностей, закрепленных за ними традицией (уборка мусора, павших животных, обработка шкур), манги тотчас же взялись за выполнение этих видов труда и за счет этого даже несколько улучшили свое экономическое положение. Более продвинутые среди мангов признавали, однако, необходимость борьбы за свои права и открыто завидовали махарам, находившимся под воздействием освободительных идей Амбедкара, которого они считали махарским и потому не своим лидером.

В деревне Куснур все далиты пользовались правом голоса и на выборах в штатовские и центральные органы власти всегда голосовали так же, как и маратха. Однако при голосовании в орган деревенского самоуправления жители деревни обычно делились на две части. Обе они возглавлялись представителями касты маратха, противостоящими друг другу по причинам личного свойства, а не идеологическим или политическим. Махары всегда поддерживали

одного и того же маратхского лидера — председателя панчаята, в состав которого входил и один махар.

Уже через несколько дней после начала студенческих волнений ситуация в дистрикте Нандед, где находится деревня Куснур, стала крайне напряженной. Здесь появилась тревожная информация — распространялись слухи о том, что в соседних деревнях махары подвергаются насилию, их дома сжигают, оскверняются портреты Амбедкара. 3 августа 1980 года насилие охватило и Куснур. Утром этого дня толпа примерно из 500 представителей «чистых» каст разного возраста двинулась по направлению к жилому кварталу махаров — *буддаваде*. Большинство составляли маратха. Они несли банки с керосином, охапки сена, топоры и бамбуковые палки.

При виде приближавшейся толпы мужчины-махары бросились бежать в близлежащий лес, и толпа не встретила никакого сопротивления. Она начала методично разрушать жилища махаров, выбрасывала из них домашний скarb и утварь, а затем поджигала имущество и дома. Толпа бесновалась несколько часов, выкрикивая лозунг «Да здравствует Шиваджи!» и унижительные эпитеты в адрес Амбедкара. Женщины и дети беспомощно наблюдали за всем этим. К тому времени, когда полиция прибыла в деревню, квартал махаров был почти полностью уничтожен — было сожжено 53 жилища. Полиция задержала 17 человек, в основном маратхов, и возбудила против них уголовные дела. Лишь через 10 дней бежавшие мужчины-махары осмелились вернуться к своим семьям.

После всего этого в деревне стали появляться политические и общественные деятели для выражения сочувствия и поддержки махарам. Правительство штата выдало каждой пострадавшей семье компенсацию в размере 100 рупий (примерно 5 долларов). Оставшиеся без жилищ махары стали коллективно решать, как им жить дальше. Рассматривалось предложение переселиться в другие места, но оно было отвергнуто, «поскольку и там жизнь будет такой же». В конце концов махары решили остаться в своей деревне и объединиться в борьбе за свои права. «Мы лучше умрем, чем покинем нашу землю!» — таково было их окончательное решение [Пуналекар, 1981, с. 157–159].

События в Куснуре были достаточно типичными для многих деревень Маратхвады. Они показали, что конфликт между «чистыми» кастами и далитами имеет глубокие корни. Насилие против махаров как наиболее продвинутой группы бывших непри-

касаемых было во многом вызвано тем, что махары-буддисты изменили свою жизнь в лучшую сторону. Пренебрегая традиционными социально-культурными нормами и нарушая обычаи, они стремились создать свою собственную религиозную и культурную идентичность. Кроме того, благодаря законодательству о гражданских правах и появлению в их среде образованных молодых людей махары с каждым годом становились все более решительными и самостоятельными в выдвижении своих требований. Таким образом, они объективно бросали вызов социально-экономическому и политическому господству «чистых» каст в деревенском обществе.

Выступления «чистых» каст против присвоения имени Амбедкара Маратхвадскому университету, масштабность этих волнений и беспорядков вынудили правительство штата Махараштра отложить реализацию своего решения по этому вопросу. Социально-кастовые и экономические противоречия в обществе оказались настолько глубокими и сложными, что потребовались еще многие годы, прежде чем вопрос о переименовании университета был решен положительно. С конца 1970-х и вплоть до начала 1990-х годов число насилий над далитами продолжало возрастать. Принятый парламентом Индии Закон о пресечении жестокостей в отношении зарегистрированных каст (Scheduled Castes Atrocities Prevention Act, 1989) был направлен против усиления этой тенденции в обществе. Тем не менее и в 1993 году в Маратхваде было зарегистрировано более 1000 случаев таких насилий [Таймс оф Индия. 20.12.1993]. По существу, все они не имели никакого отношения к переименованию университета, тем более в отдаленных деревнях.

Шестнадцать лет спустя, когда 14 января 1994 года главный министр Махараштры Шарад Павар объявил о включении имени Амбедкара в название Маратхвадского университета, он заранее распорядился, чтобы 70 тысяч полицейских патрулировали те места, в которых возможно было повторение вышеописанных событий. Несмотря на то что на сей раз Павар обещал прекратить судебное преследование в отношении 1456 человек из «чистых» каст, обвиняемых в уголовных преступлениях по Закону о защите гражданских прав и Закону против жестокого обращения по мотивам неприкасаемости, партия «Шив сена» (Армия Шиваджи) развернула антидалитские выступления. Снова начался разгул высококастового шовинизма, сопровождавшийся поджогами и убийством далитов. В результате в отдельных городах и поселках был введен комендант-

ский час, а чтобы справиться с усилившимися беспорядками, элитные подразделения быстрого реагирования и силы Центральной резервной полиции были приведены в боевую готовность. Были сделаны превентивные аресты семи тысяч активистов «Шив сены».

Между тем в самом Маратхвадском университете три тысячи студентов последнего курса подали заявления с просьбой, чтобы им выдали дипломы на прежних бланках (без имени Амбедкара). Как пишет об этом индийский журналист К.Бадринах, «индусы из высоких каст не могут примириться с тем, чтобы у них был диплом с именем и изображением Амбедкара». Для умиротворения «чистых» каст правительство штата пошло на то, чтобы преобразовать колледж в г. Нандед, находящийся по соседству с г. Аурангабад, в университет имени индусского святого Свами Рамананды [Бадринах, 1994].

События, связанные с присвоением имени Амбедкара университету, способствовали усилению влияния партии «Шив сена» среди «чистых» каст, особенно в сельской местности. После выборов 1995 года в законодательное собрание штата эта партия вместе с Бхаратия джаната парти впервые пришла к власти в Махараштре и сформировала правительство, в то время как Шарад Павар и его партия ИНК потерпели поражение.

Реализация решения конгрессистского правительства Махараштры о присвоении имени Амбедкара Маратхвадскому университету закрыла еще одну главу в истории борьбы далитов за равноправие и подняла ее на следующий, более высокий уровень. События в Маратхваде получили общеиндийское звучание и оказали воздействие на дальнейшее вовлечение в политику граждан из отсталых слоев общества.

Межкастовые столкновения в Маратхваде еще раз подтвердили хорошо известную истину, что любые крупные изменения в традиционном обществе, ведущие к нарушению сложившегося баланса социальных сил, чреваты болезненным и затяжным политическим кризисом. Однако состоявшееся переименование университета было демонстрацией того факта, что в общественном сознании, хотя и с большим трудом, происходят крупные изменения в пользу социальных низов.

Далитская литература протеста

В результате социально-экономических преобразований, проведения государственных программ развития, особенно образования, возросшей миграции в города, участия в выборах, а также под воздействием демократических идей происходит высвобождение далитов из системы традиционных отношений и рост их самосознания. Новое поколение городских далитов, состоящее из государственных служащих и представителей свободных профессий (юристов, преподавателей, журналистов, литераторов), стало основным ядром, которое генерировало идеи о дальнейших путях развития этого социального слоя. Более глубокое осознание ими реального социально-экономического положения их соплеменников в городских трущобах и сельских кварталах привело к вызреванию колоссального недовольства, которое приняло форму литературно-го движения протеста далитов.

Появилась далитская литература, в которой отразился новый уровень сознания социальных низов. Лейтмотивом этой литературы были гнев и протест против существовавшего порядка вещей, основанные на личном опыте унижений, оскорблений и страданий, через которые прошли далитские авторы и их семьи. Главные темы произведений: вековой апартеид, дискриминация и сегрегация, изолированность далитов от всего остального общества, далиты — жертвы бесчеловечного насилия, закрепленного в индусской традиции. Далитские писатели призывали своих братьев по несчастью уходить из деревень в города, не спускать кастовым обидчикам наносимые оскорбления и обиды, порвать с индуизмом, его идеологией, ритуалами и обычаями.

Социально-экономические вызовы, с которыми постоянно сталкивались далиты, привели их к пониманию того, что важной формой их политической борьбы является культурное самоутверждение. Созданная в рамках далитского движения новая литература во многом переработала традиционный фольклор махаров. Далитские идеологи стремились доказать, что у них была и есть своя собственная культура с глубокими корнями. Эта новая литература, направленная против идеологии брахманизма, стремилась убедить читателей, что не существует закона кармического перерождения, так же как нет и наследуемых скверны и ритуальной чистоты. И что

далиты традиционно были трудолюбивыми, справедливыми и смелыми людьми, а их герои жертвовали собой ради всеобщего блага.

Социально угнетенные и преследуемые далиты требовали равенства и справедливости, а не только улучшения их экономического положения. Поэтому они выступали за пересмотр религиозных законов и устоявшихся обычаев, которые обрекали их на духовную и нравственную деградацию. В условиях демократического устройства Индии антибрахманская направленность далитской литературы имела не только религиозно-культурный, но и политический подтекст [Айрукажиел, 1996, с. 213–225].

Далитские писатели обращались не только к бывшим неприкасаемым, но и ко всем другим обездоленным, угнетенным, независимо от касты и вероисповедания, выступая за диалог с ними на основе схождения их участи, проблем и общности целей по избавлению от кастовой дискриминации и достижению равноправия. По существу, это была попытка духовных лидеров далитов установить контакты с другими уязвимыми слоями общества ценою отказа от идеи исключительности своей собственной тяжелой доли.

Представляет интерес мнение о литературе далитов тех писателей и общественных деятелей, которые находились вне этого литературного течения, наблюдали его как бы со стороны. Писатель Вишрам Бедекар говорил мне в 1989 году: «Всю свою долгую жизнь (ему тогда было 83 года. — *Е.Ю.*) я прожил среди брахманов и считал своим долгом помогать начинающим журналистам и литераторам, особенно из низших каст. Постепенно из их среды появилась целая плеяда писателей и поэтов. По мере того, как я знакомился с их произведениями, я стал понимать, что жил в замкнутом мире, не замечал других людей и их жизнь. Далиты-писатели открыли для меня совершенно новый мир, настолько незнакомый и страшный, что не только я, но и все мое окружение пришло в ужас. И хотя далитские авторы используют вульгарный язык, неизвестный и шокирующий, это явилось совершенно новым словом в маратхской литературе, которая последние 20 лет переживала застой, ибо брахманы-писатели замыкались в своем кругу».

Примечательно суждение о далитской литературе и видного общественного деятеля и публициста, одного из ветеранов национально-освободительного движения и руководителя компартии Индии — С.Г.Сардесаи. «Далитская литература стала развиваться 12–15 лет тому назад, — говорил он мне в 1981 году. — Ее появление

было как гром среди ясного неба: свежая, образная, хлесткая — полная неожиданность для читателей и литературных критиков. Ее язык — это язык, на котором разговаривают между собой далиты, и который высококастовые индусы используют в общении с ними. Боль, чувство ежеминутного унижения их человеческого достоинства, гнев против угнетателей — все это отражено в далитской литературе. Но так как в современных условиях последователи Амбедкара и их организация “Пантеры далитов” не имеют позитивной идеологии, похоже, что их литература исчерпает себя. На данном этапе они бросают всем вызов, отделяют себя от остального общества и делят мир на “прикасаемых” и “неприкасаемых”. На их ежедневные митинги собирается по 20–40 тысяч далитов. Они критикуют марксизм, выступают против коммунистов. “Коммунисты дадут вам хлеба, — говорят они, — но у вас не будет человеческого достоинства!” Они утверждают, что им нужна не только экономическая, но и социальная революция. На свои митинги они не допускают коммунистов, а если кто из далитов вступает в компартию, то все далиты объявляют ему социальный бойкот».

Замечание Сардесаи о том, что далитская литература быстро исчерпает себя, на деле не оправдалось. Зародившись на языке мараathi, она получила свое развитие на других региональных языках и стала главной опорой далитского движения. Ее переводы на английский, русский и другие европейские языки и последующее появление далитского театра также сыграли большую роль в распространении идей борьбы за равноправие кастовых низов индийского общества.

Итогом деятельности далитской интеллигенции явилось общественное признание ее потенциальных возможностей. Сам факт ее появления стал рассматриваться многими как реализация главной цели системы резервирования — прорыв некогда лишенных образования неприкасаемых в сферу традиционных занятий высших каст. В культурно-идеологическом, социально-политическом и психологическом плане литературное движение протеста далитов было качественно новым явлением в общественной жизни не только Махараштры, но и всей Индии.

«Пантеры далитов»

Литература далитов проложила путь политическому движению «Пантеры далитов» («Далит пэнтерс»), созданного в апреле

1972 года по образцу афроамериканских «Черных пантер». Оно возникло как протест против соглашательской политики Республиканской партии Индии (РПИ), лидеры которой были кооптированы Конгрессом. Они получали конгрессистскую поддержку на выборах и в конечном счете были интегрированы в политическую элиту.

В начале 1973 года «Пантеры далитов» выступили против предвыборного союза РПИ с Конгрессом и индуcской шовинистической партией «Шив сена» и завоевали симпатии большей части далитского электората.

На начальной стадии это новое движение проявилось в форме агрессивного социально-политического протеста далитской молодежи. Позже оно превратилось в политическую партию под тем же названием. «Пантеры далитов» стали принимать участие в выборах. Однако их попытка добиться быстрых социальных перемен вскоре выдохлась. Партию «Пантеры далитов» постигла та же участь, что и Республиканскую партию Индии. Она раскололась на фракции, а ее лидеры, не устояв против соблазнов, предложенных более крупными партиями правящих классов, стали вступать в различные предвыборные соглашения, преследуя свои узкоэгоистические цели.

При всех издержках далитского движения ему удалось внести свой вклад в историю современной Индии. Организованная борьба далитов в 1960–1970-е годы нанесла серьезный удар по многовековой идеологии неравенства.

Далиты выступили инициаторами дискуссии по вопросу о взаимоотношениях между кастой и классом в демократическом движении, что способствовало появлению у индийской общественности новых идей и взглядов, связанных с необходимостью более активных действий по устранению социальной дискриминации, основанной на кастовом неравенстве. Они развеяли миф о далитах как о немой и беспомощной массе и заставили общественность считаться с реальностью меняющихся традиционных отношений. Далиты также доказали свою способность к организованным действиям.

Их непреклонная позиция в вопросах защиты интересов и прав зарегистрированных каст способствовала активизации движения далитов не только в Махараштре, но и в целом по стране. Дальнейшее развитие событий подтвердило, что голос протеста кастовых низов был услышан в самых отдаленных уголках Индии. Результатом этого стало успешное преодоление далитскими организа-

циями политики замалчивания деятельности Амбедкара как властями, так и интеллигенцией из высших каст. В итоге далиты добились признания большого вклада Амбедкара в общественную мысль страны и демократизацию индийского общества.

В 90-е годы стали меняться ориентиры далитского общественно-политического и литературного движения — от пессимистической литературы «горя и горемык» к акценту на жизнеутверждающие начала в развитии далитов. Лучше всего об этом сказал Канча Илайя, профессор политологии в Османском университете (г.Хайдарабад, штат Андхра Прадеш), известный писатель, чья книга «Почему я не индус» стала бестселлером. В ней автор предложил написать новую историю о вкладе далитов в индийскую цивилизацию. Далиты должны войти в XXI век с высоко поднятой головой, писал он, гордясь тем, что они всегда были созидателями основных материальных благ в этой стране. Среди присущих им духовных ценностей он отметил уважительное отношение к труду, равенство полов в семье. *Сати* и *даури*, то есть сожжение вдовы на погребальном костре мужа и выдача обязательного приданого за невестой, — это проблемы индусов, подчеркивал Илайя. «Далитизация, в отличие от санскритизации, означает демократизацию общества, женское равноправие, взаимодействие человека и природы».

Илайя призвал далитских идеологов положить конец постоянному нытью и критике брахманизма и индуизма, а вместо этого заняться созданием позитивной общественной альтернативы, превосходящей по своим гуманитарным характеристикам нынешнее кастовое общество. Он считал заслугой Будды не столько критику брахманизма, сколько основание эгалитарной коммуны — сангхи в качестве альтернативы иерархическому брахманскому социальному строю [Илайя, 1996].

Нельзя, однако, утверждать, что далиты-буддисты выступают единым фронтом в защиту прав всех зарегистрированных каст. Более того, экономист Налини Пандит высказывает сомнение в том, что принятие буддизма помогло неприкасаемым. *Наваяна*, по ее мнению, не способствовала объединению даже махаров-буддистов. Они разбединены на фракции, между ними идут постоянные дискуссии, связанные с интерпретацией учения Амбедкара, его отношением к вопросу о земле. Это отвлекает от главной проблемы — безработицы и неполной занятости, — от которой, по ее словам, сегодня страдают 30 млн. далитов. Буддисты не занимаются также

проблемами неграмотности и улучшения положения сельских дали́тов и т.п. [Юрлова, 1999, с. 147].

Хотя принятие буддизма махарами не привело к их избавлению от социальной дискриминации, тем не менее процесс размыwania практики неприкасаемости шел весьма активно. Это находило свое выражение в общественно-политической и культурной жизни, где бывшие неприкасаемые играют все более заметную роль.

Участие дали́тов-буддистов в выборах

Дали́ты и их организации в последние годы заметно активизировали участие в политической жизни Махараштры, в том числе на выборах в парламент страны, законодательное собрание штата и местные органы власти. Однако позиции дали́тов существенно ослаблены отсутствием единства в их рядах, разногласиями между различными политическими группировками, претендующими на лидерство.

Перспектива очередных выборов в законодательное собрание или парламент, как правило, приводит к усилению разногласий между дали́тами-буддистами. Лидер оппозиции в законодательном собрании Махараштры социалистка Мринал Горе говорила мне, что у политических лидеров буддистов нет твердых принципов, их поведение в избирательных кампаниях определяется личными интересами, которые далеко не всегда совпадают с интересами избирателей. Стремление попасть в законодательный орган любой ценой ведет к тому, что отдельные руководители буддистов формируют свои группы, обращаются за поддержкой к соперничающим политическим партиям «в обмен» на голоса избирателей из их подкаст. Такая беспринципность уже приводила к тому, что начиная с 80-х годов некоторые лидеры дали́тов шли на заключение предвыборных соглашений даже с партией «Шив сена», которая принципиально выступает с антидали́тских позиций.

Разобщенность дали́тов в условиях усиления идеологии *хиндутвы* объективно ведет к росту насилия над ними, выступлениям «чистых» каст против системы резервирования. В ряде мест все это сопровождается осквернением памятников Дзотибы Пхуле и Амбедкара. Верхушка «чистых» саботирует мероприятия центрального правительства, направленные на улучшение положения дали́тов. А такие индуские организации, как «Шив сена» и «Маратха

махасангх», ведут дело к изоляции буддистов от демократического движения, ослаблению их солидарности с безземельными сельскохозяйственными рабочими из «чистых» каст и других религиозных общин.

Рядовые далиты постоянно страдают от этих внутриобщинных политических распрей и требуют объединения всех политических группировок, поддерживающих далитов. Так, в 1990 году далитская молодежь в Бомбее, Пуне и Аурангабаде объявила об одновременной голодовке с целью принудить своих лидеров к примирению. Эта акция оказалась успешной. О своем объединении тогда объявили три фракции Республиканской партии Индии (соответственно во главе с Гаваи, Камбле и Кхобрагаде), а также Бхаратия републикан парти, «Далит мукти сена», «Далит пэнтерс», «Масс мувмент», Махараштравади републикан парти, Раштравади републикан парти, Экьявади републикан парти и Далит уддхарак републикан парти. В результате на выборах эти организации смогли усилить свои позиции.

Но другие политические силы также не обходили своим вниманием далитов. Так, ИНК, пытаясь привлечь их на свою сторону, настойчиво заявлял о своем намерении усилить внимание к социальным нуждам далитов. В свою очередь, правительство Национального фронта во главе с В.П.Сингхом предприняло меры по восстановлению в 1990 году махаров-буддистов в прежнем статусе зарезервированной касты [ЭПУ. 27.01.1990, с. 184].

Отношение консервативных, религиозно-общинных сил к далитам, как и прежде, было неоднозначным. В стане индуских общинно-религиозных организаций начались разногласия по вопросу об отношении к далитам-буддистам. Партия «Шив сена», например, называла буддистов отщепенцами и предателями индуизма. А руководство Бхаратия джаната парти, опасаясь, что поведение «Шив сены» может спровоцировать сплочение низкастовых избирателей против «чистых» индусов, заявляло, что буддизм — всего лишь ответвление от индуизма и далиты-буддисты — их братья.

Конфликт между далитами и «Шив сеной», как говорилось об этом ранее, впервые обозначился с особой силой в связи с присвоением университету в Маратхваде имени Амбедкара. Затем, в конце 1987 года он нашел свое продолжение в марше протеста, проведенном этой партией против издания четвертого тома сочине-

ний Амбедкара «Загадки в индуизме» (Riddles in Hinduism), в котором он дал критическую оценку мифам об индусских божествах. «Шив сена» настаивала на том, чтобы правительство штата подвергло его цензуре. В ответ на это далитские организации провели 5 февраля 1988 года в Бомбее политическую демонстрацию, в которой приняли участие полмиллиона человек. В результате четвертый том был издан без каких-либо изменений. На сей раз далиты почувствовали силу в единении.

Но когда в 1995 году в ходе подготовки к выборам в законодательное собрание Махараштры встал вопрос: с кем сотрудничать — с ИНК или с Прогрессивным демократическим фронтом (ПДФ), в состав которого входили социалисты, некогда близкие по духу Амбедкару, — в далитских политических организациях снова возникли разногласия. Внук Амбедкара — Пракаш склонялся в пользу сотрудничества с ПДФ, в то время как два других лидера, Рамдас Атхвале и Намдео Дасал, отдавали предпочтение ИНК. После того как большинство далитских политических группировок проголосовало за предвыборный союз с ИНК, Пракаш Амбедкар отказался пойти за большинством и не принял участия в выборах. А поскольку он пользовался большим влиянием среди избирателей-буддистов, его решение нанесло ущерб позициям далитов. Ни ИНК, ни ПДФ не набрали нужного количества голосов, и правительство сформировала партия «Шив сена». Торжествуя победу, правительство отменило рассмотрение судом 1100 дел жестокого обращения с далитами [Таймс оф Индия. 15.01.1998].

Извлекая урок из поражения секулярных сил на этих выборах, Республиканской партии Индии удалось в 1997 году объединить все 13 своих фракций, но перед выборами в парламент 1998 года она раскололась на две части. Одну из них возглавил Р.С. Гаваи, вторую — Атхавале. Фракция Гаваи выступала вместе с ИНК (Шарад Павар) и Самаджвади парти (СП), чье штатовское отделение было представлено бывшими социалистами. Блок ИНК—СП при поддержке фракции РПИ во главе с Гаваи нанесли поражение блоку БДП—«Шив сена» [Хиндустан таймс. 23.01.1998].

Но в 2003 году, после того как рабочим президентом «Шив сены» был назначен Уддхав Тхакре — сын фюрера этой партии, он обратился к президенту одной из фракций Республиканской партии Индии Атхавале с предложением объединить «силу Бхима с силой Шивы» (т.е. далитов-буддистов и индусов). «Он протянул оливко-

вую ветвь (примирения) далитам» — так прокомментировал этот жест Уддхава автор статьи «Есть ли будущее у партии Шив сена?» А. Нурани. Но Атхавале не поддался на это, сказав, что далиты надеются, что правительство штата, которое недавно возглавил далитский лидер Сушилкумар Шинде, внимательно отнесется к их нуждам. Главного министра Шинде индийская пресса охарактеризовала как способного администратора и опытного политика [Фронтлайн. 01–14.03.2003].

В свою очередь, БДП и ее организации ведут продуманную идеологическую работу по привлечению далитов-буддистов на свою сторону. С этой же целью предпринимаются усилия по адаптации наследия Амбедкара к современному индуизму. Как пишет исследователь Прадип Гокхале, ведется целенаправленная идеологическая работа среди буддистов для того, чтобы они ассоциировали буддийское учение *наваяну* с теорией веданты, против чего категорически возражал Амбедкар. «Старания профессора Рее, признанного в Махараштре философа неоиндуизма, — пишет Гокхале, — нацелены на то, чтобы нанести поражение самому духу реконструированного Амбедкаром буддизма» [Гокхале, 1998]. Само по себе это не ново. Как подчеркивает А.Парибок, даже понимание буддийской философии было в индуизме избирательным. Новейшие индусские философы склонны преуменьшать оригинальность и значение буддизма, подавая его лишь как вариант индусской традиции [Словарь, 1996, с. 87]. Это высказывание справедливо не только в отношении классического буддизма. Оно в равной мере приложимо и к *наваяне*. В этой связи приходят на ум откровенные слова, высказанные мне старшим корреспондентом журнала «Мейнстрим» Нарендра Шармой: «Мы, брахманы, не можем смириться с тем, что из среды неприкасаемых появились блестящие умы. Это воспринимается нами как вызов нашим умственным способностям».

Глава V.

РЕЗЕРВИРОВАНИЕ КАК ФАКТОР ПОЛИТИЧЕСКОЙ БОРЬБЫ

В Индии различают отрицательную и положительную дискриминацию. Борьба далитов за равноправие — это выступления против отрицательной дискриминации, то есть против неприкасаемости, а движение за резервирование (квотирование) для них и других групп населения мест на государственных предприятиях, в высших учебных заведениях рассматривается как требование положительной дискриминации.

Необходимость последней объясняется культурной и социальной отсталостью больших кастовых групп, связанной с иерархической социальной системой, веками оправдывавшей эксплуатацию кастовых низов. Одним из результатов функционирования кастовой иерархии было создание всепроникающей системы, позволявшей высшим кастам эксплуатировать низшие. Главное «достижение» этой системы состояло не столько в сохранении превосходства брахманов, сколько в создании условий, при которых низшие касты воспринимали свое приниженное положение как естественный порядок вещей.

Поскольку каста контролировала все аспекты жизнедеятельности человека, это привело к созданию общества, в котором высшие касты оказались наиболее развитыми культурно, социально-экономически и политически. И наоборот, низшие касты по всем этим параметрам существенно отстали.

В индийских условиях резервирование представляет собой своеобразную защитную, или положительную, дискриминацию в пользу самых отсталых слоев, которая осуществляется с целью устранения социального неравенства, возникшего в прошлом в ходе исторического развития. Таким образом, в основе позитивной дискриминации лежит долгая история кастового угнетения ряда соци-

альных групп, которая привела к аккумуляции их отсталости. При этом нужно учитывать, что и в сегодняшней Индии все социальные (в том числе и кастовые) группы являются хранителями и передатчиками устоявшихся обычаев и традиций. Высшие и низшие слои (как и высшие и низшие касты) все еще тесно связаны традиционными социальными нитями. Как справедливо пишет М.Галантер, «существует связь между прошлым и будущим, которая позволяет прошлой несправедливости укрепляться» [Галантер, 1984, с. 562].

В сложившихся условиях резервирование рабочих мест для низов кастовой системы представляло собой своеобразный эволюционный способ не только ограничить воздействие этой системы в таких важных сферах, как образование и государственная служба, но и повлиять на социальную структуру, демократизировать и в определенной степени даже размыть ее.

Поэтому социальная справедливость и ориентир на защиту прав человека требуют от общества достижения консенсуса, чтобы при помощи законных механизмов провести определенное перераспределение общественного богатства таким образом, чтобы не увековечивать эту отсталость, а дать возможность угнетаемым в течение многих столетий группам людей получить свой шанс на достойную жизнь.

В результате развития в колониальный период и особенно после обретения Индией независимости кастовые ограничения в значительной мере ослабли. Вместе с тем, несмотря на эти изменения, кастовая система продолжает оставаться самой прочной основой социальной организации индийского общества. Более того, в индийской политической системе, основанной на парламентской демократии и всеобщем избирательном праве, роль касты значительно возросла. В процессе становления новых политических институтов каста, с одной стороны, выполняла роль буфера, поглощающего удары модернистских сил и сохраняющего целостность социальной ткани, а с другой, — представляла собой готовый механизм, в распоряжении которого имелась структурная и идеологическая основа для политической мобилизации. Все это привело к определенным переменам в соотношении сил между высшими и низшими кастами, сопровождавшимся нарастанием социальной напряженности.

Чутко реагируя на изменяющуюся обстановку в обществе, индийское государство придерживалось линии на компромиссное

решение взрывоопасных социальных проблем. Оно достаточно последовательно осуществляло политику уступок и умиротворения кастовых низов. Именно в этом русле осуществлялись аграрные реформы, предоставление отдельным группам низших слоев определенных квот на места в высших учебных заведениях, на государственной службе, в органах местного самоуправления. Таким образом достигались две цели. Первая — не допустить социального взрыва, вторая — сделать процесс приобщения низов к образованию, государственному управлению как можно более плавным, растянутым во времени и одновременно относительно безболезненным для верхов.

История вопроса

Вопрос о резервировании мест в высших учебных заведениях и на государственной службе имеет достаточно долгую историю.

В конце XIX века Индийский национальный конгресс впервые поставил вопрос перед колониальной администрацией об увеличении числа мест для индийцев в Индийской гражданской службе. Дело в том, что принятое колониальными властями в 1833 году решение о допуске образованных индийцев на государственную службу вплоть до восстания 1857–1859 годов оставалось невыполненным. Однако восстание вынудило англичан пересмотреть подходы к системе управления Индией. Особое внимание уделялось привлечению на сторону колониальных властей образованных слоев индийского общества, которые могли бы влиять на настроения своих соотечественников. Важная роль в достижении этой цели отводилась западному образованию на английском языке, чтобы «приучить» индийскую интеллигенцию руководствоваться британскими представлениями и нормами. Задача состояла в том, чтобы найти подход к этому слою индийцев, использовать их способности в интересах английской короны. Для этого предлагалось допустить индийцев к более высоким должностям в колониальном аппарате, повысить им жалованье — пойти на то, чтобы привилегированные слои Индии получали определенную часть доходов от эксплуатации этой страны. Расширению социальной опоры колонизаторов в Индии должно было служить и начавшееся привлечение индийцев к

службе в аппарате управления страной [подробнее см.: Юрлова, 1991, с. 97, 98].

С изменением ориентиров колониальных властей на подготовку индийских кадров на основе западного образования и учреждением трех университетов — в Калькутте, Бомбее и Мадрасе — перед самыми просвещенными, в первую очередь брахманскими, кастами открылась возможность сдавать экзамены на занятие должностей в Индийской гражданской службе. И хотя колониальные власти и раньше использовали услуги представителей традиционной кастовой верхушки на местах, теперь получившая западное образование брахманская молодежь нуждалась в соответствующем трудоустройстве и настаивала на увеличении квоты для чиновников из числа индийцев.

По мере роста экономического влияния других, небрахманских каст их верхушка стала требовать своей доли участия сначала в административном аппарате, а затем и в представительных органах власти. Их недовольство засильем высших каст в традиционной и современной сферах общественно-политической жизни привело к зарождению движения протеста против несправедливостей кастовой системы, и прежде всего идеологии брахманизма, которая закрепляла за высшими кастами господствующее положение в обществе. Одним из главных требований движения было обеспечение представителям небрахманов права занимать точно установленное число мест на службе и в университетах.

В ответ на это в 1912 году британской администрацией была назначена Королевская комиссия по вопросам государственных служб (*Royal Commission on Public Services*) для рассмотрения этой проблемы. Однако брахманы выступили против предоставления мест представителям других каст на том основании, что от этого «пострадают эффективность и уровень компетентности». Поэтому никакого решения принято не было [Национальная конференция, 1983, с. 5].

Но в 1920–1930-х годах, когда зарождались небрахманские и антибрахманские движения в Бомбейском президентстве и Южной Индии, британская администрация ввела систему резервирования мест на государственной службе для небрахманов (помимо индусских каст, она включала мусульман и христиан [Натараджан, 1968, с. 409]) на территории нынешних штатов Андхра Прадеш, Карнатака, Керала, Тамилнаду, а также Махараштры. По существу,

введение резервирования способствовало ограничению влияния традиций кастовой системы в сфере образования и государственной службы, которые всегда были привилегией высших каст.

По настоянию Б. Р. Амбедкара, в те годы председателя Федерации зарегистрированных каст, с 1943 года подобная система стала действовать повсеместно и в отношении зарегистрированных каст.

Система резервирования после независимости

При создании конституции независимой Индии прежняя система резервирования подверглась серьезному пересмотру. Во время обсуждения этого вопроса в Учредительном собрании рассматривалась возможность предоставления резервирования представителям всей категории «отсталых классов», с тем чтобы они сумели преодолеть свою традиционную социальную приниженность и отсталость. Однако в итоге была принята резолюция, в которой говорилось, что все ранее существовавшие виды резервирования, кроме тех, которые касались зарегистрированных каст и племен, отменяются.

Вопрос о зарегистрированных кастах, которые относились к категории религиозных меньшинств, рассматривался в консультативном комитете по делам меньшинств, назначенном Учредительным собранием. Комитет предложил исключить их из категории меньшинств и закрепить за ними статус составной части индусской общины. В результате после обсуждения в Учредительном собрании была принята следующая формулировка: «Часть индусской общины, получившая название “зарегистрированные касты” в Законе об управлении Индией 1935 года, будет пользоваться теми же правами и льготами, которые предоставляются религиозным меньшинствам» [Кананайкил, 1982, с. 16].

В феврале 1949 года по предложению представителей религиозных меньшинств система резервирования была отменена. Однако зарегистрированные касты попросили продлить срок ее действия для них еще на 10 лет. Против резервирования как системы выступили многие видные деятели, включая Неру, который считал, что оно разъединяет нацию, поэтому в принципе должно быть ликвидировано. Однако ситуация в стране была чрезвычайно напряженной, особенно после индусско-мусульманских столкновений в

Бенгалии и продолжавшегося вооруженного восстания крестьян в Андра Прадеше, в котором приняло участие большое число далитов. Руководители Конгресса, в том числе министр внутренних дел Валлабхаи Патель, возглавлявший также Комитет по делам меньшинств, полагали, что в таких условиях следует пойти на уступки зарегистрированным кастам, чтобы не создавать дополнительный очаг напряженности. Неру принял такое предложение. Резервирование для этих каст было продлено на последующие 10 лет¹ [Учредительное собрание, 1949, с. 331].

Таким образом, зарегистрированные касты потеряли статус религиозного меньшинства, но сохранили право на резервирование мест в законодательных органах. Однако затем представители сикхов в Учредительном собрании потребовали сделать такое же исключение и для неприкасаемых, исповадовавших сикхизм, чтобы удержать их от обратного перехода в индуизм.

Сикхская община, наиболее пострадавшая от раздела Панджаба в результате образования Индии и Пакистана, стремилась избежать новых потрясений. По предложению Пателя в мае 1949 года Учредительное собрание включило в список зарегистрированных каст Панджаба четыре касты бывших неприкасаемых (мазхаби, рамдаси, кабирпантх и сиклигар), принявших в прошлом сикхизм [Учредительное собрание, 1949, с. 271].

Все остальные неприкасаемые, исповадовавшие иные религии, кроме индуизма или сикхизма, в список зарегистрированных каст не попали и таким образом лишились права на отдельное представительство в законодательных органах и на определенную государственную опеку и льготы (при поступлении в высшие учебные заведения и на службу в государственных учреждениях и на предприятиях), гарантированные конституцией.

Истинный смысл закрепления зарегистрированных каст за индусской общиной еще более четко проявился в опубликованном Приказе президента Индии о кастах (1950 года), в соответствии с которым «лицо, исповедующее религию, отличную от индуизма, не может рассматриваться как член зарегистрированной касты». Иначе говоря, если человек, принадлежащий к зарегистрированной касте, принимает другую веру, то он лишается права на льготы, а если

¹ С тех пор действие системы резервирования продлевалось через каждые 10 лет пять раз.

возвращается в лоно индуизма, то вновь приобретает утраченные права [Приказ, 1957, с. 1; см.: Конституция, 1956, ст. 341].

Несмотря на запрет религиозной дискриминации, упразднение избирательных курий для религиозных меньшинств и расширение списков зарегистрированных каст, сам принцип включения в эти списки на основе принадлежности низшей касты к индуизму сохранялся. По поводу упоминавшихся четырех панджабских каст было сказано, что они получали право быть внесенными в список зарегистрированных каст независимо от того, исповедовали они индуизм или сикхизм. А в 1956 году все неприкасаемые, перешедшие в сикхизм, получили право рассматриваться как зарегистрированные касты и пользоваться соответствующими льготами [Шедьюлд кастс, 1983, с. 155].

В соответствии с конституцией (ст. 338, п. 3) из категории «отсталые классы», в которую вошли зарегистрированные касты, зарегистрированные племена и «прочие отсталые классы», право на резервирование получили лишь первые две группы, состав которых был установлен еще в 1936 году. Однако при определении численности этих групп в разных районах страны был использован далеко не одинаковый подход. В результате в штатах Панджаб, Химачал Прадеш, Уттар Прадеш, Западная Бенгалия доля в населении зарегистрированных каст, получивших льготы, связанные с резервированием, оказалась значительно выше, чем в других. Так, в Гуджарате и Махараштре многие касты, отсталые в социально-культурном отношении и близкие по своему положению к неприкасаемым, были отнесены к группе «прочие отсталые классы» и лишены резервирования.

Система резервирования для зарегистрированных каст, введенная еще в 1943 году, предусматривала выделение им 8,3% мест на государственной службе. Через три года за ними было закреплено 12,5% постов и должностей [Хэндбук, 1968, с. 75]. Следует отметить, что в своей резолюции о политических требованиях Всеиндийская конференция зарегистрированных каст (июль 1942 года, г. Нагпур) упоминала о гарантии их представительства не только во всех законодательных органах, но и в органах местного самоуправления, с соблюдением процентной нормы [Амбедкар, 1943, с. 15]. После достижения независимости эти требования были частично удовлетворены. Лишь в 1992 году конституцией было введено

резервирование для них мест в деревенских панчаятах и муниципалитетах.

В Индии политические права зарегистрированных каст на долевое представительство в законодательных и местных органах власти гарантированы конституцией. Закон о резервировании мест для них распространялся на предприятия государственного сектора, муниципальные корпорации, органы самоуправления, кооперативные институты и заведения, университеты, а также на общественные организации, получающие субсидии от правительства.

Включенные в списки касты получали право не только выдвигать своих членов в кандидаты на выборах в законодательные органы от определенных избирательных округов, специально резервированных для представителей зарегистрированных каст, но и пользоваться государственной опекой. Для членов этих каст предусматривались также льготы при поступлении на работу в государственные учреждения, приеме на учебу в высшие учебные заведения.

Если рассматривать вопрос в партийно-политическом плане, то Индийскому национальному конгрессу удавалось сохранять авторитет среди зарегистрированных каст прежде всего потому, что именно его правительство провозгласило равенство зарегистрированных каст перед законом и отмену неприкасаемости, а также провело ряд мероприятий в их интересах. Правительство ИНК активно выступало в защиту системы резервирования для этих каст. А когда Конгресс после выборов 1967 года заметно утратил позиции в центре и потерял власть в девяти штатах, он предпринял ряд шагов, чтобы удержать зарегистрированные касты в сфере своего влияния. Тогда много было сделано для продвижения их представителей на ответственные посты в государственном аппарате, для расширения юридических прав этих каст.

В начале 1970-х годов конгрессистское правительство увеличило долю резервируемых мест до 15% — пропорционально доле зарегистрированных каст в населении страны. Тогда же были установлены нормативы, по которым члены зарегистрированных каст получали преимущество при повышении в должности, в том числе на промышленных предприятиях государственного сектора и в государственных банковских учреждениях.

Членам зарегистрированных каст были предоставлены и другие льготы при поступлении в учебные заведения и на работу:

повышен на три года (в дальнейшем на пять) максимальный возраст при приеме на службу. (Дело в том, что по существующим в Индии правилам лицо, претендующее на определенную должность, обязано не только обладать нужной квалификацией, но и соответствовать определенным возрастным рамкам, установленным для каждой должности — чем ниже пост, тем ниже и верхняя возрастная граница.) Для членов зарегистрированных каст это имело важное значение, поскольку, находясь, как правило, в худшем положении, чем члены высших каст, они не всегда успевали своевременно приобрести должную квалификацию и автоматически оказывались неконкурентоспособными.

Кроме того, в тех случаях, когда при поступлении на государственную службу приходилось сдавать экзамен, сумма взноса за его прием для представителей зарегистрированных каст значительно уменьшалась. Учащиеся и студенты из этих каст освобождались от платы за обучение, за проживание в общежитии, иногда и за питание. Им выдавались стипендии.

С 1975 года представители зарегистрированных каст получили также право на занятие 15% мест в высокопрестижных технических, медицинских и научно-исследовательских институтах (в качестве не только студентов, но и сотрудников с правом назначения на все посты, вплоть до самого высокого). Резервирование не коснулось лишь ряда современных областей науки и техники — исследования космоса, электроники и атомной энергетики. В середине 1970-х годов зарегистрированным кастам предоставили дополнительные льготы при трудоустройстве и продвижении по службе.

В результате роста экономической и общественно-политической самостоятельности членов зарегистрированных каст, а также благодаря проводимой правительством ИНК политике удельный вес их среди государственных служащих значительно возрос и к 1980 году достиг 15,7% от общего числа служащих центрального правительства в Дели и штатах. Вместе с тем их распределение по классам чиновников свидетельствовало, что они составляли в основном низшие и средние звенья аппарата и лишь немногие смогли «пробиться» на высшие должности. Среди занятых в центральных службах представителей зарегистрированных каст в 1982 году наибольшее число было среди служащих низшего, IV класса. Они составляли 19,5%. Причем сюда не входили муници-

пальные работники (сторожа и уборщики), которые по традиции нанимались именно из этих каст. В 1995 году 21,2% было среди работников IV класса, 16,1 — среди мелких чиновников III класса, 12,6 — II класса и 10,1% — среди чиновников I класса. Хотя и прогресс в продвижении представителей зарегистрированных каст в более высокие звенья государственного аппарата заметен, тем не менее за полвека они так и не добились заполнения их квоты в 15% в службах II и I классов [Отчет комиссии, 1998, с. 14].

Такое положение, когда представители зарегистрированных каст не могли заполнять отводимые им по квоте высокие и высшие должности в государственном аппарате, в определенной мере обуславливалось нехваткой квалифицированных кадров в их среде, что, в свою очередь, было связано с трудностями в получении ими образования. Одним из грубых нарушений прав зарегистрированных каст была порочная практика фальшивых сертификатов, которые получали представители «чистых» каст и на этом основании пользовались привилегиями, предусмотренными для далитов [Отчет комиссии, 1998, с. 213–214].

Были и другие причины — льготы и привилегии, закрепленные за зарегистрированными кастами с целью ускоренной подготовки из их числа соответствующих кадров, нередко игнорировались администрацией. Только в 1999 году около одного миллиона рабочих мест на государственной службе, предусмотренных квотой, остались незаполненными под предлогом того, что «для них не нашлось достаточного количества квалифицированных далитов» [Пауэр, 2000]. Так или иначе, но 75 тысяч преподавательских мест в университетах страны, зарезервированных для этих групп населения, остались незаполненными. Из 22,5% мест, отведенных для них, было занято менее 2% [rediff.com/ 09.04.2001]. Комиссия предложила расширить политику резервирования, включив в нее назначения в частные учреждения, которые имеют дело как с покупкой и продажей земель по сниженным ценам, так и с финансированием, осуществляемым национализированными банками [ambedkar.org/ 17.11.2001].

Отсутствие квот в вооруженных силах, научных учреждениях и судопроизводстве привело к тому, что в них далиты практически не представлены. За период с 1950 по 1997 год из 50 тысяч офицерских кадетов всего 186 человек принадлежали к зарегистрированным кастам и 110 — к зарегистрированным племенам. Среди

рядовых солдат эти социальные группы составляли соответственно 7% и 2% [Таймс оф Индия. 29.06.2001]. Комитет по благосостоянию зарегистрированных каст и зарегистрированных племен в своем отчете парламенту страны рекомендовал ввести квоты для этих групп населения в армии, военно-морском флоте и воздушных силах. Комитет подчеркнул, что «преднамеренное разоружение» зарегистрированных каст и зарегистрированных племен, которое проводилось до обретения Индией независимости, продолжается по сей день. Если имеются специальные квоты для женщин-офицеров и для учащихся в Национальном кадетском корпусе, говорится в отчете этого комитета, такие же квоты должны быть учреждены и для далитов.

В соответствии с Шестым годовым отчетом Национальной комиссии по делам зарегистрированных каст и племен, представленным президенту Индии 16 ноября 2001 года, представительство зарегистрированных каст в службах центрального правительства в 2000 году немного выросло, но по-прежнему оставалось ниже предусмотренных законом 15%. В высшем, I классе их было 11%, во II классе — около 13%. А в других — на предприятиях госсектора, в государственных банках и страховых компаниях, а также государственных университетах — «ситуация была еще более плачевной», отмечалось в отчете. Комиссия рекомендовала не только принять меры по реальному выполнению решений о квоте для далитов, но и распространить систему резервирования на предприятия и финансовые учреждения частного сектора. Среди причин, которые мешали исполнению конституционных требований, комиссия назвала недостатки в качественном образовании этих слоев, что затрудняло им возможность конкурировать с другими социальными группами. Кроме того, комиссия считала необходимым принять в соответствии с конституцией законодательные меры, которые исключили бы различные толкования положения зарегистрированных каст и зарегистрированных племен, поскольку до сих пор все действия в этом направлении осуществлялись на основе постановлений правительства.

В январе 2002 года главный министр Мадхья Прадеша Дигвиджай Сингх организовал в столице штата г. Бхопал проведение всеиндийской встречи, где обсуждался «Новый курс для далитов в XXI веке». Примечательно, что такое мероприятие проводилось впервые в стране и по инициативе не далита. Его участники приняли

экономическую программу, нацеленную на достижение социально-экономического прогресса. В ней далиты требовали своей доли при приватизации сельской и городской государственной собственности, а также проведения законодательства, которое помогло бы разнообразить их трудоустройство в государственном и частном секторах экономики [Фронтлайн. 02–15.02.2002, с. 71].

Вопрос о расширении трудоустройства далитов был поднят и президентом Индии К.Р.Нараянаном. В своей речи по случаю Дня Республики в 2002 году он сказал, что «частному сектору необходимо проводить такую социальную политику, которая была бы более прогрессивной и более эгалитарной для зарегистрированных каст и племен, чтобы вырвать их из состояния нужды и неравенства и дать им почувствовать себя гражданами и цивилизованными людьми» [rediff.com/ 26.01.2002].

Первая поправка к конституции Индии

В конституции Индии, введенной в действие в 1950 году, говорится о такой категории граждан, как «отсталые классы», в состав которой вошли три группы: зарегистрированные касты, зарегистрированные племена и «прочие отсталые классы». А право на резервирование получили только первые две группы.

В ряде южных штатов, где небрахманы пользовались правом резервирования более четверти века и по новой конституции лишались его, началось широкое движение протеста молодежи, требовавшей распространения действия системы резервирования и на третью группу — «прочие отсталые классы» [Буняди, 1984, № 10, с. 8].

Реагируя на волнения молодежи, в мае 1951 года парламент принял первую поправку к конституции, которая касалась именно резервирования [Конституция Индии. М., 1956, с. 62, сн. 1].

При представлении законопроекта о первой поправке к конституции премьер-министр Неру обратил особое внимание на необходимость предпринять шаги по улучшению положения низов: «Мы столкнулись с ситуацией, — говорил он, — в которой нет вины нынешнего поколения. Отсюда вытекает необходимость осуществить особые меры. Мы должны сделать что-то для тех общин, которые являются отсталыми с точки зрения образования, экономического развития и в иных отношениях, если мы хотим поддержать

их... Мы не можем мириться с тем, что 80% нашего населения является отсталым, и при этом не предпринимать никаких мер. Мы должны предоставить им возможность развиваться в области экономики, образования и других сферах. Но, желая сделать это, мы оказываемся в ситуации, когда вступаем в противоречие с определенными положениями конституции о равенстве и запрете дискриминации.

Мы попадаем в сложное хитросплетение: мы не можем добиться равенства, поскольку в стремлении к этому приходится выступать против определенных принципов равенства, предусмотренных конституцией... Мы не можем добиться равенства, так как не можем избежать дискриминации. Потому что как только вы задумываетесь над тем, как поднять тех, кто находится внизу, вы неминуемо затрагиваете статус-кво. И таким образом, вы становитесь на путь дискриминации, поскольку нарушаете статус-кво.

Если этот аргумент верен, то мы не можем осуществить крупных изменений в статус-кво, будь это экономическая или какая-либо иная сфера. Очевидно, что какой бы закон вы ни принимали, вы вынуждены будете пойти на изменения в каких-то областях» [Резервирование, 1985, с. 23, 24, 55].

Здесь Неру, как всегда в свойственной ему деликатной, но достаточно определенной форме, выявляет суть проблемы: подавляющее большинство населения принадлежит к «отсталым классам» граждан; причем это не отдельные лица, а целые общины; государство должно предпринять шаги, чтобы улучшить их положение; чтобы добиться их равенства с другими, придется неизбежно выступать против принципов всеобщего равенства, предоставляя этим отсталым слоям определенные льготы.

Неру видел огромную сложность решения этой проблемы как с правовой, так и с политической точки зрения.

Конституция Индии (раздел «Основные права») запрещает дискриминацию по мотивам религиозной, расовой принадлежности, пола, места рождения или любому из этих мотивов. Кастовая дискриминация со стороны государства или частного лица также запрещается. Вместе с тем по существу признается, что одинаковое отношение ко всем не может помочь преодолеть многовековую отсталость тех, кто находится на дне социальной иерархии. Поэтому для более быстрого развития зарегистрированных каст, племен и прочих социально и культурно отсталых классов конституция раз-

решает защитную или позитивную дискриминацию. Это представляет собой преднамеренный, социально-экономически и культурно мотивированный отход от формальных норм равенства с целью устранения исторического неравенства этих групп.

Наряду с зарегистрированными кастами и зарегистрированными племенами в конституции 1950 года (ст. 338, п. 3) упоминались и «другие отсталые классы населения». К первой поправке к ст. 15 о запрещении дискриминации по мотивам религиозной, расовой, кастовой принадлежности, пола или места рождения был добавлен пункт 4, в котором говорилось следующее: «Ничто в настоящей статье... не препятствует Государству издавать особые постановления, касающиеся развития каких-либо социально или культурно отсталых классов граждан или зарегистрированных каст и зарегистрированных племен» [Конституция, 1956, с. 61–62].

Эта поправка к конституции также дала возможность государству принимать законы, касающиеся профессиональной или технической квалификации, требуемой для практикования какой-либо профессии или занятия торговлей или для другой предпринимательской деятельности, или осуществления государством либо корпорацией, принадлежащей государству или находящейся под его контролем, какой-либо деятельности в области торговли, предпринимательства, отрасли производства или общественных услуг [Конституция, 1956, с. 65].

Иными словами, государство в соответствии с этой конституционной поправкой имело право предпринимать шаги, направленные на «защитную, или позитивную, дискриминацию» в отношении отсталых слоев общества, на их образование, трудоустройство или улучшение условий приема на работу в учреждениях и предприятиях, находящихся под его контролем.

На основании этой поправки правительства всех южных штатов, где небрахманские касты были весьма многочисленными, экономически мощными и политически организованными, постепенно ввели квоты для всей категории «отсталых классов». Высшие касты при этом не смогли оказать существенного сопротивления. Более того, в борьбе за голоса избирателей политические партии и группировки, представлявшие низшие социальные слои, требовали увеличения доли резервируемых мест для той или иной касты или группы каст. Со временем в южных штатах доля резервируемых мест начала постепенно расти, и в некоторых штатах резервирова-

ние превысило 60%. В стране это вызвало недовольство высших каст, которые добились принятия Верховным судом Индии решения, ограничивающего резервирование 50% мест, оставляя другую половину для открытого конкурса.

Несмотря на решение Верховного суда Индии, в настоящее время во всех южных штатах фактически резервируется намного больше половины рабочих мест в государственных учреждениях и предприятиях, в государственных высших учебных заведениях.

Иная ситуация сложилась на Севере страны. В хиндиязычном ареале (кроме Харьяны) высшие касты значительно более многочисленны, чем на Юге. Например, в Уттар Прадеше и Бихаре они составляли соответственно 20% и 14% населения (на Юге не более 5%) и занимали сильные позиции в экономической и политической жизни. В отличие от южных штатов, где высшими кастами традиционно считались только брахманы, в хиндиязычном ареале к этой категории относились также раджпуты, каястха и бхумихары (последние — в Бихаре). Самой многочисленной является здесь группа бывших профессиональных земледельческих каст, которых называют «отсталыми». Она занимает промежуточное положение между высшими кастами и далитами. Доминированию высших каст способствовала помимо традиционных экономических и кастовых привилегий недостаточная эффективность системы резервирования для зарегистрированных каст и племен. Вследствие своей зависимости, вековой отсталости и социальной дискриминации последние не могли в полной мере воспользоваться своими конституционными правами. В результате большинство мест в государственных учреждениях и учебных заведениях по-прежнему занимали представители высших каст, которые противились попыткам «прочих отсталых классов» увеличить свое представительство в этих видах занятий.

Сохраняя контроль над землей, верхушка высших каст, по существу, распоряжалась голосами тех, кто трудился на этой земле. Среди них большое число принадлежало к неприкасаемым, которые проживали в качестве батраков на землях своих хозяев. В силу своей зависимости они традиционно поддерживали хозяев на выборах. А это давало верхушке высших каст, занявшей ключевые посты в администрации, бойкотировать законы, направленные на улучшение социального и экономического положения отсталых слоев населения, тормозить проведение аграрных реформ, препят-

ствовать реализации государственных программ по подъему благосостояния бедноты.

Один из существенных социальных сдвигов на Севере страны был связан с проведением в 1950-х годах аграрной реформы, что привело к ослаблению контроля высших каст над сельским обществом. Длительная борьба крестьянских организаций против помещичьего землевладения, укрепление позиций бывших земледельческих каст, многие из которых после реформы стали собственниками земли, к середине 1960-х годов привели к их заметной консолидации. Этим воспользовалась их верхушка, добившаяся создания своеобразного блока отсталых каст, выступавшего в тот период в роли весомой группы политического давления.

В стремлении достичь политических преимуществ отдельные группировки отсталых каст начали предпринимать попытки привлечь далитов на свою сторону, вырвать их из-под политического контроля высших каст. Это, однако, не означало, что новые хозяева далитов — землевладельцы из отсталых каст, нанимавшие их в качестве сельскохозяйственных рабочих, — стремились освободить их от экономической зависимости. Как и их предшественники — крупные землевладельцы из высших каст, — они заботились о том, чтобы обеспечить себе поддержку низших каст в борьбе за политическую власть.

В хиндиязычных штатах традиционную кастовую базу Конгресса составляли брахманы, зарегистрированные касты, мусульмане, а также зарегистрированные племена. Что касается крестьянства из отсталых каст, его верхушка, несмотря на значительную помощь государства, прежде всего конгрессистских правительств, считала, что отсталые касты по сравнению с высшими недостаточно хорошо представлены в органах власти. Действительно, в законодательном собрании Бихара, например, после выборов 1967 года 46% всех депутатов от ИНК принадлежали к высшим кастам и только 19% — к отсталым кастам (18% — к зарегистрированным кастам, 11% — к зарегистрированным племенам, 6% — к мусульманам). При этом доля высших каст в населении Бихара равна всего 14%, а отсталых каст — 51% [Сингх, 1975, с. 51].

Приблизительно такое же положение наблюдалось в руководстве конгрессистской организации самого крупного штата — Уттар Прадеш. Доля всех высших каст в штатовском комитете Национального конгресса составляла 50% (при этом только брахманов

было 30%). И это в условиях, когда доля высших каст в населении этого штата была равна лишь 20%, в том числе доля брахманов — 9%.

В середине 1960-х годов набравшая силу верхушка отсталых каст бросила вызов засилью высших каст во многих местных партийных организациях ИНК. Борьба за влияние в Конгрессе, которая в кастовом плане до этого велась главным образом между группировками различных высших каст, осложнилась в результате появления новой группы давления в лице лидеров из земледельческих каст, требующих своего представительства на руководящих постах в партийных организациях и правительствах штатов. Это обстоятельство было одной из причин раскола ИНК в ряде штатов накануне и сразу же после парламентских выборов 1967 года и образования новой политической партии «Бхаратия кранти дал», представлявшей главным образом интересы имущих слоев из крестьянских каст.

Формирование после выборов 1967 года неконгрессистских правительств в девяти штатах, а в 1977 году — правительства коалиционного блока Джаната парти в центре также произошло в значительной мере из-за того, что этот социальный слой отказал Конгрессу в своей поддержке.

Социальную базу коалиционного блока Джаната парти составляли помимо отсталых каст преимущественно те высшие касты (раджпуты или тхакуры), верхушка которых была слабо представлена в руководстве партии и правительств ИНК в штатах. До середины 1960-х годов центральное руководство Конгресса воздерживалось от выдвижения раджпутов на ключевые посты, в том числе и потому, что в период национально-освободительного движения раджпутская феодальная аристократия в штатах хиндиязычного пояса (кроме Бихара) не принимала в нем участия, не сотрудничала с ИНК. Вместе с тем уже с середины 1950-х годов отдельные кастовые федерации раджпутов (в Раджастхане, Гуджарате) стали предпринимать усилия по налаживанию контактов с ИНК [Шах, 1975, с. 104].

Несмотря на социальное расслоение раджпутских каст, они в большей мере, чем городские высшие касты, сохраняли свою кастовую солидарность. Продолжая оставаться главными землевладельческими кастами во всем хиндиязычном ареале (кроме Харьяны) и Гуджарате, раджпуты занимали доминирующее положение в

деревне. Они постоянно выражали недовольство засильем брахманов и бания в руководстве конгрессиистских организаций.

Экономически усилившаяся в годы независимого развития новая раджпутская элита долго не получала соответствующего признания со стороны руководства правящей партии ИНК. Поэтому она постоянно искала для себя выхода на политическую авансцену через оппозиционные партии, главными из которых были «Сватантра», «Джана сангх» и «Джаната».

Крупные землевладельцы из высших каст и зажиточное крестьянство из отсталых каст, встретившие в штыки закон о введении ограничений на размеры землевладений и бурно выражавшие свое недовольство еще в начале 1970-х годов, окончательно отвернулись от ИНК в знак протеста против его попытки добиться реализации этого закона при помощи упоминавшейся «Программы 20 пунктов» 1975 года, которая предусматривала распределение излишков земли среди безземельных далитов и племен, отмену их задолженности, освобождение закабаленных работников, введение минимальной заработной платы для сельскохозяйственных рабочих.

В период, предшествовавший парламентским выборам 1977 года, лидеры отсталых каст и раджпутской верхушки в хиндиязычных штатах смогли объединиться для защиты своих имущественных интересов. Они успешно использовали мобилизационные возможности каст и сумели повести за собой большие массы избирателей, включая низы. В результате на парламентских выборах 1977 года против ИНК проголосовала часть безземельных крестьян из высших и средних каст, так же как и большая часть далитов; первые — из чувства кастовой солидарности, вторые — в силу экономической зависимости от работодателей-землевладельцев.

Однако вскоре после прихода к власти коалиционного блока Джаната парти временное единство между его политическими группировками было подорвано борьбой за власть. Эта борьба привела к обострению традиционных противоречий между раджпутами и крестьянскими кастами. Действительно, в течение всего периода британского господства в Индии землевладельцы-раджпуты постоянно конфликтовали по вопросу о земле с арендаторами, которые принадлежали преимущественно к отсталым кастам. После достижения независимости верхушка раджпутских каст всячески противилась укреплению влияния отсталых каст в деревне.

Одним из важных итогов политического развития после парламентских выборов 1977 года был выход на политическую арену в штатах хиндиязычного пояса и Гуджарате многочисленных крестьянских каст, оказавших существенное воздействие на политику правительственного блока Джаната парти.

Активизация отсталых каст вела не только к сужению сферы влияния высших каст, но и к изменению соотношения классовых сил в деревне. Продвижение представителей наиболее зажиточной части отсталых каст в местную администрацию, государственные учреждения, систему образования и полицию усилило власть деревенской верхушки и обострило противоречия между нею и безземельной беднотой. Примечательно, что в тот период значительному числу землевладельцев из отсталых каст были выданы лицензии на огнестрельное оружие, которое они стали активно пускать в ход, силой утверждая свое превосходство над более незащитными слоями, главным образом далитами, и одновременно подрывая былое господство раджпутов в деревне.

В то же время партии, входившие в коалиционный блок Джаната парти и выражавшие интересы этой верхушки, попытались довести квоту резервируемых мест в государственных учреждениях до 50% в пользу «прочих отсталых классов», основным ядром которых были крестьянские касты. В 1977 году в Уттар Прадеше, а затем в 1978 году и в Бихаре штатовские правительства Джаната парти, возглавляемые лидерами этих каст, ввели дополнительное резервирование для этих каст соответственно 15% и 25% мест в государственных учреждениях. Это вызвало резкий протест высших каст, которым удалось организовать массовые выступления против подобных мер, что привело к отставке главных министров в обоих штатах [Семинар, 1981, № 268, с. 16].

Попытка лидеров отсталых каст использовать возможности правительства Джаната парти, чтобы укрепить свое влияние за счет резервирования, затрагивавшего интересы высших каст, стала одной из причин раскола в этом коалиционном блоке: многие представители раджпутов и крупных землевладельцев-бхумихаров покинули его [Лэнд, 1982, с. 103].

Распад правительства привел к его отставке. В этих условиях руководство ИНК стало уделять больше внимания землевладельческим кастам, в том числе раджпутским. Как показали результаты парламентских выборов 1980 года, в результате которых ИНК снова

пришел к власти, усиление влияния раджпутов в этой партии способствовало укреплению позиций ИНК в хиндиязычных штатах и Гуджарате. Между тем сдвиг конгрессистской политики в пользу раджпутов нарушил сложившееся соотношение между кастами в самой партии и вызвал сопротивление не только брахманов, всегда занимавших особое место в конгрессистских организациях многих штатов, но и других каст. Это было, в частности, связано с тем, что сельскохозяйственные рабочие из далитов и ремесленники из мусульман традиционно рассматривали феодалов-раджпутов как самых жестоких эксплуататоров. Выдвижение на руководящие должности в Конгрессе большого числа раджпутов, писал один из индийских обозревателей, «не только не рассеет сомнений брахманов, которые мыслят категориями касты и опираются на нее при массовой мобилизации, но и приведет к отчуждению от этой партии далитов и мусульман» [Линк. 14.10.1984, с. 1].

После выборов 1980 года в конгрессистских организациях Уттар Прадеша, Бихара и Мадхья Прадеша заметно обострилась фракционная борьба между группировками брахманов и раджпутов. В дальнейшем руководство ИНК, продолжая начатый еще с середины 1970-х годов процесс ограничения влияния брахманов в администрации, изменило политику и в отношении отсталых каст. С 1983 года на ответственные посты в организациях ИНК в штатах стали назначаться лидеры крупных крестьянских каст. Из представителей этих каст было выдвинуто заметное число кандидатов от ИНК на выборах 1985 года в законодательные собрания штатов. Все эти меры привели к некоторому усилению в правящей партии позиций зажиточного крестьянства из отсталых каст, что, в свою очередь, в определенной степени ослабило кастовую базу оппозиционной партии «Лок дал» (главным образом в Уттар Прадеше и Бихаре). В нескольких штатах руководство местных организаций ИНК предприняло и другие шаги по привлечению на свою сторону лидеров отсталых каст, прежде всего за счет резервирования мест для этих каст на государственной службе и в учебных заведениях.

Рекомендации комиссии Мандала

Укрепление экономических позиций многочисленных крестьянских каст и увеличение их удельного веса в общественно-политической жизни в результате преобразований в стране за годы

независимого развития остро поставили вопрос о более адекватном их представительстве в тех сферах жизни, которые традиционно считались едва ли не исключительной привилегией высших каст: образование, государственная служба и, наконец, властные структуры — правительство, парламент, законодательные собрания штатов, Верховный суд и т.п. С их выходом на политическую арену Индии во весь рост встал вопрос о выполнении конституционных гарантий в отношении «прочих отсталых классов».

По настоянию правительства Джаната парти в 1978 году президентом страны была назначена Комиссия по «отсталым классам» под председательством члена парламента Б. П. Мандала. Ей было поручено изучить социально-культурное положение зарегистрированных каст, зарегистрированных племен и «прочих отсталых классов» и предложить парламенту рекомендации в отношении представительства этих слоев населения в государственных учреждениях и высших учебных заведениях.

Одной из задач, стоявших перед комиссией Мандала, было определить, какие слои населения отнести к категории «прочие отсталые классы». В своей работе она использовала обширные материалы первой комиссии по «отсталым классам» (1953–1955), отчет которой в свое время был отклонен правительством Индийского национального конгресса. Она также ознакомилась с концепциями социальной и культурной отсталости, выдвигаемыми правительствами всех штатов, и предлагаемыми ими мерами по ее преодолению. По этому же вопросу высказалось большинство членов тогдашнего парламента. Созданная комиссией экспертная группа во главе с профессором М.Н. Сринивасом провела специальное социально-культурное обследование на основе выработанных ею одиннадцати индикаторов отсталости. Свои материалы представили также Институт социальных наук имени Таты, Антропологическая служба Индии, Индийский совет по социальным наукам, Центр по изучению развивающихся обществ, Национальный институт труда, Институт экономического роста и другие организации.

Комиссия Мандала учитывала как традиционную структуру индийского общества, так и достижения страны в социально-экономической и политической сферах за годы независимого развития. Подход комиссии к проблеме «отсталых классов» определялся прежде всего конституцией, провозглашавшей равенство всех граждан, запрещавшей дискриминацию на основе религии, расы, кас-

ты, пола, языка, обеспечивавшей всем гражданам Индии социальную, экономическую и политическую справедливость. По мнению комиссии, социальная справедливость предполагает равенство среди равных, а не обращение с неравными как с равными, поскольку это приводит к увековечению неравенства: «Когда мы позволяем слабому и сильному соревноваться на равной основе, — говорится в отчете комиссии, — мы играем в заранее выигранную сильным игру... Такой подход обеспечивает «выживание сильнейшего», что является законом джунглей. Гуманность общества определяется степенью защиты, которой оно обеспечивает более слабых, отсталых и менее способных членов».

Комиссия пришла к выводу, что культурно и социально отсталые касты одновременно являются и экономически отсталыми. Поэтому большинство таких каст идентифицировались как «отсталые классы».

В своей работе комиссия исходила из того, что кастовая система продолжает оказывать свое воздействие и на неиндусские общины, хотя и в разной степени. Во-первых, и после обращения в иные религии бывшие неприкасаемые во многом придерживались поведенческой модели кастовой системы. И, во-вторых, неиндусские меньшинства (мусульмане, христиане, сикхи, буддисты и др.) также полностью не смогли избавиться от социально-культурного влияния кастовой системы.

И тем не менее комиссия Мандава совершенно определенно заявила, что, когда речь идет о неиндусских общинах, каста не может быть основой для идентификации социально и культурно «отсталых классов». Поэтому она решила, во-первых, отнести к группе неиндусских «отсталых классов» всех неприкасаемых, обращенных в неиндусские религии, и, во-вторых, зачислить в эту категорию все неиндусские общины, которые по роду традиционных занятий аналогичны индусским «отсталым кастам».

Авторы отчета приняли во внимание изменения, которые произошли за 40 лет в социально-экономическом и культурном положении целых кастовых конгломератов, но не отдельных представителей каст. Взяв за ориентир данные переписи населения 1931 года (последняя перепись, в которой содержались сведения о кастовом составе населения), они произвели сложные расчеты, в результате чего была предложена следующая классификация из пяти групп: 1) зарегистрированные касты (по данным переписи насе-

ния 1971 года — 15,05%) и зарегистрированные племена (7,51); 2) развитые индусские касты и общины (17,8); 3) отсталые индусские касты и общины (43,8); 4) неиндусские общины и религиозные группы (16,6); 5) отсталые неиндусские общины (8,4%).

В группу «развитые индусские касты и общины» были включены брахманы (5,52%), раджпуты (3,9), каястха (1,07), вайшья и банья (1,88), а также бывшие земледельческие (шудрянские) касты маратха (2,21) и джатов (1) и другие группы (2%).

«Отсталые индусские касты и общины» составили среднюю промежуточную группу между развитыми и низшими (зарегистрированными) кастами. В ней преобладали крестьянские земледельческие касты, из числа которых в результате аграрных реформ сформировалось ядро зажиточных землевладельцев.

К категории «прочие отсталые классы» комиссия отнесла третью и пятую группы (52%). Ею была проделана большая работа по подсчету доли представителей указанных групп населения в государственных учреждениях, в результате чего выяснилось, что зарегистрированные касты и племена, использующие систему резервирования, заполняли 18,7% рабочих мест, «прочие отсталые классы» — 12,5%, в то время как львиная доля этих мест доставалась представителям «развитых индусских каст и общин». Наиболее слабо были представлены в государственных учреждениях и высших учебных заведениях «прочие отсталые классы».

Учитывая тот факт, что «прочие отсталые классы» составляли 52% населения страны, а уровень их представительства в администрации, на госслужбе и предприятиях госсектора был даже ниже, чем у зарегистрированных каст и племен, комиссия Мандала рекомендовала ввести и для них резервирование 27% мест, принимая во внимание как требование Верховного суда о том, что общая квота резервирования не может превышать 50%, так и то, что 22,5% мест уже зарезервировано за зарегистрированными кастами и зарегистрированными племенами.

Резервирование распространялось на государственные должности в учреждениях центра, на предприятиях госсектора и в национализированных банках, на частных предприятиях, получающих финансовую помощь от государства, в технических и профессиональных институтах и учебных заведениях как в центре, так и в штатах.

Кроме резервирования, рассматриваемого как паллиатив, который не может решить принципиальные проблемы отсталости, предлагались другие меры, в том числе проведение коренных земельных реформ. Преодоление социально-культурной и экономической отсталости, по мнению комиссии, возможно только в результате структурных преобразований и радикальной трансформации производственных отношений в пользу этих классов граждан.

Составленные комиссией Мандала списки «прочих отсталых классов» по каждому из штатов и союзных территорий охватили в общей сложности две тысячи каст и общин (в Карнатаке — 333, Андхра Прадеше — 292, Тамилнаду — 288, Мадхья Прадеше — 279, Махараштре — 272, Керале — 208, Бихаре — 168, Уттар Прадеше — 116 и т.д.) [Отчет Мандала, 1980, часть I, с. 56, 63–64].

Отчет комиссии Мандала был завершен в 1980 году и представлен парламенту страны и новому правительству во главе с Индирой Ганди. Хотя отчет вызвал много критики, правительство обещало реализовать часть рекомендаций комиссии Мандала. Признавалась необходимость увеличить существовавшую квоту резервирования в тех штатах, где она была меньше 50%. Властям штатов была предоставлена возможность решать эту проблему с учетом местной специфики [Хиндустан таймс. 12.08.1983].

Такой подход к проблеме был вызван далеко не одинаковым соотношением различных каст в отдельных штатах. Поэтому реализация этой рекомендации в практической политике варьировала от штата к штату. Общим было то, что правящие на местах партии стремились использовать резервирование для укрепления своих позиций. В 1980-е годы это было характерно для конгрессистских правительств в Мадхья Прадеше и Гуджарате, правительства Объединенного демократического фронта в Керале во главе с ИНК, а также для правительства партии «Телугу десам» в Андхра Прадеше [Линк. 26.01.1986, с. 33; 25.01.1987, с. 40].

Однако вопрос о резервировании в учреждениях центрального правительства был, по существу, отложен на неопределенный срок.

Организации крестьянских каст не удовлетворились таким положением и усилили агитацию в пользу резервирования. Они выдвинули угрожающий лозунг: «Конгресс не получит наши голоса, если не признает рекомендации комиссии Мандала» [Буняиди,

1984, № 3, с. 15]. ИНК вынужден был учесть эти настроения. В канун парламентских выборов 1984 года в двух штатах — Мадхья Прадеше и Гуджарате, где проводились выборы в законодательные собрания, — правительства объявили о значительном увеличении доли мест, резервируемых для «прочих отсталых классов». В результате Конгрессу удалось привлечь на свою сторону значительную часть избирателей из отсталых каст, что содействовало его успеху на выборах в этих штатах и в какой-то мере сбалансировало наметившееся после 1980 года усиление влияния раджпутских каст.

Итоги последующих выборов в законодательные собрания штатов продемонстрировали дальнейшую консолидацию имущей верхушки крестьянства. Это отразилось на составе штатовских правительств, возглавляемых как ИНК, так и другими партиями.

Разгул кастеизма

Изменения в соотношении кастовых сил в правящих группировках в различных штатах не привели к ослаблению межкастового соперничества. Если в южных штатах основная борьба за власть шла внутри землевладельческой верхушки, представленной средними кастами, то в штатах хиндиязычного пояса (кроме Харьяны) эта борьба была более многоплановой: она велась между высшими и крестьянскими кастами, а также непосредственно внутри высших каст. В ней немаловажную роль играли многочисленные зарегистрированные касты.

Эта борьба шла в условиях роста общественного и политического влияния далитов, которые все настойчивее отстаивали свои законные права на оплату труда, на землю, протестовали против социальной дискриминации и жестокого обращения с ними.

В отличие от деревни, где кастеизм нередко приводил к тому, что весь социальный организм как бы раздваивался на противостоящие части — «чистые» касты и далиты, в городе водораздел наметился между высшими кастами и всеми остальными, входившими в категорию «отсталые классы». Противниками резервирования мест в государственных учреждениях и высших учебных заведениях были исключительно организации высших каст. Именно они вели борьбу против попыток увеличить число этих мест в пользу «прочих отсталых классов».

Отмеченная ранее достаточно успешная попытка ИНК привлечь на свою сторону отсталые касты накануне выборов 1984 года в Мадхья Прадеше и Гуджарате за счет увеличения их квот в учреждениях и учебных заведениях государственного сектора имела и негативные последствия. Она вызвала массовые выступления протеста организаций студенчества из высших каст. Эти выступления, длившиеся в Гуджарате более года, получили поддержку Бхаратия джаната парти и даже отдельных конгрессистов, кандидатуры которых ИНК отказался выдвинуть на выборах. В результате столкновений между организациями высших каст, с одной стороны, и отсталых каст и далитов — с другой, погибло несколько сот человек. Для наведения порядка правительству пришлось ввести армейские подразделения.

Политически мотивированные выступления против расширения системы резервирования всюду сопровождались кровопролитием: в Бихаре и Уттар Прадеше (1977–1978), Гуджарате (1980–1981), Мадхья Прадеше и снова в Гуджарате (1985). Высшие касты продолжали считать, что право занимать должности на государственной службе и учиться в престижных высших учебных заведениях является их исключительной привилегией, и не хотели делить ее с представителями других каст.

Во время этих событий организации высших каст выдвинули требование полной отмены всякого резервирования, в том числе для зарегистрированных каст и племен. Это вызвало недовольство как отсталых каст, так и далитов, которые впервые объединились в борьбе против засилья высших каст на государственной службе, в полиции и т.п. Партия «Пантеры далитов» заявила, что отмена резервирования не только усугубила бы положение низов, но и привела бы к настоящей «межкастовой войне» [Линк. 21.04.1985].

Если конгрессистскому правительству во главе с Дж. Неру удалось замолчать отчет первой комиссии по «отсталым классам» 1955 года, то правительство И. Ганди уже не могло пренебречь отчетом Мандала, ибо за прошедшие десятилетия ситуация в стране существенно изменилась. Отсталые слои населения окрепли не только экономически, но и политически. И их представители в парламенте добились повторного слушания отчета комиссии Мандала в 1983 году.

Борьба по вопросу о резервировании начинала принимать весьма серьезный оборот, превращаясь в открытое противостояние

между его сторонниками и противниками, особенно на Севере страны, где происходили жестокие столкновения между представителями высших каст и представителями «отсталых классов».

Противники и сторонники резервирования

Вопрос о резервировании для социально отсталых каст стал одним из ключевых в общественно-политической жизни Индии 80–90-х годов XX века. По нему шли острые дебаты, причем мнения диаметрально расходились. Десять лет спустя после того, как комиссия Мандала представила свой отчет, резервирование рабочих мест для «прочих отсталых классов» превратилось в общенациональную проблему.

Рекомендации этой комиссии были подвергнуты критике многими партиями, отдельными общественно-политическими деятелями, учеными и журналистами. Оппоненты возражали против самой системы резервирования, считая ее нарушением конституционной нормы о равенстве всех граждан перед законом. Они утверждали, что кастовый принцип, избранный комиссией для идентификации «прочих отсталых классов» среди индусов, способствует увековечению кастовой системы. Оппоненты также заявляли, что отсталые касты, как, впрочем, и другие, не были однородными по своему социально-культурному и экономическому развитию. Поэтому, с их точки зрения, было бы ошибочным относить ту или иную касту или общину целиком к отсталой группе населения. Отсюда — требование применить исключительно экономический критерий для определения отсталости, поскольку бедных немало и среди высших каст.

Подвергалась критике и сама концептуальная постановка вопроса комиссией Мандала, исходившей из того, что не может быть равенства возможностей среди неравных. Такой подход характеризовался как противоречащий основам социальной демократии. Выдвигались и такие аргументы: прием на государственную службу ежегодно нескольких тысяч представителей «прочих отсталых классов» не сможет оказать существенного влияния на их общественное положение, но значительно ухудшит качество и эффективность государственного аппарата; преимущества от резервирования достанутся лишь наиболее зажиточным из этих слоев.

Сторонники резервирования напоминали, что сам принцип резервирования не был новым для индусской общины, он тысячелетиями непреклонно осуществлялся через кастовую систему, но только в пользу высших каст. Несмотря на экономическое расслоение каст и наличие в каждой из них отдельных богатых или бедных семей, социальный аспект в индийском обществе всегда преобладал над экономическим. И в этом отношении высшие касты в целом находятся в более благоприятном положении. Они пользуются преимуществами традиционно «встроенного» в кастовую систему резервирования, властью, основанной на их высоком положении в кастовой иерархии, общественном престиже, культурном превосходстве. Высшие касты располагают широкой сетью влиятельных и хорошо финансируемых кастовых ассоциаций, которые через свои школы, колледжи, культурные фонды и тресты оказывают разностороннюю помощь членам своих каст. Они же действуют и как политическое лобби. А это, в свою очередь, способствует их кастовому сплочению.

Резервирование, говорили его сторонники, — это возможность для «отсталых классов» воспользоваться предоставленным конституцией правом на исправление исторической несправедливости по отношению к ним и реализовать провозглашенные в конституции страны идеи равенства граждан. Резервирование поможет национальной интеграции путем вовлечения во властные структуры дискриминируемых социальных групп, которые ранее были исключены из участия в процессе управления государством. Тем, кто опасался, что резервирование приведет к увековечению касты, напоминали, что отчет комиссии Мандала лишь отразил реальный факт разделения общества на касты, и в этой связи указывали на то, что конституция не упразднила кастовую систему, а только декларировала ликвидацию неприкасаемости.

Может быть, главный аргумент в защиту рекомендаций комиссии Мандала состоял в том, что, определив критерии отсталости и идентифицировав социально и культурно «отсталые классы и общины», составив их тщательно отработанные списки, она подчеркнула огромную важность проблем, стоящих перед этой частью общества, составляющую большинство населения страны, а также перед государством, которое должно взять на себя заботу по преодолению их отсталости. Комиссия подтвердила, что кастовый фактор продолжает оказывать существенное влияние на развитие ин-

дийского общества. Средства массовой информации наконец заговорили вслух о касте, которую замалчивали все эти годы. Перед проведением очередной переписи населения в 2001 году многими учеными и некоторыми политиками выдвигалось требование внести в нее графу «Каста», чтобы можно было получить информацию о состоянии индийского общества в начале третьего тысячелетия перед тем, как решать вопрос о том, каким кастам давать право на резервирование. Вопросу касты и демократической политики в Индии был, в частности, посвящен солидный сборник статей признанных индийских ученых под редакцией Гьяншям Шаха, профессора Университета им. Джавахарлала Неру в Дели [Каст, 2003].

«Бахуджан самадж парти» — партия большинства народа

В конце 70-х годов политическая жизнь в стране поставила перед далитами главный вопрос: можно ли решить их проблемы в изоляции от демократического движения, без союза с другими угнетенными слоями, без обращения к более широким темам социальной справедливости и прав человека, тем более в условиях жесточайшего сопротивления верхушки высших каст и их организаций?

Дискуссия по этим и другим социально-политическим проблемам привела к размежеванию между левыми и умеренными организациями далитов. Левые группировки типа «Далит сангхарш самити» (Комитет борьбы далитов) в Карнатаке, «Далит сена» (Армия далитов) в Бихаре, «Далит махасабха» (Великое собрание далитов) в Андхра Прадеше перешли на позиции борьбы исключительно в интересах наиболее обездоленных далитов — безземельных сельскохозяйственных рабочих. Эта часть далитских организаций попала под влияние левых экстремистов, которые в то время активно действовали в ряде сельских районов страны.

В то же время умеренные далитские организации стали проявлять стремление к солидарности с другими организациями в борьбе за интересы не только безземельных сельскохозяйственных рабочих, но и мелких фермеров, а также других отсталых групп населения в Махараштре, Уттар Прадеше, Керале. Например, Пракаш Амбедкар на основе одной из фракций Республиканской партии Индии создал в 1980-х годах партию «Бахуджан махасангх» (Великий союз большинства народа), в которую кроме далитов вошли

другие низкие касты. Партия занималась организацией низов на борьбу за перераспределение в их пользу излишков земли, образовавшихся при проведении аграрной реформы.

На волне борьбы за сохранение системы резервирования и расширения ее действия на всю категорию «отсталые классы» сформировалась Федерация служащих, работающих по системе резервирования (основана в 1978 году). В нее входили представители далитов и племен, религиозных меньшинств, предки которых были неприкасаемыми, а также низших слоев отсталых каст. К середине 1980-х годов Федерация насчитывала 220 тыс. членов. Среди них было 15 тыс. сотрудников научно-исследовательских учреждений, столько же инженеров, 70 тыс. представителей свободных профессий, 3 тыс. врачей, 500 человек, имевших ученые степени [Оппрест, 1985, № 7, с. 6]. Как писала одна из газет, «авторитет этих образованных людей среди неграмотной массы “отсталых классов” очень велик, поскольку члены Федерации — это люди с кастовыми и кровными связями, которые охватывают огромную массу трудового люда в городах и деревнях, расположенных во всех частях Индии» [Индиан экспресс. 24.05.1987]. Примечательно, что руководство Федерации было представлено преимущественно выходцами из бывших неприкасаемых.

Несмотря на социальную дискриминацию, которая в городе действует в более завуалированной форме, чем в деревне, представители зарегистрированных каст занимали благодаря резервированию второе после брахманов место в Индийской административной службе, потеснив на третье место каястха — немногочисленную, но высокообразованную касту. Далитам, в частности, принадлежало около 25% административных постов в дистриктах, четверть заместителей комиссаров полиции также были далитами. В Уттар Прадеше из 400 служащих Индийской административной службы было 106 брахманов и 98 далитов [Гилл, 1987]. Таким образом, Федерация опиралась на достаточно мощный слой весьма влиятельных людей по всей стране, но эффективнее всего она действовала в хиндиязычных штатах и Панджабе, особенно в тех районах, где организации неприкасаемых существовали еще с конца 1920-х годов, когда под влиянием Б. Р. Амbedкара они начали участвовать в борьбе за политическое представительство низших каст в законодательных органах.

Федерация выступала в качестве лоббистской организации государственных служащих и одновременно вела агитационно-пропагандистскую деятельность среди них. Она стала той основой, на которой выросла политическая группировка «Далит сосит самадж сангхарш самити» (ДСССС, или Д4С, — Комитет борьбы угнетенных и эксплуатируемых, основан в 1981 году) со штаб-квартирой в Дели и более чем сотней филиалов в различных районах страны. Д4С объявил своей целью достижение политической власти парламентским путем под лозунгом объединения представителей отсталых классов на платформе антибрахманизма — борьбы против засилья высших каст в общественно-политической и культурной жизни. Д4С стал идеологическим и политическим предшественником Бахуджан самадж парти (Партия большинства народа, БСП) во главе с Канши Рамом, выходцем из семьи панджабских чамаров, принявших сикхизм. Она сформировалась на волне борьбы за сохранение системы резервирования, расширение ее действия на всю категорию «отсталых классов» под лозунгом «Рекомендации Мандала в жизнь!» и была официально зарегистрирована в 1985 году. В беседе с автором данной работы в январе 1983 года Канши Рам сказал, что партия поставила задачу взять власть в интересах большинства — «отсталых классов», составляющих 85% населения страны. Он расширил рамки далитского движения, включив в него социальные низы и назвав их *бахуджанами*.

В связи со стремлением политических лидеров — выходцев из кастовых низов — прийти к власти парламентским путем представляет интерес замечание А.А. Куценкова о том, что в сегодняшних условиях в Индии власть перестала служить признаком статуса только двух высших каст, а стала средством достижения богатства и высокого общественного положения [Куценков, 2002, с. 15]. И в этом следует усматривать одно из самых значительных изменений традиции, происшедших после обретения независимости благодаря развитию демократии в Индии. К власти теперь устремляются представители далитов и племен, для чего они мобилизуют своих сторонников сначала на кастовой или племенной основе, а со временем — и на более широкой социальной базе.

Бахуджан самадж парти сумела довольно быстро проявить себя как заметная политическая сила в штате Уттар Прадеш. На выборах в законодательное собрание в 1985 году она смогла получить 4% голосов избирателей, а в марте 1987 года, на дополнительных

выборах в четырех округах этого штата (три — в законодательное собрание, одно — в парламент), набрала 26,3% голосов, заняв по этому показателю второе после ИНК место и серьезно потеснив его кандидатов [Райзада, 1987].

Успех БСП объясняется тем, что в Уттар Прадеше доля низших каст и мусульман в населении весьма значительна, а политическое соперничество между высшими и отсталыми кастами началось еще с середины 1960-х годов. В штате также происходило сближение далитов и отсталых каст. Этому процессу способствовали два главных фактора.

Первый фактор — это ускоренное социально-экономическое расслоение отсталых каст после свертывания в середине 1970-х годов аграрных реформ. В результате развития капитализма в деревне нижние слои отсталых каст — в основном земледельцы и сельскохозяйственные рабочие — по своему социально-экономическому положению стали ближе к далитам, нежели к верхнему слою своих каст. А сами зарегистрированные касты, несмотря на политику государственной опеки и общую демократизацию, не сумели существенно улучшить свое материальное положение, хотя и добились повышения социального престижа. Произошло экономическое и, что не менее важно, социальное сближение далитов и бедняков из отсталых каст. Факт такого сближения нашел отражение в кастовом составе выдвинутых на выборах кандидатов от БСП, среди которых были и представители «прочих отсталых классов». Благодаря этому БСП удалось получить голоса значительной части избирателей, которые раньше в основном поддерживали Конгресс, например, чамаров — крупнейшей зарегистрированной касты в штате (25 млн. человек). Более того, БСП смогла увлечь за собой и часть массовой базы партии «Лок дал» после ее раскола в связи со смертью ее председателя Чарана Сингха.

Второй фактор, который способствовал успеху БСП на выборах в Уттар Прадеше, был связан с ростом социальной напряженности, в том числе в результате усиления деятельности религиозно-общинных сил, и с обострением противоречий между индусской и мусульманской общинами. Подвергая жесткой критике индуcский шовинизм, руководство Бахуджан самадж парти требовало не только резервирования для «отсталых классов», но и выступало в защиту мусульман. Многие из них, в свою очередь, отдавали голоса БСП [Мейнстрим. 25.04.1987].

Это означало, что начавшийся ранее в штате отход этих слоев избирателей от Конгресса с появлением БСП усилился, что стало особенно заметным среди далитов. Характерно, что на активизацию индусской религиозно-общинной деятельности в Уттар Прадеше остро реагировали наиболее развитые и многочисленные среди зарегистрированных каст на Севере страны — чамары, которые увидели прямую угрозу и для себя [Линк. 13.04.1987, с.11]. В тот период разгул индусского шовинизма в этом штате привел к единым действиям на выборах мусульман и низших каст [Линк. 26.07.1987, с. 14].

Выступления лидеров БСП против засилья высших каст были рассчитаны на сплочение «отсталых классов» вокруг требования резервирования рабочих мест, что способствовало привлечению на сторону этой партии симпатий избирателей не только из далитов и мусульман, но и более бедных слоев крестьянских каст. Это проявилось особенно в тех районах, где была велика доля этих социальных групп в населении, где отмечалось соперничество между высшими и набиравшими силу отсталыми кастами за преобладание в экономической и общественно-политической жизни, где произошло заметное социально-экономическое расслоение в среде крестьянства и была высока активность индусских шовинистических организаций. Там же, где такие условия отсутствовали, призыв БСП к массам остался фактически без ответа. Это наглядно проявилось на выборах в законодательное собрание в Харьяне (1987 г.), на которых БСП получила всего 0,5% голосов и не смогла «оторвать» далитов от тех партий, которым они ранее отдавали свои голоса, — «Лок дал» и ИНК. Действительно, в Харьяне преобладают крестьянские касты, в то время как высшие составляют лишь 9% населения. В штате мало мусульман (всего 5%), а отсюда нет и почвы для антимусульманской политики индусских религиозно-общинных организаций.

В Панджабе лозунг БСП в защиту резервирования встретил определенную поддержку зарегистрированных каст. Об этом свидетельствовало то, что на выборах в законодательное собрание штата в сентябре 1985 года эта партия, выступая впервые, получила 2,2% голосов. Сикхские далиты находились в оппозиции к сикхским сепаратистам, которые отстаивали требование создания независимого государства Халистан. Далиты опасались, что в случае предоставления этому штату автономии, а тем более независимости они поте-

ряют льготы, предусмотренные для них конституцией Индии [Оппрест, 1986, № 1, с. 22].

Это обстоятельство было использовано БСП в избирательной кампании среди тех сикхов, которые выступали за сохранение Панджаба в рамках единой Индии. Относительный успех партии был связан и с тем, что значительная часть ее руководства были выходцами из Панджаба [Оппрест, 1985, № 7, с. 17].

Отношение политических партий к резервированию

Ситуация, возникшая в ряде северных и западных штатов в связи с движениями за и против резервирования, была одним из проявлений обостренной конкуренции на рынке труда и роста безработицы среди индийской образованной молодежи.

Под натиском движения «отсталых классов» на Севере Индии вопрос о принятии рекомендаций комиссии Мандала превратился в одну из острейших проблем общественно-политической жизни страны. Создававшаяся обстановка требовала, чтобы все крупные политические партии высказали свое отношение к системе резервирования. И тогда стало ясно, что в обществе не было единства по этой проблеме, затрагивавшей интересы миллионов людей.

Правящая в центре партия ИНК заняла уклончиво сдержанную позицию: с 1980 года ни в одном из ее предвыборных манифестов не было никаких упоминаний рекомендаций этой комиссии. Указывая на то, что резервирование как политическая практика началось еще в колониальный период, премьер-министр Раджив Ганди, например, заявил, что его правительство «покончит с этим порочным имперским наследием». Однако отмены не последовало, и вскоре премьер-министр сделал новое заявление о том, что «центральное правительство не собирается менять политику резервирования» и что ИНК занимает твердые позиции в отношении конституционных гарантий, предусмотренных для зарегистрированных каст и племен [Пэтриот. 15.04.1985]. А это означало, что Конгресс не намеревался внедрять в жизнь рекомендации комиссии Мандала.

Партия «Лок дал», социальной базой которой были самые многочисленные в хиндиязычных штатах отсталые крестьянские касты, а также ряд более мелких местных партий (политические группировки тамильских крестьянских каст «Ваннияр сангам», «Ваннияр перавай» и др.) поддержали идею резервирования для

всех категорий каст (и меньшинств), в том числе высших, пропорционально их доле в населении штата. Иными словами, они настаивали на распределении всех мест на государственной службе и в высших учебных заведениях. Предлагалось при сдаче экзаменов для поступления на работу или учебу проводить отдельный конкурс между претендентами, относящимися к той или иной группе каст [Линк. 04.10.1987, с. 25].

Позже других партий сформулировала свое отношение к резервированию Бхаратия джаната парти, которая в июле 1985 года в целом одобрила рекомендации комиссии Мандала о резервировании рабочих мест для всей категории «отсталые классы». Поддержав конституционное право зарегистрированных каст и племен на резервирование, БДП указала, что в отношении других групп «необходимо резервировать места для экономически более слабых их представителей» [Линк. 04.08.1985, с. 20].

Коммунистическая партия Индии настаивала на решении вопроса о резервировании рабочих мест путем достижения общенационального согласия между всеми политическими партиями и предлагала свою формулу резервирования. Она предусматривала безоговорочную поддержку конституционного права зарегистрированных каст и зарегистрированных племен, а также распространение этого принципа на три другие группы: «прочие отсталые классы» (на базе экономического критерия), семьи с доходом ниже определенного уровня и женщин. Общую квоту резервируемых мест предлагалось установить путем консенсуса «на разумном уровне и с учетом условий, сложившихся в каждом штате». Особо подчеркивалось, что резервирование не должно подрывать единство народных масс. С этими предложениями Национальный совет КПИ обратился к премьер-министру в апреле 1985 года [Бардхан, 1986, с. 36].

Со своей стороны, КПИ(м), всегда выступавшая против резервирования, считала его средством разъединения трудящихся. В проекте политико-организационного отчета ЦК КПИ(м) XIII съезду партии (январь 1989 года) проблема резервирования вообще не рассматривалась, хотя и обращалось внимание на необходимость учета в работе коммунистов специфических требований зарегистрированных каст, племен, меньшинств и женской части молодежи [КПИ(м), 1989, с. 22, 105].

На выборах в парламент в 1989 году вопрос о резервировании рабочих мест для отсталых слоев общества занял заметное ме-

сто. За реализацию рекомендаций комиссии Мандала выступил Национальный фронт, в который входили пять партий: «Джаната дал», «Телугу десам», «Дравида муннетра кажагам», «Ассам гана парিশад» и Конгресс (С). В пользу резервирования рабочих мест для этих слоев высказывались также Бхаратия джаната парти и Джаната парти. И только находившийся у власти ИНК не включил это требование в свой предвыборный манифест.

В результате этих выборов ИНК потерпел крупное поражение в хиндияязычных штатах, что привело к смене центрального правительства. Его возглавил лидер Национального фронта Вишванатх Пратап Сингх. Среди многих факторов, которые явились причиной поражения ИНК, видимо, не последнюю роль сыграла его неопределенная позиция по вопросу об упорядочении системы резервирования и распространении ее действия на всю категорию «отсталые классы».

7 августа 1990 года премьер-министр В.П.Сингх объявил в парламенте о принятии той части рекомендаций комиссии Мандала, которая касалась резервирования 27% рабочих мест в государственных учреждениях федерального подчинения и такой же доли мест в высших учебных заведениях (под давлением обстоятельств от последней квоты ему, однако, пришлось вскоре отказаться). По словам Сингха, в тот день он сказал своим друзьям, что это решение может дорого обойтись не только правительству, но и ему самому. «Мы бросили вызов главной властной структуре в стране — ее социальному устройству. И мы должны быть готовы к тому, чтобы сгореть в огне ради того, чтобы обеспечить социальную справедливость... Политическая мудрость диктует необходимость решать вопросы социальной справедливости до того, как они начнут взрывать общество» [Сингх, 1996].

Признавая, что низшие касты и религиозные меньшинства все эти годы почти не участвовали в государственном управлении, Сингх сказал, что Конгресс в течение длительного пребывания у власти привлекал во имя стабильности отдельных представителей этих слоев населения в представительные органы власти, избегая при этом решения принципиальных вопросов социальной справедливости. В то время как почти все политические партии в Индии, подчеркнул Сингх, клянутся в своей приверженности делу социальной справедливости — этому основополагающему требованию конституции страны, на деле они не торопятся с его реализацией. До

сих пор правящая элита, по замечанию Сингха, умышленно уходила от серьезного обсуждения реальных социальных проблем, связанных с несправедливостью кастовой системы, поскольку боялась подорвать свои властные позиции. Поэтому она ограничивала общественную дискуссию лишь экономическими и политическими проблемами, но приглушала вопросы социальных отношений, объявляя их кастеистскими и вносящими раскол в обществе.

Но так не могло продолжаться вечно. Социальная справедливость прочно утвердилась в качестве национальной повестки дня, и именно она будет в решающей степени определять динамику политического развития страны в грядущие десятилетия. Сингх заявил, что обездоленные слои общества уже хотят получать не только рабочие места или какие-то льготы, они хотят взять в свои руки рычаги управления. И это меняет саму суть индийской политики. Происходит передача власти другим социальным группам, создается новая правящая элита. До сих пор, говорил Сингх, только команды из высших социальных слоев играли на поле, в то время как далиты, отсталые касты и религиозные меньшинства приглашались на стадион только для того, чтобы наблюдать за ходом матча и аплодировать одной или другой команде. Сейчас зрители сами решили стать игроками. В будущем они будут играть под руководством своих капитанов и, возможно, вытеснят нынешние команды с поля на трибуны для зрителей [Сингх, 1996].

Мандир против Мандала

Решение о резервировании мест для «прочих отсталых классов», о котором объявил премьер-министр правительства Национального фронта В.П.Сингх, вызвало бурную волну протеста со стороны высших каст. В Дели и других городах состоялись многотысячные демонстрации против этого решения, в ряде мест отдельные студенты подвергли себя самоожожению. Средства массовой информации еще больше подливали масла в огонь.

В итоге Верховный суд вынес вердикт — приостановить действие решения правительства по резервированию. В самом правительстве произошел раскол. Из партии «Джаната дал» вышли высококастовые коллеги В.П.Сингха. Бхаратия джаната парти отказала правительству Национального фронта в своей поддержке. Поэтому центральное правительство вынуждено было уйти в отставку.

Однако, как писал об этих событиях обозреватель С.М. Менон, «жребий был брошен» и ни одно правительство уже не могло игнорировать вопросы, поднятые в отчете комиссии Мандала [Фронтлайн. 15–25.10.1991]. Следующее правительство во главе с Чандра Шекхаром, продержавшееся у власти всего несколько месяцев при поддержке Конгресса, не успело заняться этой проблемой.

Зато Бхаратия джаната парти и ее организации подошли к вопросу о резервировании для «прочих отсталых классов» с большой осторожностью. Хотя формально БДП признала рекомендации комиссии Мандала, индуские общинные организации — РСС, «Вишва хинду паришад», «Баджранг дал» и другие — придерживались мнения, что резервирование вносит раскол в общество. Негативная реакция БДП и стоящих за ней организаций на заявление премьер-министра В.П.Сингха о введении в действие рекомендаций комиссии Мандала была вызвана их беспокойством о том, что политическое усиление «отсталых классов» могло привести к дальнейшей потере влияния высших каст, особенно в хиндиязычном поясе, а это, в свою очередь, отрицательно сказалось бы на позициях партий и организаций, сделавших ставку на создание *хинду раштры*. Такая реакция на попытку ввести для «прочих отсталых классов» государственную опеку и квоты на общеиндийском уровне была не случайным, а логическим продолжением и развитием их деятельности по этому вопросу. По существу, в подобной реакции отразилась идеология индуского фундаменталистского движения *хиндута*, которое особенно заметно стало проявлять себя с начала 1980-х годов, то есть фактически параллельно с развертыванием движений за и против резервирования.

Идеология *хиндутвы* сводилась к созданию государства индусов, в котором господствующее положение должны занять ценности индуизма. В связи с этим индийским мусульманам и христианам предлагалось интегрироваться в индускую социальную систему. Выдвигались также требования пересмотреть конституцию Индии, изъяв из нее все, что касается секуляризма, модернизации общества и т.п.

Тлевший в течение долгих лет конфликт в городе Айодхья (штат Уттар Прадеш) вокруг мечети Бабура (Бабри *масджид*), которая, как утверждает руководство индуских шовинистических организаций, была построена в XVI веке на месте древнего индуского храма и где, по преданию, родился индуский бог Рама, с се-

редины 1980-х годов получил новое дыхание. По расчетам идеологов *хиндутвы*, идея строительства на этом месте индуcского храма — *мандира* в честь Рамы (что означало разрушение или перенос на иное место мечети Бабура) должна была сплотить всех индуcов (против мусульман) и хотя бы на некоторое время отодвинуть на задний план острейшую проблему резервирования для «отсталых классов». К подобному выводу пришел и Институт социальных наук имени Таты, когда по просьбе комиссии Мандала им было проведено исследование причин выступлений против резервирования рабочих мест для «прочих отсталых классов» на Севере Индии. В своей аналитической записке институт обратил внимание на то, что «движение “отсталых классов” можно размыть, если в данном регионе появится националистическое возрожденческое движение, которое смогло бы отвлечь энергию, внимание... обездоленных низших каст» [Отчет Мандала, 1980, часть II, с. 145]. Именно таким движением стала *хиндутва*.

К середине 1980-х годов произошло объединение всех индуcских религиозных сект под общим символом Бхагван Рам (Господь Рама). Строительство храма на месте рождения Рамы в Айодхье было объявлено святым делом, а кампания *шила-пуджа* (публичное освящение кирпичей в каждом индуcском храме не только в Индии, но и за ее пределами, предназначенных для переправки в Айодхью) вовлекла в это священнодействие миллионы индуcов, в том числе и многих далитов.

Однако расчет БДП на ослабление движения «отсталых классов» тогда не оправдался. Между сторонниками рекомендаций комиссии Мандала и сторонниками строительства храма-*мандира* наметилось противостояние, которое пресса окрестила *мандал-мандир*. Это противостояние еще более усилилось после того, как в октябре 1992 года Верховный суд Индии принял решение, обязывающее пришедшее к власти в результате выборов 1991 года правительство ИНК во главе с Нарасимха Рао претворить в жизнь рекомендации комиссии относительно резервирования 27% мест для «прочих отсталых классов». Стало ясно, что в дальнейшем ни одно правительство не сможет оставаться в стороне от проблемы резервирования.

Хотя это решение Верховного суда ослабило позиции сторонников строительства храма бога Рамы, разрушительная машина индуcского шовинизма к тому времени набрала такие обороты, что

издержки, связанные с возможным отказом «отсталых классов» от поддержки акции в Айодхье, показались ее организаторам несущественными.

6 декабря 1992 года при бездействии конгрессистского правительства в центре мечеть Бабура была разрушена. В результате начались кровавые индусско-мусульманские столкновения, в ходе которых погибло около 1500 человек и еще пять тысяч было ранено. Правительство БДП в штате Уттар Прадеш было распущено центром, лидеры БДП, ВХП, РСС были арестованы [Мейнстрим. 19.12.1992, с. 1]. Начались выступления в Пакистане и Бангладеш в поддержку индийских мусульман. 15 декабря 1992 года центральное правительство распустило правительства БДП, остававшиеся у власти в трех других штатах — Мадхья Прадеше, Раджастане и Химачал Прадеше. А в ноябре 1993 года в этих штатах и Уттар Прадеше были проведены выборы в законодательные собрания, в результате которых БДП не смогла вернуться к власти.

Причина состояла в том, что в упомянутых штатах и стране в целом произошла крупная перегруппировка социальных и политических сил, связанная с изменениями в настроениях «отсталых классов», напуганных воинственной позицией БДП и экстремизмом ее так называемых культурных организаций. «Отсталые классы», и особенно далиты, а также мусульмане ясно осознали, что в пропагандируемом индусскими шовинистами царстве Рамы им не будет места. Выборы показали, что БДП не смогла объединить всех индусов на платформе *хиндутвы*, что идея *хинду раштры* не принимается большей частью населения. Индусский фундаментализм был отвергнут мусульманами и значительной частью индусов, а БДП осталась в оппозиции, хотя и сохранила массовую поддержку избирателей.

Бахуджаны идут во власть

Правительство Индийского национального конгресса в центре лишь накануне выборов в законодательное собрание Уттар Прадеша — в сентябре 1993 года заявило о своем согласии поддерживать рекомендации комиссии Мандала. Однако в этом крупнейшем и престижном штате конгрессистская организация, в руководстве которой доминировали высшие касты, так и не среагировала на изменения в социально-политической обстановке и потеряла круп-

ное поражение, набрав всего 15% голосов избирателей и получив там 28 мест из 425¹.

На выборах в этом штате голоса зарегистрированных каст, большинства отсталых каст и подавляющего числа мусульман были отданы блоку Бахуджан самадж парти — Самаджвади парти (СП — Социалистическая партия, образовалась после раскола в середине 1980-х годов одной из фракций «Джаната дал». В нее вошли преимущественно отсталые касты ядавов и ремесленные касты). Этот блок двух партий пришел к власти в штате, что стало полной неожиданностью для традиционных политических партий. Победа блока, в котором были представлены *бахуджаны* — не только политические, но и социальные оппоненты БДП и *хиндутвы*, безусловно, было новым явлением в политической жизни Индии.

Правительство этого блока в Уттар Прадеше приветствовали партии разных политических направлений: ИНК, «Джаната дал», коммунисты, которые рассматривали его успех как победу над индусским фундаментализмом. Премьер-министр Индии Нарасимха Рао заявил о своей безусловной поддержке правительства блока СП—БСП, а руководство ИНК на заседании Рабочего комитета приняло решение уделять больше внимания выдвижению на политическую арену представителей «отсталых классов» как растущей политической силе. Индийский национальный конгресс оказался перед сложной задачей реконструирования своей социальной базы, отвечающей новым условиям, сложившимся к началу 1990-х годов. Создание партий «отсталых классов» привело к потере их поддержки. Кроме того, от ИНК отошла часть высококастовых индусов, которые стали отдавать свои голоса БДП.

Особый интерес представляла реакция Бхаратия джаната парти на победу блока партий СП—БСП. Руководство БДП восприняло его приход к власти со всей серьезностью и вынуждено было пересмотреть отношение партии (или ее части) главным образом к далитам. Характерно в этой связи заявление генерального секретаря БДП К.Н. Говиндачарьи, сделанное им вскоре после выборов. Оно касалось принципиальных вопросов, связанных с кастовой системой, традициями и современным положением в обществе. Про-

¹В результате выборов в законодательное собрание штата Уттар Прадеш 1993 года 425 мест распределились следующим образом: БДП — 176, СП — 108, БСП — 68, ИНК — 28, «Джаната дал» — 28, КПИ — 3, КПИ(м) — 1, Независимые — 9 [Хиндустан таймс. 30.11.1993].

буждение далитов, сказал он, это положительное явление, которое изменит всю ткань индийской политики. Главная задача состоит в том, чтобы добиться равновесия между изменением традиции и ее продолжением и сохранить стабильность в обществе. Подъем далитов, особенно в его «канширамовском варианте» (то есть «ультра-радикальном». — *Е.Ю.*), характеризуется многими издержками, однако это больше предмет для раздумий, нежели для беспокойства. «Борьба за уничтожение несправедливого социального строя, — подчеркнул генсек БДП, — не должна привести к завоеванию власти, для того чтобы преследовать бывших угнетателей». Он выразил надежду, что «подъем далитов приведет их в итоге к слиянию с более крупной частью тела *хиндутвы* ради благополучия всего общества». Сама же *хиндутва*, заявил он, не ставит своей целью установление брахманского строя или правления, а выступает за вовлечение в активную деятельность всех слоев общества. Кастовая система, по словам Говиндачарья, «прогнила насквозь» и ее нельзя оживить усилиями какого-либо религиозного деятеля или при помощи священных текстов [Фронтлайн. 31.12.1993, с. 33].

Заявление генсека БДП во многом перекликалось с высказываниями других лидеров этой партии, а также руководителей «Вишва хинду паришад». Обе организации стали делать особый акцент на единстве всех индусов вне зависимости от касты. Более того, ВХП отказалась от своего прежнего требования о пересмотре секуляристских положений конституции Индии, заявив, что именно этот документ является основой, обеспечивающей права граждан Индии, а не интересы касты, религии или языка. На собрании по случаю первой годовщины разрушения мечети в Айодхье, проведенном в декабре 1993 года, где присутствовало практически все руководство БДП, лидеры ВХП всячески расхваливали Амбедкара. Хотя именно Амбедкар — идеолог далитского движения и своего рода знамя БСП — был самым жестким критиком кастовой системы и индуизма.

Незадолго до этого индусские шовинистические организации в Махараштре потребовали от правительства штата запретить выпуск в свет IV тома собрания его сочинений — «Загадки в индуизме», где он подверг критике весь пантеон индусских богов. Теперь же руководители ВХП пришли к выводу, что Амбедкар путем обращения неприкасаемых в буддизм «приостановил» их массовый переход в христианство и ислам. «Он тем самым внес большой

вклад в индусскую дхарму, — заявил тогдашний президент ВХП Ашок Сингхал. — Поэтому мы рассматриваем его как одного из пионеров нашего движения и нашей идеологии». (Во время выступлений лидеров ВХП портрет Амбедкара и изображение бога Рамы стояли по обе стороны сцены.) По его мнению, в современном обществе не должно быть места неприкасаемости. Индусское общество, отметил Сингхал, обладает безграничной способностью изменяться [Фронтлайн. 31.12.1993, с. 33].

Подобные заявления лидеров БДП, ВХП и близких к ним организаций не только подтверждали их идеологическую гибкость и способность чувствовать «ветер перемен», но и свидетельствовали о том, что впереди предстояла сложная и нелегкая борьба за влияние на социальные низы как с позиций секуляризма, который не утратил своего значения, так и индусского фундаментализма, ищущего и обретающего новые формы воздействия на общественное сознание.

После поражения на выборах 1993 года БДП сделала ставку на расширение своей социальной поддержки за счет племен и зарегистрированных каст. В ее манифестах появились разделы под такими названиями: «Обязательство перед благосостоянием зарегистрированных каст и зарегистрированных племен» и «Неприкасаемость — это преступление против человечности». Партия обещала принять закон о политике резервирования, учредить специальные суды по преследованию его нарушителей, проявлять заботу о том, чтобы плоды резервирования достались широким массам зарегистрированных каст. А в манифесте перед выборами 1998 года БДП даже объявила о решении «возвести в Мумбае (Бомбее) национальный мемориал в честь Б.Р.Амбедкара, который посвятил свою жизнь делу социальной справедливости»¹ [www.bjp.org/manifes/chap9.htm/23.02.2002].

Усилия БДП и примыкающих к ней организаций не прошли даром. На выборах 1995, 1997 и 2002 годов в Уттар Прадеше БДП сформировала правительство в союзе с Бахуджан самадж парти.

¹Индийский обозреватель Б.Пури пишет: «БДП уже присвоила себе все иконы национально-освободительного движения — Вивекананду, Б.Г.Тилака, В.Пателя, С.Ч.Боса и прежде всего Махатму Ганди». Президент БДП М.В.Наиду заявил в конце 2002 года: «Наш национализм — это то, что проповедовали деятели типа Махатмы Ганди и Джавахарлала Неру до независимости. Конгресс после независимости не обладает этим. Это унаследовали мы» [Пури, 2003].

Причем во главе правительств находилась представитель зарегистрированной касты джатавов вице-президент БСП Маявати. Союз, казалось бы, таких несовместимых партнеров, как БДП и БСП, был продиктован чисто прагматическими целями. Вместе с тем со временем из лозунгов БСП выветрились антибрахманские мотивы и нападки на высшие касты.

За год до проведения выборов в законодательное собрание штата Уттар Прадеш (они состоялись в феврале 2002 года), лидер БСП Канши Рам заявлял о готовности сотрудничать «с кем угодно, кто поддержит наше правительство и кандидатуру Маявати в качестве главного министра этого штата». Он гордился тем, что его партию «более не рассматривают как далитскую» [Фронтлайн. 28.04 — 11.05.2001]. И действительно, БСП на этих выборах выдвинула 92 кандидатов от высших каст, 86 — от мусульман, 128 — от отсталых каст и 97 — от далитов. «Все это, — сказала Маявати, — свидетельствует о том, что у партии нет кастовой предвзятости, в ней представлены все общины» [Таймс ньюз. 18.02.2002]. Именно благодаря такому подходу БСП к выдвижению кандидатов, отмечают индийские обозреватели, она добилась самых больших успехов, практически удвоив число мест по сравнению с предыдущими выборами¹ [Фронтлайн. 05.03.02].

Как показали эти выборы, БДП оказалась не в состоянии в одиночку завоевать большинство в штате Уттар Прадеш, где далиты составляют 21% населения. Поэтому она согласилась на союз с Бахуджан самадж парти и приняла ее условие, чтобы Маявати была главным министром в течение пяти лет. Подчеркивая свою независимость, Бахуджан самадж парти заявила, что к следующим выборам в нижнюю палату парламента ее союз с БДП останется в силе только в штате Уттар Прадеш.

В штатовской организации БДП на этой почве начался серьезный разлад. Несмотря на протесты некоторых ее членов, не желавших входить в правительство во главе с Маявати, центральное

¹ В законодательном собрании Уттар Прадеша после образования из его состава нового штата, Уттар Анчал, осталось 403 места. Они распределились следующим образом: блок БСП — 98, БДП — 88 (+22 от других партий) набрал 208 мест. Оппозиция: Самаджвади парти — 143, ИНК — 25 и другие — 26 (+ одно вакантное место) [Индия тудей. 6.05.2002, с. 28]. В марте 2003 года правительство штата во главе с Маявати было представлено БСП — 107 мест в собрании, БДП — 87, «Лок дал» — 17, независимых — 7 и от Лок чандрик парти — 2 [www.sndt. 05.03.2003].

руководство партии пошло на это, потому что 14 депутатов Бахуджан самадж парти в парламенте выступили в поддержку коалиционного правительства во главе с БДП. По мнению индийского политического обозревателя Б.Пури, БДП лучше, чем Конгресс, разобралась в кастовой реальности. Она не только признала лидерство далитской партии в Уттар Прадеше, но сумела также добраться до голосов далитов и племен — традиционного банка голосов Конгресса в Гуджарате — и обеспечила себе победу на выборах в законодательном собрании этого штата в декабре 2002 года. БДП также своевременно использовала в предвыборном соперничестве «карту Мандала», выдвинув на пост главного министра Гуджарата представителя «прочих отсталых классов» Модии [Пури, 2003]. В свою очередь, Бахуджан самадж парти постоянно опасается, что в Уттар Прадеше произойдет отторжение голосов далитов в пользу БДП, особенно в том случае, если организации «семьи *хиндутвы*» начнут очередную пропагандистскую кампанию за строительство храма Рамы в Айодхье. Поэтому Маявати в своих обращениях к далитам на массовых митингах напоминает им о необходимости выработки у себя чувства самоуважения — *свабхимаан*, чтобы «не идти на поводу у тех, кто обещает им равенство в индуизме» [www.thehoot.org/16.04.2003]. В дальнейшем, по мере усиления процесса фрагментации голосов избирателей из «отсталых классов», межпартийная борьба за них может еще больше ужесточиться.

Рост влияния Бахуджан самадж парти в Уттар Прадеше позволил ей закрепить за собой статус общенациональной партии и стать в один ряд с шестью-семью крупными партиями, в том числе Индийским национальным конгрессом и Бхаратия джаната парти [ЭПУ. 30.10.1999, с. 3099].

Главным результатом выборов в 90-х годах и 2002 году на Севере Индии стало приобщение к властным структурам тех социальных групп, которым ранее отводилась лишь вспомогательная роль — роль массы, действовавшей по указаниям или под давлением идеологов и политиков из партий, руководимых традиционной элитой, в основном из высококастовых индусов. Сегодня положение изменилось. От того, с кем сотрудничают далитские партии и кому далиты отдают свои голоса, зависит судьба не только самих далитов, но и более широкого демократического движения в стране [Джха, 2002].

В условиях индийской многопартийной демократии участие далитов в выборах способствует их более быстрому вовлечению в общественную жизнь и самоорганизации. Это, по замечанию политолога Раджни Котхари, является немаловажным элементом изменения традиционного социального строя [Котхари, 1997].

Исследования электорального поведения далитов, проведенные Делийским центром изучения демократических обществ во второй половине 90-х годов, показали следующее. Прежде всего, они голосуют активнее, чем другие группы населения, поскольку для них выборы — это едва ли не единственная возможность повлиять на ситуацию в свою пользу. Далиты используют это право, несмотря на давление слева и справа: со стороны левацких организаций, призывающих бойкотировать выборы, или угрозы и запугивания со стороны доминирующих каст в деревне, которые препятствуют их волеизъявлению.

Отмечается, что разные возрастные группы далитов отдают предпочтение разным партиям. Молодые избиратели большей частью голосуют за Бахуджан самадж парти и левые группировки. Те, кому за 35 лет, предпочитают голосовать за ИНК и БДП. Женщины выбирают в основном ИНК, мужчины более склонны голосовать за Бахуджан самадж парти и ИНК. Городские избиратели-далиты склоняются в пользу двух главных партий — ИНК и БДП, сельские далиты в своей массе голосуют за Бахуджан самадж парти, а также за левые партии и «Джаната дал». Имущественное положение далитов также влияет на их выбор. Самые бедные далиты, ранее выбиравшие коммунистов и социалистов, с выходом на политическую арену БСП стали голосовать за нее. Средние далитские слои голосуют за ИНК и БДП, а немногочисленные богатые далиты предпочитают БДП [ambedkar.org/ 26.09.2001].

Для многих далитов избирательный процесс — это борьба за утверждение их собственной идентичности. Выборы дают им возможность почувствовать, что они нужны политикам. Во время избирательных кампаний политические боссы вынуждены посещать кварталы далитов, просить о поддержке на выборах, выслушивать их требования. Кандидаты от разных партий дают обещания далитам, и некоторые из них реализуются: в жилых кварталах далитов прокладываются дороги, строятся школы, колодцы, проводится электричество и т.п.

Как справедливо заметил Раджни Котхари, все прошедшие 50 лет со дня обретения независимости в стране сохранялось демократическое устройство только благодаря тому, что низы индийского общества не разуверились в возможности улучшить свою жизнь путем участия в демократическом процессе, а конкретно — в выборах [Котхари, 1997].

Резервирование остается важной частью общественно-политической жизни.

В апреле 1995 года, за год до проведения следующих парламентских выборов, правительство ИНК, существенно изменив рекомендации комиссии Мандала, созвало всепартийную конференцию для того, чтобы обсудить вопрос о повышении общей квоты резервируемых мест до 62,5%, что требовало внесения изменений в конституцию страны. Предпочтение в резервировании рабочих мест отдавалось относительно бедным из отсталых каст. Кроме этого, предполагалось ввести 10%-ное резервирование для бедных слоев из высших каст [Сринивас, 1997]. Предложенная правительством такая огромная доля котируемых мест вызвала массу вопросов. Но еще больше их возникло при рассмотрении экономического содержания этих квот. Дело в том, что общее число ежегодно резервируемых рабочих мест на всех предприятиях государственного сектора составляло около 350 тысяч, в то время как новых работников (от 18 до 25 лет), ищущих работу на предприятиях всех форм собственности, ежегодно было около 8,5 млн. человек. Получалось, что даже такие высокие квоты обеспечивали не более 4% всех желающих трудоустроиться. Это приводило к мысли о том, что резервирование представляло собой своеобразный «привилегированный анклав» с более высокими зарплатами для тех, кто получает в него доступ [Фронтлайн. 12–25.10. 1991, с. 122, 123].

Все сказанное верно лишь частично. Трудно себе представить, что такие серьезные столкновения из-за резервирования, нередко приводящие к кровопролитию, ведутся целыми кастами неосознанно. Скорее всего, права Э.Зеллиот, когда пишет: «Те, кто говорят, что резервирование... затрагивает лишь небольшое число людей, просто не понимают природы власти. Без власти обездоленные никогда не добьются своих прав, а общество — равенства» [Зеллиот, 2000, с. 173]. Другое дело использование политическими

партиями лозунга резервирования для привлечения голосов избирателей из конкретных социальных слоев.

Верховный суд Индии в 1996 году рассмотрел постановление правительства ИНК о введении 62,5%-ного резервирования мест и принял решение ограничить общее число таких мест 50%, что, как пишут критики этого решения, на деле означало квотирование остальной половины должностей в государственном аппарате в пользу высших каст. Кроме того, Верховный суд ввел новое понятие в систему резервирования под названием «слой сливок» (*creamy layer*). К этому «слою» были отнесены экономически более благополучные касты среди отсталых, а также отдельные лица среди этих каст. В эту категорию не входили зарегистрированные касты и племена. Напомним, что еще в своем постановлении 1992 года Верховный суд Индии заявил, что «идентификация отсталости — это постоянный процесс включения и исключения. Классы граждан, нуждающихся в конституционной защите путем резервирования, следует постоянно и периодически идентифицировать с целью включения их в списки. А из списков должны исключаться те, кто более не соответствует этим требованиям. Разрешить пользоваться резервированием тем, кому это не положено, означает отказать в защите другим — кого следует защищать» [Фронтлайн. 13–26.11.1999].

Решение Верховного суда о «слое сливок» привело к созданию в штатах комиссий по установлению критериев для определения тех, кто подпадает под это понятие, и вызвало многочисленные судебные разбирательства по этому вопросу. Так, в Керале местные эксперты после тщательного исследования пришли к выводу, что такого слоя среди отсталых каст не существует. Однако они были вынуждены найти хоть одну такую касту, иначе их могли бы обвинить в неуважении к суду [Омведт, 2000а].

Как свидетельствовали события последующих лет, вопрос резервирования продолжал оставаться важной частью политической борьбы. В 1997 году, в период правления правительства Объединенного фронта парламент Индии принял закон о создании очередной Национальной комиссии по «отсталым классам» (НКОК). В ноябре того же года НКОК представила свой отчет парламенту, в котором содержалась рекомендация о включении в список «отсталых классов» еще 372 различных общин, не упомянутых в отчете комиссии Мандала.

После 1997 года вопросом резервирования продолжали заниматься и на уровне штатов. Например, в Уттар Прадеше. после того как распался союз партий «отсталых классов», то есть БСП— Самаджвади парти, правительство Бхаратия джаната парти трижды обращалось к этой проблеме. Во-первых, с целью уменьшения в системе резервирования доли многочисленных каст джатавов и ядавов — социальной опоры Бахуджан самадж парти и Самаджвади парти. И, во-вторых, чтобы переманить на свою сторону еще не полностью определившиеся низшие слои отсталых каст, таких, как лухары, бинды, тели и малла, на которые в последние годы делала ставку Бахуджан самадж парти. С этой целью Комитет социальной справедливости, учрежденный правительством БДП в июне 2001 года, провел кастовую перепись населения Уттар Прадеша и объявил о том, что 79 отсталых каст, составляющих 26% населения, нужно внести в список самых отсталых каст (*most backward castes*) и выделить им большую часть квоты из отведенной комиссией Мандала нормы в 27% [Sifynews. 24.08.2001]. Однако Верховный суд Индии не разрешил проведение в жизнь такой схемы резервирования [Фронтлайн. 05.07.2002, с. 45].

В дальнейшем политическая целесообразность вынуждала и центральное правительство Национального демократического альянса (НДА) во главе с Бхаратия джаната парти, пришедшее к власти в 1998 году, продолжать работу по расширению резервирования для «прочих отсталых классов». Так, во время избирательной кампании в канун внеочередных парламентских выборов 1999 года лидер БДП А.Б.Ваджпай, выступая перед избирателями в штате Раджастан, объявил, что джаты (ранее постоянно поддерживавшие Конгресс) получают резервирование, если БДП придет к власти в центре. Это обещание сыграло свою роль — в ходе выборов в Раджастане победила БДП.

Первым актом вновь сформированного после этих выборов правительства Национального демократического альянса во главе с БДП было продление на 10 лет с 2000 года системы резервирования для зарегистрированных каст и зарегистрированных племен [Индия тудей. 27.10.1999]. Затем правительство, чтобы замаскировать проявленную политическую заинтересованность в голосах определенных каст, объявило о принятии части рекомендаций НКОК для 130

общин, включая раджастанских джатов. Об остальных общинах было сказано, что «их вопрос рассматривается». После этого в НКОК хлынули заявления от целого ряда общин, в том числе и мусульманских, с просьбой включить их в список «отсталых классов».

Несмотря на крупные изменения, происшедшие за последние несколько десятилетий в индийском обществе, и на действие системы резервирования, высшие касты по сей день во многом сохранили свои позиции в области образования, культуры и управления страной. Это прежде всего касается брахманов, хотя нынешнее их положение весьма неодинаково. В ряде штатов, особенно на Юге страны, позиции высших каст существенно ослабли. Однако накопленное веками их преимущество, связанное с влиянием на формирование общественной мысли, продолжает оставаться важным фактором социально-политической жизни страны.

Процесс активизации отсталых каст в штатах, где на политическую арену стали выдвигаться лидеры иных социальных слоев, привел к усилению борьбы за реализацию рекомендаций комиссии Мандала, способствовал вовлечению в политическую жизнь совершенно новых людей из социальных групп, ранее не претендовавших на участие в управлении страной [Шах, 1997, с. 253]. Это серьезно напугало индийский истеблишмент. В 1997 году министр внутренних дел Индии заявил в парламенте, что Уттар Прадеш, этот эпицентр движения «отсталых классов», вместе с Бихаром неотвратимо продвигается к «анархии, хаосу и разрушению» [Панандикер, 1997, с. 1]. Политическое участие отдельных представителей низов в структурах власти, конечно, не смогло привести к заметному снижению напряжения в противостоянии между верхами и низами общества.

В связи с этим М.Н.Сринивас обращал внимание на обострившийся в последние десятилетия XX века конфликт в деревне между «чистыми» кастами и далитами. Признавая, что антагонизм в отношении далитов наблюдается больше со стороны бедных «чистых» каст, он тем не менее считал, что в сельской местности ненависть к далитам испытывают главным образом землевладельческие доминирующие касты — ядавы, джаты, маратха, камма, которые «не могут примириться» с тем фактом, что, в отличие от них, далиты благодаря резервированию имеют доступ к образованию и высо-

кооплачиваемым должностям, что повышает их статус. К тому же некоторые из осмелевших далитов требуют равенства с высшими кастами.

По мере распространения образования среди далитов и создания их политических организаций, подчеркивал Сринивас, нельзя исключать дальнейшее обострение этого конфликта и рост столкновений между этими двумя частями сельского общества. В итоге он пришел к заключению, что «индийская революция будет не быстрой и кровавой, а длительной и кровотокающей» [Фронтлайн. 09–22.08.1997].

В целом резервирование рабочих мест в его новом виде не принесло существенного улучшения в положении «отсталых классов». В индийских публикациях 1980–1990-х годов появилось огромное количество статей, свидетельствовавших как об изменениях в социально-политической структуре общества, так и о продолжающемся засилье высших каст, особенно брахманов, в политической жизни страны. Составляя всего 5,5% населения страны (от 2% на Юге Индии до 10% в хиндиязычном поясе, в частности в северном штате Уттар Прадеш), брахманы занимали от 36 до 63% высших должностей в государственном аппарате. Особенно заметным было присутствие брахманов в высших эшелонах власти. В конце 1980-х годов им принадлежало 75% постов в Индийской административной службе. Они продолжали занимать ведущие позиции в средствах массовой информации, во многих творческих организациях.

В октябре 1993 года известный журнал *Sunday* дал целую подборку материалов под заголовком «Брахманы! Почему одна каста доминирует в Индии?». Статья начиналась с перечисления имен брахманов, которые тогда находились на высших должностных постах в стране: президента, премьер-министра, главного судьи Верховного суда, начальника комитета штабов вооруженных сил страны, многих министров. Практически на все ключевые посты тогдашний премьер-министр Нарасимха Рао назначил представителей касты брахманов (председателя Биржи ценных бумаг, директора Разведывательного бюро, председателя Совета железных дорог, командующего военно-воздушными силами и т.п.). Все это, констатировал историк Нишитх Ранджан Рэй, является продолжением тен-

денции, существовавшей в Индии в течение веков [Санди. 03–09.10.1993, с. 29–32].

Волнения, вызванные попыткой провести в жизнь рекомендации комиссии Мандала, буквально взбудоражили индийское общество. Проблемы каст, кастовой принадлежности, отношений между отдельными кастами, которые, конечно, никуда не исчезли, но постепенно как бы сглаживались всем ходом развития независимой Индии, выплеснулись наружу и вовлекли в свою орбиту не только политические круги, но и значительную часть общества.

По существу, вопрос резервирования сфокусировал в себе стремление разных социальных групп решить свои проблемы, накопившиеся за столетия и обострившиеся в результате частичного перераспределения экономической и политической власти после достижения Индией независимости. Важным элементом в этой борьбе стал рост влияния низов на общественно-политические процессы в стране. Правящие круги опасались возможности вовлечения общества в «гражданскую войну». Вопрос резервирования, по словам директора делийского Центра политологии В.А. Пай Панандикера, был «единственной самой серьезной угрозой политической жизни Индии 1990-х годов». Панандикер призвал всех здравомыслящих индийцев и политиков провести широкое обсуждение этого вопроса и прийти к консенсусу, чтобы предупредить серьезные волнения и беспорядки в стране [Политика, 1997, с. VI].

Все развитие независимой Индии показало, что проблема многовековой отсталости больших социальных групп не может быть решена без политической воли государственных деятелей и ведущих политических партий, а также участия далитов. Решающими должны стать такие меры, как широкое распространение среди социально отсталых слоев грамотности, открытие им доступа к высшему образованию, предоставление возможности вырваться из круга традиционных кастовых повинностей путем приобщения к современным видам труда и профессиям, самим реализовать демократическое право избирать и быть избранными в законодательные и представительные органы страны.

Индийцы обращаются к американскому опыту позитивного действия

Проблема квот, или резервирования мест, в учебных заведениях, на государственной службе и предприятиях не является особенностью только Индии. Практика квотирования, или предоставления льгот определенным слоям или группам населения, существовала и существует во многих странах. Она имеет самые различные формы, порой достаточно специфические в зависимости от особенностей того или иного общества.

Защитная, или позитивная, дискриминация достаточно широко использовалась в Советском Союзе и других социалистических странах. Она началась с создания определенных условий для подъема социальных низов, прежде всего в сфере бесплатного образования, осуществления программы ликвидации неграмотности, создания рабочих факультетов в высших учебных заведениях и т.д.

Эта политика привела как к положительным, так и отрицательным результатам. Несомненно положительным было приобщение огромных масс из социально, культурно и экономически уязвимых слоев населения к активной производственной и общественной жизни. Определенно отрицательным стало распространение уравнительного принципа в обществе, когда вознаграждение за труд не увязывалось прямо с качеством и количеством труда.

В Советском Союзе фактически существовали квоты для женщин в законодательных органах в центре и республиках, а также для студентов и аспирантов из республик в высших учебных заведениях (так называемые целевые места) Москвы, Ленинграда, Киева и других городов. Это объяснялось необходимостью помочь республикам создать местную национальную интеллигенцию, свой научно-технический потенциал. В этих республиках, в том числе и при помощи квот, появился слой квалифицированных специалистов в разных отраслях образования, науки, техники, медицины и т.п. Отметим, что во время распада СССР многие из этих национальных кадров сыграли свою, весьма существенную роль в процессе отхода многонациональных республик от Москвы.

Практика предоставления льгот и пособий продолжается и в России в отношении малообеспеченных слоев, в том числе пенсионеров, инвалидов, детей из низкооплачиваемых семей, а также ко-

ренных малочисленных народов [Казенин, 2002]. Закон РФ «О занятости населения в России» предусматривает квотирование рабочих мест для лиц, нуждающихся в социальной защите. Налоговые льготы работодателям, создающим места для несовершеннолетних, устанавливаются органами исполнительной власти субъектов Федерации и органами местного самоуправления [Советская Россия. 22.02.2002].

Защитная дискриминация в ее разных формах (резервирование мест, квоты, льготы и т.п.) практикуется и в развитых капиталистических обществах, в том числе в США, где она получила название «позитивное действие» (*affirmative action*), то есть предоставление определенных преимуществ и льгот уязвимым, или «непривилегированным», слоям населения — индейцам, афроамериканцам, испаноговорящим, азиатам, женщинам, инвалидам.

Во время работы комиссии по «отсталым классам» во главе с Б.П. Мандалом индийская общественность обращалась не только к индийскому, но и американскому опыту, что давало возможность сравнивать позитивную дискриминацию в традиционном и постиндустриальном обществах. Такое сравнение вполне оправданно. Вот как писал один американский автор, рассуждая о двух самых больших демократиях в мире — США и Индии: «Обе страны представляют общества плавильного тигля, из которого готовы выплеснуться через край напряженные межэтнические и межрелигиозные отношения; обе имеют кастовые системы, которые, как предполагается, не должны существовать...» [Мэнн, 1998]. «Как в США, так и в Индии, — отмечает Э. Зеллиот, — самым эффективным и противоречивым методом наделения властью (*empowerment*) является система резервирования. Этот метод называется “позитивным действием” в Америке. И хотя никто в США не может пользоваться словом “квота” и все делают вид, что квот не существует, совершенно ясно, что обе системы изменили лицо правительства и системы образования, а в Америке — еще и частного бизнеса... Интересно, осознают ли индийцы, что Индия и Америка — это единственные страны, где борьба за равенство осуществляется таким образом?» [Зеллиот, 2000, с.173].

Тем более что и по времени борьба по этому вопросу в индийском и американском обществах практически совпала. Общим было то, что как в Индии, так и в США власти были вынуждены проводить крайне осторожную политику, балансируя между жерт-

вами прошлой дискриминации и основной частью общества, особенно из бедных его слоев. В Индии — это далиты, с одной стороны, и отсталые касты — с другой. В США — чернокожие и белые, а скорее бедные среди белых.

В своем выступлении перед студентами и преподавателями Гарвардского университета в сентябре 1995 года с лекцией «О позитивном действии в Индии» бывший премьер-министр Индии В.П. Сингх отметил богатую, насыщенную историю «позитивного действия» в США в интересах дискриминируемых социальных групп. Он сказал, что ему известно об острых дебатах, связанных с будущим этой политики в Америке. Вместе с тем каждая страна должна искать свои собственные решения ликвидации дискриминации с учетом собственных социально-экономических условий. Для Индии социальная справедливость является важнейшей частью национальной повестки дня, и она будет в решающей степени определять динамику политического развития страны в последующие десятилетия [Сингх, 1996, с. 6–13].

Индийские политики и ученые, заинтересованные в резервировании рабочих мест для отсталых слоев и меньшинств, изучали американский опыт позитивного действия как в государственном, так и в частном секторах. Два судебных процесса в США, связанных с позитивным действием, особенно привлекли внимание индийских исследователей. Но для того чтобы непосредственно перейти к ним, требуется обозначить вехи движения в направлении позитивных действий в отношении черных, которые были приняты только в 1963 году — 100 лет спустя после опубликования президентом Авраамом Линкольном «Прокламации об освобождении рабов» (*Emancipation Proclamation*)¹.

Официально рабство в Америке было отменено по окончании Гражданской войны в 1865 году, а через год Закон о гражданских правах предоставил черным равные политические права. В принятой в 1870 году 15-й поправке к конституции США объявлялось, что «право голоса граждан Соединенных Штатов не должно оспариваться или ограничиваться Соединенными Штатами или каким-либо штатом по признаку расы, цвета кожи либо выполнения ранее подневольной работы». Конгресс США получил право обес-

¹ Фактически эта прокламация, действие которой распространялось на мятежные штаты, в то время не контролировавшиеся федеральным правительством, не принесла освобождения ни одному рабу.

печивать исполнение этой поправки посредством принятия соответствующего законодательства [США, 1993, с. 44, 45].

В США победа Севера в Гражданской войне не привела к фактической отмене рабства в южных штатах. Более того, в 1883 году Верховный суд США объявил неконституционным закон 1875 года о гражданских правах. А в реальной жизни дело обстояло еще хуже. Между 1880 и 1900 годами тысячи негров подверглись линчеванию Ку-клукс-кланом на Юге страны. Основанная в штате Теннесси в 1866 году, эта политическая организация белых протестантов предназначалась для утверждения превосходства белой расы и запугивания негров. Все это привело к их массовой миграции на Север.

Летом 1908 года страна была потрясена расовыми выступлениями белых в родном городе Линкольна — Спрингфилде, штат Иллинойс. В течение двух дней эти «лучшие граждане» убили и ранили несколько десятков негров. Тысячи черных были вынуждены бежать из города. Это вызвало протест не только среди негров, но и белых. В одной из публикаций на эту тему в газете *The Independent* (Illinois. Sept. 3, 1909), озаглавленной «Расовая война на Севере», автор писал: «Если бы Линкольн смог вернуться на землю, он был бы очень огорчен и опечален. Он бы узнал, что 1 января 1909 года Джорджия присоединилась ко всем другим южным штатам, лишившим негров права голоса. Он бы узнал, что Верховный суд Соединенных Штатов, который должен быть защитником американских свобод, каждый раз отказывается вынести твердое и четкое решение по вопросу о лишении миллионов людей права голоса на основании законов, носящих явно дискриминационный характер. Законов, которые реализуются таким образом, когда белые мужчины могут голосовать, а черные мужчины не имеют на это права... Во многих штатах Линкольн увидел бы, что правосудие осуществляется судьями, избранными одной частью общества, которые решают вопросы свобод и судебных другой части общества, что черные мужчины и женщины сегрегированы в поездах, на железнодорожных станциях, в местах развлечений. Он узнал бы, что штат за штатом отказывается исполнять свою элементарную обязанность предоставлять образование неграм, чтобы они могли лучшим образом реализовать свои гражданские права» [цит. по: www.naacp.org].

Именно в это время, в 100-летнюю годовщину со дня рождения Линкольна, 12 февраля 1909 года, в Нью-Йорке группой бе-

лых и цветных граждан была создана Национальная ассоциация содействия прогрессу цветного населения (National Association for Advancement of Colored People — NAACP) (далее — Ассоциация). Среди 60 лиц, подписавших призыв бороться с социальной несправедливостью, защищать права негров и возобновить борьбу за гражданские и политические свободы, были Мэри У. Овингтон, Генри Московиц, Освальд Г. Виллард, Уильям И. Уоллинг, Ида Уэллс-Барнет и У.Е.Б. Ду Бойс. Возникшая на волне негритянских протестов против расового угнетения, Ассоциация сначала направила основные усилия против практики линчевания негров. В 1919 году она опубликовала полный список случаев, связанных с судом Линча, под названием «30 лет линчевания в Соединенных Штатах, 1898–1918». По данным основанного Букером Т. Вашингтоном Института Таскиги¹, ежегодно с 1900 по 1905 год происходило примерно 105 случаев линчевания [Лернер, 1992, т. I, с. 644].

К 1930-м годам, по мере снижения числа случаев линчевания (хотя они еще имели место и в 1940-е годы), Ассоциация переключила свое внимание на проблемы расовой дискриминации при найме негров на работу, которые особенно ярко проявились в период проведения Нового курса Ф.Д. Рузвельта. Под угрозой национального марша негров на Вашингтон президент США был вынужден создать Комитет по наблюдению за справедливым наймом на работу меньшинств и запретить расовую дискриминацию на промышленных предприятиях, получавших заказы федерального правительства.

Во время Второй мировой войны Ассоциация вела борьбу против дискриминации и сегрегации в вооруженных силах США. Она сыграла свою роль в том, что впервые в истории этой страны было создано подразделение ВВС, состоявшее из черных американцев. Однако тогда она еще не смогла добиться, чтобы были сформированы совместные воинские подразделения из белых и черных. И лишь в 1948 году президент США Г. Трумэн издал постановление, запрещающее расовую дискриминацию в вооруженных силах [www.naacp.org].

Наряду с Ассоциацией в начале XX века был создан ряд организаций, поставивших своей задачей содействие борьбе негров и других цветных за улучшение их жизни. Среди них была основан-

¹О Букере Т.Вашингтоне и его индустриально-педагогическом институте в городке Таскиги, штат Алабама, см.: [Черные, 1986, с. 223–227].

ная в 1910 году Национальная городская лига, занимавшаяся созданием условий для адаптации негров, мигрирующих из сельских районов Юга в города на Севере страны. Созданный в 1943 год Конгресс за расовое равенство занимался осуществлением программы «прямых действий», направленных против расовой сегрегации. Обе организации по своей идеологии и духу были демократическими и протестными. В их состав входили представители разных рас [Рао, 1979, т. I, с. 201].

Гюннар Мюрдал отмечал, что в 40-х годах XX века степень сегрегации и дискриминации негров была прямо пропорциональна той неприязни, которую испытывали белые по отношению к ним. Это был запрет на браки с черными и сексуальные отношения с ними; различные табу и ограничения личных контактов с неграми; сегрегация в школах и церквях; сегрегация в общественном транспорте, гостиницах, театрах; дискриминация на государственной службе; отсутствие равноправия в политической жизни; неравенство перед судом; неравенство в экономической жизни; неравенство в получении льгот [Мюрдал, 1944, с. 577–588].

К перечисленным лишениям надо отнести еще одно, пожалуй, самое существенное по своим экономическим последствиям. Будучи рабами, эти социальные группы были лишены права землеуладения. Но и после отмены рабства приобретение в собственность земли продолжало оставаться для них проблематичным. Об этом вполне определенно сказал Мартин Лютер Кинг-младший в одном из своих последних выступлений в 1967 году, незадолго до того, как его убили 17 января 1968 года. Кинг говорил, что белые вообще отказывались допускать черных хозяйствовать на земле [Фримэн, 1997].

Индийские политики и исследователи находят немало общего в положении далитов в Индии и черных в Америке, что, видимо, не случайно. Индира Ганди в своей речи при вручении премии Джавахарлала Неру за международное понимание (*J.Nehru award for International Understanding*) вдове Мартина Лютера Кинга, Коррете Кинг, в Дели 24 января 1969 года тоже остановилась на этой проблеме: «Наша собственная борьба все еще не окончена. Каста и предрассудки сохраняются, но большинство из нас стыдится их и признает, что они — это зло, которое следует победить. Мы очень стараемся изжить их» [Ганди, 1971, с. 313].

Некоторые американцы называют черных уязвимой социальной группой, а иногда и кастой. По мнению историка М.Лернера, положение негров в США отличается от опыта всех других меньшинств. «Негры, — пишет он в конце 1980-х годов, — воистину изгой американского общества, причем никто даже и не скрывает, что они числятся особой кастой, напротив, их почти напрямую объявляют париями. Закон и обычай, террор и страх держат их в повиновении. На Юге их положение особенно ужасно, но даже и на Севере оно далеко не идеально. “Негритянская проблема” — это также и проблема белых: она оставила самое позорное пятно на совести американского народа и продолжает терзать его душу до сих пор. Если посмотреть на положение негров с точки зрения американской классовой системы, то сама классовая иерархия представит куда более жесткой и незыблемой. Окажется, что, за исключением последних лет, социальная мобильность в ней крайне невелика и почти нет места надежде» [Лернер, 1992, с. 635].

Движение против дискриминации афроамериканцев постепенно расширялось и охватывало все новые сферы общественной жизни. Выступления черных против сегрегации их детей в государственных школах привели к тому, что в 1954 году Верховный суд США принял историческое решение («дело Брауна» против Совета по образованию в Топека, штат Канзас) о том, что сегрегация учеников в государственных школах по расовому признаку является нарушением конституции¹.

Вслед за этим протест черных против расовой дискриминации приобрел характер массовых выступлений, особенно в Алабаме в 1955 году. Одной из форм протеста стал отказ от поездок на авто-

¹Некоторые американские авторы считают, что решение по «делу Брауна» сыграло большую роль в появлении возможности для детей из малоимущих семей получать высшее образование не только в США, но и в Европе, где до этого в большинстве стран существовала сегрегированная система средних школ, когда только привилегированное меньшинство посещало гимназии, окончание которых давало возможность поступать в университеты, а большинство ходило в реальные или ремесленные училища, которые не предоставляли такой возможности. После 1954 года Англия, Швеция и другие европейские страны начали преобразовывать свою систему средних школ в духе развития событий в США в этой сфере. Это способствовало увеличению притока в университеты студентов из малоимущих семей [Липсет, 1997, с. 118]. Характерно, что в этом случае совершенно не рассматривался позитивный опыт Советского Союза в сфере просвещения и образования, в том числе массового приобщения всех слоев общества к получению высшего образования.

бусах, предназначенных только для черных. Этот бойкот возглавил молодой высокообразованный негритянский священник Мартин Лютер Кинг. Именно ему суждено было стать во главе движения против сегрегации в последующее десятилетие вплоть до того момента, когда он был убит в возрасте 39 лет.

Кинг был не только идеологом, но и организатором движения против дискриминации черных. В своих проповедях и книге «Шаг к свободе» (1958 г.) он разработал методы борьбы против дискриминации с использованием ненасильственного массового сопротивления и гражданского неповиновения. Он выступал как против пассивного отстранения от борьбы за права негров, так и против насильственной борьбы. Ненасильственное сопротивление было для него своеобразным средним путем между этими крайностями.

Прогресс человечества, частью которого являются равенство и справедливость, доказывал Кинг, не происходит автоматически, с неизбежной предопределенностью. «Каждый шаг на пути справедливости, — считал он, — требует жертв, страданий и борьбы, неустанного напряжения сил и страстного вдохновения каждого из людей». Сложившаяся ситуация исключает апатию и благодушие. Она требует решительных и позитивных действий. Пассивное отношение к несправедливой социальной системе Кинг рассматривал как сотрудничество с этой системой. В результате угнетенный является таким же носителем зла, как и угнетатель. Вековое рабство лишило негров способности к борьбе за свои права. В этой связи он вспоминал негра-гитариста в трущобе Атланты, который отрешенно пел: «Меня так долго гнули к земле, что я уже не замечаю этого». Такая пассивность вызвала у Кинга решительный протест. Он утверждал, что несотрудничество со злом представляет собой такое же моральное обязательство, как и сотрудничество с добром. Угнетенный, говорил он, никогда не должен допускать, чтобы совесть угнетателя спала.

Особое место в арсенале духовных ценностей Кинга занимали идеи о насилии. «Насилие не разрешает социальных проблем, но только создает новые и еще более сложные. Насилие аморально, потому что оно основано на ненависти, а не любви. Оно разрушает общество и делает невозможным создание братства. Насилие приводит к тому, что в обществе господствует монолог, а не диалог.

Насилие завершается тем, что оно побеждает самое себя» [Кинг, 1992, с. 187–188].

Для того чтобы достичь цели интегрирования в общество, черные, писал Кинг, должны организовать в боевое, ненасильственное, массовое движение. Все эти три характеристики движения неотделимы друг от друга. Движение за равенство и справедливость может быть успешным только в том случае, если оно носит массовый и боевой характер. Но при этом оно должно быть ненасильственным, иначе результатом станут анархия и кровь.

Свое послание к ненасильственным непротивленцам Кинг суммировал следующим образом: «Мы предпримем прямые действия против несправедливости, не дожидаясь, чтобы кто-то еще начал действовать в этом направлении. Мы не будем подчиняться несправедливым законам или несправедливым акциям. Мы будем делать это мирно, открыто, с радостью, потому что наша цель состоит в том, чтобы убеждать. Мы придерживаемся логики ненасилия, потому что наша цель — создание общества, которое было бы в мире само с собой. Мы будем стремиться к тому, чтобы убеждать словами, но если это нам не удастся, тогда будем стараться убеждать при помощи наших действий. Мы всегда будем готовы вести переговоры и добиваться справедливого компромисса. Но мы также готовы страдать, когда это необходимо, и даже рисковать своей жизнью, чтобы увидеть истину, как мы ее понимаем» [Кинг, 1992, с. 189].

Многие мысли Кинга перекликались с идеями Махатмы Ганди о ненасилии, ненасильственном сопротивлении и гражданском неповиновении. Сам Кинг не скрывал того, что эти и другие идеи он позаимствовал у американского философа и общественного деятеля XIX века Генри Дейвида Торо¹ и Махатмы Ганди, применив их к американской действительности 50–60-х годов XX века [Беннетт, 1993, с. 378–379]. В 1957 году он ездил в Индию, чтобы продолжить знакомство с философией Махатмы Ганди, встречался с Дж. Неру и другими его сподвижниками [Кроссинг, 1993, с. 630]. Перефразируя слова Ганди, Кинг от имени афроамериканцев обращался к «белым братьям»: «Мы встретим вашу способность причинять страдания нашей способностью переносить их. Мы встретим вашу физическую силу нашей духовной силой. Мы не будем нена-

¹ Американец Уильям С. Уиппер на 12 лет раньше Торо изложил философию ненасилия в «Обращении к непротивлению наступательной агрессии», опубликованном в 1837 году [Беннетт, 1988, с. 168].

видеть вас, но мы, безусловно, не станем подчиняться вашим несправедливым законам. Делайте с нами что хотите, но мы все равно будем любить вас. Взрывайте наши дома и угрожайте нашим детям; насылайте ваших преступников в капюшонах в наши кварталы и выбрасывайте нас из домов на улицы, избивайте нас до полусмерти, но мы все равно будем любить вас. Мы скоро утомим вас нашей способностью переносить страдания. И борясь за свою свободу, мы тем самым обратимся к вашим сердцам и совести и завоюем вас на свою сторону» [Ридер, 1992, с. 189].

Как пишет американский социолог Сеймур М. Липсет, в XX веке в Соединенных Штатах отношения, «подобные кастовым», между белыми и черными особенно ярко проявились в 1950-е годы. Возникла необходимость решения этих острых проблем. В результате с начала 1960-х годов стало применяться «позитивное действие». По образному выражению президента Линдона Джонсона (июнь 1965 года), все американцы должны участвовать в «забеге к успеху» на основе личных качеств. Однако, добавил он, некоторые из них не в состоянии этого сделать, поскольку на старте этого забега они стоят в кандалах. Президент призвал выработать такую политику, которая позволила бы всем соревноваться на равных. После этого было издано президентское постановление, которое обязывало всех государственных чиновников «предпринимать позитивные действия, чтобы при приеме на работу и во время исполнения обязанностей ко всем работникам было одинаковое отношение вне зависимости от их расы, вероисповедания, цвета кожи и национальности». Впоследствии были разработаны программы, имевшие своей целью улучшение положения низов, преимущественно черных. Они предусматривали расширение возможностей для беднейших черных и белых, чтобы позволить им учиться в хороших школах и приобретать знания, без чего невозможно добиться успеха.

За этим последовали и другие программы, направленные на устранение дискриминации и предубеждений против черных на рабочих местах, в образовании и быту, а также упразднение таких «кастовых барьеров» как членство в клубах [Липсет, 1997, с. 118–120].

Поскольку эта первая волна «позитивного действия» не принесла должного успеха, позже был сделан основной упор на равенстве для социальных групп, а не только отдельных лиц. Для чер-

ных предлагалось ввести квоты, или социальные предпочтения, при приеме на работу и учебу. Такие квоты были впервые введены администрацией президента Никсона в 1969 году, которая руководствовалась следующими соображениями: поскольку общество поставило черных в невыгодное положение в социальном, образовательном и иных планах, это может быть исправлено только путем предоставления всем черным особых привилегий. Правительство издало постановление, которое устанавливало квоты для черных при приеме на работу в строительных фирмах Филадельфии в качестве электриков, сантехников, трубоукладчиков и т.п., поскольку именно на стройках предприниматели и профсоюзы тесно сотрудничали с целью не допускать черных к этим видам труда. После успешного эксперимента в Филадельфии политика «позитивного действия» распространилась и на другие города. Позже она стала применяться и в области образования.

Некоторые американские исследователи отмечают, что программы «позитивного действия» были введены не столько по настоянию черных, сколько по инициативе определенной части белой элиты, в том числе республиканцев, для того, чтобы снять напряжение, вызванное движением за гражданские права [Стил, 1990, с. 13].

Однако отношение широкой американской общественности к политике «позитивного действия» было неоднозначным. Весьма неожиданно некоторые черные лидеры движения за гражданские права и конгрессмены от Демократической партии выступили против квот на том основании, что они противопоставляют черных рабочих белым. По вопросу о введении квот в обществе произошел раскол. Как свидетельствовали опросы, большинство белых, особенно образованная элита, и около половины черных выступали за то, чтобы принцип равных возможностей применялся только в отношении отдельных лиц, а специальные льготы или квоты не должны использоваться в отношении групп, недостаточно представленных на престижных работах и в учебных заведениях.

В 1972 году президент Никсон публично отказался от квот и предпочтений, однако его администрация по-прежнему продолжала проводить их в жизнь. При президенте Рейгане был взят курс на отказ от квот и льгот в пользу приема на работу и продвижения по службе по достоинству и заслугам, а не на основе принадлежности к той или иной уязвимой группе. Однако республиканское боль-

шинство в Сенате настаивало на сохранении системы квот и привилегий для афроамериканцев.

Борьба мнений по этому вопросу привела к тому, что в орбиту обсуждения вопроса о привилегиях стали помимо черных вовлекать испаноговорящих, индейцев, азиатов, женщин и инвалидов.

Что касается самих черных, то начиная с 1960-х годов многие их лидеры и идеологи стали утверждать, что равенство возможностей и формальная интеграция в общество не могут их удовлетворить. Учитывая долгую историю их угнетения и продолжающуюся дискриминацию, афроамериканцы требовали их признания в качестве уникального национального меньшинства и их прав как отдельной группы. Афроамериканский ученый Гарольд Круз писал, что черные должны требовать и добиваться групповых прав, потому что они проигрывают в открытой конкуренции с белыми из-за сохраняющегося влияния расизма, которым была отмечена вся история Америки [Круз, 1967, с. 3–10].

По замечанию Липсета, афроамериканцы действительно представляют особое меньшинство в США. Они больше всех этнических, религиозных и иных меньшинств, за исключением только индейцев, имеют право требовать предпочтительного обращения с ними. Их требования особого к ним отношения связаны с историей их жизни в Америке — 250 лет рабства и почти 100 лет после его формальной отмены, когда они продолжали жить в условиях дискриминации и были вынуждены выполнять самые низкооплачиваемые и наименее престижные работы — плантационных рабочих, неквалифицированных рабочих в городах, домашней прислуги и т.п. [Липсет, 1997, с. 122].

В 1960-х годах западные исследователи писали, что оппозиция против государственной опеки и поддержки далитов не принимает таких агрессивных форм в Индии, как это имело место в американском штате Миссиссиппи. Они отмечали, что в обеих странах наиболее сильная оппозиция позитивному действию исходит из того же сегмента общины — низших рангов привилегированного слоя, для которых важно ощущение того, что они принадлежат к этому слою. Это белые в США и «чистые» касты в Индии. В обоих случаях правительства, пытающиеся компенсировать прошлую дискриминацию, ведут себя весьма осторожно, балансируя между

¹В отличие от афроамериканцев далиты не являются ни расовым, ни лингвистическим меньшинством в Индии.

темпами эмансипации отверженных — черных и далитов — и неодобрительным отношением тех, кто находится внутри основной массы общества — бедноты из числа белых граждан и бедноты из «чистых» шудрянских каст.

В результате массового движения черных против расовой дискриминации, возглавленного Мартином Лютером Кингом, в американском обществе начался сложный процесс адаптации к новым реалиям общественной и политической жизни, о чем ярко свидетельствуют два нашумевших судебных процесса в США в 1970-е годы, связанных с правами человека: «дело Бэки против Калифорнийского университета» и «дело Вебера».

«Дело Бэки» было известно в Индии не только узкому кругу специалистов, но и достаточно широкой общественности. На него, в частности, ссылается бывший судья Верховного суда Индии (1973–1980) В.К. Кришна Айяр в своей книге «Д-р Амбедкар и будущее далитов», когда сравнивает практику индийского и американского судов, рассматривающих вопросы социальной дискриминации [Айяр, 1990, с. 73].

Суть «дела Бэки» состояла в следующем. Элан Бэки, белый, 38 лет, инженер с университетским образованием, имевший престижную работу в НАСА (*U.S. National Aeronautics and Space Administration*), решил сменить профессию и стать врачом. В 1974 году он подал заявление о приеме в медицинский колледж при Калифорнийском университете в г. Дэвис. В этом колледже, который получал помощь от общественных (государственных) фондов, существовала квота для меньшинств. Квота была введена в соответствии с государственной программой по улучшению социально-экономического положения тех угнетенных меньшинств, которые в прошлом подвергались дискриминации.

Результатом такого квотирования стало то, что несколько афроамериканцев, получивших более низкие оценки, чем ряд белых абитуриентов, в том числе и Бэки, были зачислены в колледж, в то время как их белым коллегам было отказано в поступлении. В 1978 году Бэки подал в суд на университет, заявив, что специальная программа для меньшинств нарушает равные права, гарантированные ему конституцией. Заметим, что XIV поправка к конституции США утверждает, что ни один из штатов не должен издавать или принимать законы, которые ограничивают привилегии и льготы граждан Соединенных Штатов... ни один из штатов не может отка-

зывать какому-либо лицу в пределах своей юрисдикции в равной защите на основе законов [США, 1993, с. 43].

Бэки также утверждал, что полученные оценки давали ему право на поступление в колледж и что единственной причиной, из-за которой ему было отказано, стала его принадлежность к белой расе. Он заявлял, что принимаемые в колледж на основе специальной программы и по особому списку студенты были членами расовых меньшинств, а сама программа предусматривала предпочтительное отношение к ним. Все это способствовало приему в колледж кандидатов из расовых меньшинств, обладавших меньшей квалификацией, чем у Бэки и других кандидатов, не принадлежавших к этому меньшинству. Таким образом, полагал Бэки, он стал жертвой расовой дискриминации, что является нарушением конституции США в той ее части, которая касается равной защиты прав граждан. После того как Бэки возбудил судебное дело, Калифорнийский университет, в свою очередь, выдвинул встречный иск. В нем было указано, во-первых, что статус представителя меньшинства является всего лишь одним из факторов, влияющих на прием кандидата; во-вторых, что специальная программа преследует своей целью расширение представительства разных социальных групп среди студентов-медиков и врачей; и, в-третьих, что все это ведет к созданию особых условий для получения медицинского образования представителями уязвимых групп.

В своем решении Верховный суд штата Калифорния определил, что университет дискриминировал Бэки по признаку расы и что у Бэки было право получить соответствующий рейтинг независимо к своей расе и расе других абитуриентов. Суд также пришел к выводу, что, хотя специальная программа по приему в медицинский колледж в г. Дэвис предусматривала прием студентов, «уязвимых с материальной и образовательной точки зрения», на деле в соответствии с программой в колледж принимались только студенты из меньшинств, а представители белой расы не допускались к участию в ней. Вместе с тем суд указал, что сама по себе классификация программы на расовой основе не является неконституционной, если служит цели улучшить положение меньшинств, а не ухудшить его.

Суд пришел к заключению, что закон о равной защите прав должен применяться ко всем без исключения, и поэтому отверг саму предпосылку о том, что некоторые расы могут пользоваться

большей степенью защиты, в то время как другие должны мириться с неравенством в отношении к ним.

В защиту своей позиции Калифорнийский университет утверждал, что специальная программа не преследовала своей целью разъединение людей по расовому принципу. Необходимость этой программы объяснялась задачей расширения социального, этнического и расового состава студентов в медицинском колледже с целью привлечения дополнительного внимания медиков к проблемам медицинского обслуживания меньшинств, а также увеличения числа врачей, готовых это делать. При этом утверждалось, что врачи-негры будут пользоваться бóльшим доверием у пациентов, принадлежащих к их же расе, и проявлять больше интереса к лечению тех болезней, которые особенно распространены среди черных.

Суд отклонил последний аргумент как ограничивающий право человека на том основании, что закон о равных правах требует ликвидации расовых барьеров, а не их создания. Задачей университета должно быть не обучение черных студентов для черных, польских студентов для поляков, еврейских студентов для евреев, ирландских студентов для ирландцев, а подготовка хороших специалистов для всех американцев.

Верховный суд штата Калифорния вынес вердикт, в соответствии с которым специальная программа медицинского колледжа в г. Дэвис рассматривалась как один из вариантов системы квот в образовании. Суд напомнил, что первоначально применявшаяся в Соединенных Штатах Америки квота использовалась как «средство для исключения расовых и религиозных меньшинств из высшего образования». В случае с медицинским колледжем «квота не становится менее агрессивной и в том случае, когда исключает расовое большинство».

Нужно заметить, что в отличие от индийской практики, где конституция закрепила систему резервирования как защитное средство против традиционной кастовой дискриминации, американский опыт квот был связан с расовой дискриминацией, существовавшей на легальной основе. И лишь Закон о гражданских правах 1964 года отменил расовую дискриминацию и запретил исключение любого лица в США по признаку расы, цвета кожи, религиозного и национального происхождения из программ, получающих федеральные фонды.

На основе именно этого закона 1964 года о необходимости защиты фундаментальных интересов всех рас и равных прав человека суд постановил, что специальная программа медицинского колледжа является неконституционной, и поддержал иск Бэки [Верма, 1980, с. 90].

В своей апелляции в Верховный суд США Калифорнийский университет поставил перед ним сложный вопрос: можно ли считать справедливым предоставление предпочтений афроамериканцам и другим меньшинствам для исправления допущенной против них в прошлом дискриминации? В вопросе содержалась определенная политическая подоплека. В случае отрицательного ответа на него ставился под угрозу проводившийся в течение десяти лет со времени убийства Мартина Лютера Кинга принцип позитивного действия, в соответствии с которым государство предоставляло особые условия меньшинствам, чтобы они могли сравняться с более привилегированными группами и конкурировать с ними.

В вердикте по этому делу Верховный суд США большинством в пять голосов против четырех постановил, что жесткие квоты для поступающих в высшее учебное заведение, основанные только на расовом признаке, запрещаются. Бэки, пострадавший от «незаконной дискриминации», должен быть принят в медицинский колледж.

Однако суд одновременно принял и другое «соломоново решение»: раса совершенно законно может быть одним из соображений, которые принимаются во внимание при рассмотрении вопроса о приеме кандидата в колледж. Из девяти судей Верховного суда США шесть вынесли свои собственные решения по этому делу. Один из них подчеркнул, что правительство может принимать расовую принадлежность во внимание, с тем чтобы его действия не унижали и не оскорбляли какую-либо расовую группу, а исправляли то угнетенное состояние, в котором меньшинства оказались в прошлом из-за расовых предубеждений.

Другой член суда — единственный черный среди судей — высказал мнение, что суд должен сохранить систему квот для того, чтобы компенсировать ту поддержку расовой дискриминации законом, которая существовала в прошлом. Он заявил, что в течение почти 200 лет конституция, в соответствии с ее интерпретацией Верховным судом США, не запрещала самые изощренные и широко распространенные формы дискриминации афроамериканцев.

Еще трое судей высказали суждение, что гарантия равной защиты не может означать одно по отношению к одному лицу и совершенно другое по отношению к другому, с иным цветом кожи. Различия между гражданами только по причине их происхождения по своей сути являются абсурдными для свободных людей с институтами, основанными на доктрине равенства.

Главное значение решения Верховного суда США по делу Бэки заключалось в том, что суд поддержал основной принцип политики «положительного действия» [Леонтович, 2000, с. 34].

Отметим, что решение по «делу Бэки» было вынесено Верховным судом США как раз в то время, когда в Индии шла активная дискуссия по проблеме резервирования, а в 1978 году была назначена комиссия по «отсталым классам» во главе с Б.П.Мандалом.

Решение Верховного суда США по «делу Бэки против Калифорнийского университета» оказалось в определенной степени «подправленным» вердиктом этого же суда по «делу Вебера» в 1979 году, которое касалось предпочтительного отношения к черным при продвижении по служебной лестнице. Брайан Вебер, белый, 32 года, обвинил руководство алюминиевого завода в штате Луизиана в том, что он был дискриминирован, когда двое афроамериканцев с меньшим стажем работы на заводе, чем он, были выбраны для учебы с целью повышения квалификации.

Суть проблемы состояла в том, что руководство завода и профсоюз решили осуществить добровольную программу «позитивных действий» с целью помочь черным в продвижении по службе. В соответствии с этой программой белые и негры должны отбираться на курсы повышения квалификации на равной основе (пятьдесят на пятьдесят) до тех пор, пока число квалифицированных черных рабочих на заводе не станет пропорциональным их числу на рынке труда в данной местности. В то время доля квалифицированных афроамериканцев на заводе составляла 2%. А среди рабочей силы — 39%. По этой причине Веберу было отказано в учебе по повышению квалификации в пользу афроамериканцев.

Верховный суд отклонил иск Вебера и решение суда более низкой инстанции, который выступил в его поддержку. Вердикт Верховного суда США был принят при пяти голосах — «за», двух — «против» и двух «воздержавшихся». В решении суда отмечалось, что он не мог принять решение, запрещающее первые добровольные усилия частных организаций, направленные на ликвидацию традиционных форм расовой сегрегации и иерархии, усилий, кото-

рые отражают озабоченность нации вековой расовой несправедливостью и стремление улучшить судьбу тех, кто так долго был вне главного потока американской жизни [Верма, 1980, с. 104].

Тема позитивного действия в США не потеряла своей актуальности и в последующие годы. Вокруг нее шла острая борьба, в ходе которой вырабатывались новые подходы к этой проблеме. Так, в 1996 году была приостановлена реализация принципа «позитивного действия» при приеме студентов в университеты Техаса, Луизианы и Миссисипи. Затем в штатах Калифорния и Вашингтон избиратели проголосовали за отмену льгот для меньшинств при поступлении в государственные университеты. В 2000 году в 10 государственных университетах штата Флорида были упразднены льготы при приеме студентов по признакам расы и пола. Однако вместо этого специальная комиссия решила «обеспечить разнообразие» среди студентов, гарантировав прием в университеты 20% лучших выпускников средних школ. Аналогичные программы были введены в Техасе и Калифорнии, что на деле привело к росту доли представителей меньшинств. В Мичиганском университете черным и испаноговорящим абитуриентам была предоставлена возможность поступать в университет, если они наберут в результате тестов 120 очков (вместо требуемых 150 очков для всех остальных).

В декабре 2000 года Верховный суд США поддержал решения двух университетов — Мичиганского и Вашингтонского (дистрикт Колумбия) о проведении «позитивного действия» в отношении меньшинств, считая, что это оказывает благоприятное воздействие на повышение уровня образования всех студентов — из меньшинств и белых. Было отмечено, что студенческие коллективы, в которых имеется большое расовое и этническое разнообразие, демонстрируют большие способности, склонность к критическому мышлению, ибо многообразие является антитезой «группового одобрения мысли» [Стейнберг, 2000].

Однако борьба по вопросу о «позитивном действии» в отношении меньшинств продолжалась. В январе 2003 года президент США Джордж Буш выступил против программы «позитивного действия» в Мичиганском университете. Это вызвало критику многих общественных и политических деятелей [Хинду. 17.01.2003]. Так, сенатор Джон Эдвардс от Демократической партии выразил свое несогласие с позицией Буша, а также с тем, что продолжение университетами «политики наследования» дает преимущества детям их

выпускников. Критики Буша упрекнули его в том, что он сам благодаря такой политике поступил в престижный Йельский университет и теперь отказывал меньшинствам в предпочтении при приеме в высшие учебные заведения.

Не было единства мнений по этому вопросу даже в администрации Буша. Советник по национальной безопасности при президенте США Кондолиза Райс поддержала позитивное действие, а государственный секретарь Колин Пауэл выразил несогласие с возражениями президента США в отношении программы позитивного действия в Мичиганском университете. Автор статьи, посвященной празднованию дня рождения Мартина Лютера Кинга, Рон Фурниер, заметил, что Райс и Пауэлл являются афроамериканцами [Фурниер, 2003].

Напомним, что в канун празднования Дня Мартина Лютера Кинга в 2001 году покидавший свой пост президент США Бил Клинтон обратился к новой администрации Дж.Буша и Конгрессу с призывом завершить «незаконченное дело нации» по урегулированию расовых отношений и «построению единой Америки». Сегодня у цветных людей больше возможностей, чем когда-либо, сказал Клинтон, «однако мы имеем перед собой длинный список свидетельств неравенства в таких вопросах, как занятость и богатство, образование и здравоохранение, уголовное судебное преследование, неравенство, которое проходит по такой разделительной черте, как цвет кожи» [Нью-Йорк таймс. 14.01.2001].

Тогда в празднествах, посвященных Кингу, участвовал и вновь избранный президент Джордж Буш. В одном из выступлений он подчеркнул, что ситуация в США изменилась по сравнению с тем временем, когда Кинг начал движение за единую Америку и гражданские права. Сегодня в школу ходят все дети. Но, посещая школу, не все дети в Америке обучаются. Нужно, чтобы каждый ребенок, достигший 9-летнего возраста, умел читать. Буш сказал, что плохие школы — это «невыполнение Америкой данного обещания. Без отличных школ мечта о равенстве ничего не значит» [Нью-Йорк таймс, 01.02. 2001].

Видимо, не без оснований Элеанор Зеллиот пишет: «Иногда я задумываюсь над тем, кто первый преодолет предрассудки, кастеизм или расизм — Индия или Америка? У обеих стран были великопепные лидеры из обездоленных групп. Обе страны достигли многого, но обеим предстоит пройти еще долгий путь» [Зеллиот,

2000, с. 174]. А в своем выступлении на международной конференции «Переустройство мира: буддизм в понимании Б.Р.Амбедкара» (г. Пуна, Индия, 7–9 октября 1998 года) на тему «Амбедкар и поиск прагматического буддизма» она высказала мысль о том, что, по ее представлениям, Индия сумеет преодолеть социальную дискриминацию раньше, чем США — расовую.

Разумеется, это лишь предположение, которое требует своего аргументированного обоснования. Одно очевидно — у обеих стран впереди еще трудный, долгий путь борьбы с обычаями и предрассудками, сдерживающими демократическое развитие.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Осуществление демократических преобразований в обществе, а также специальных мер по улучшению положения далитов привело к расширению их участия в социально-экономической и политической жизни. Политика индийского государства, направленная на реализацию конституционных гарантий применительно к зарегистрированным кастам, в том числе закрепление за представителями этих социальных групп определенного числа мест на государственных предприятиях, в учреждениях и высших учебных заведениях пропорционально их доле в населении страны, дала возможность им не только «обозначить», но и во многих случаях проявить себя в этих сферах.

Развитие зарегистрированных каст в современной Индии можно рассматривать с точки зрения как абсолютных результатов, так и их достижений в сравнении с остальной частью населения. Неравные стартовые социально-экономические позиции для продвинутых, преуспевающих слоев и традиционно отстающих, слабых групп населения, особенно в получении образования, создали условия и для неравной конкуренции за новые возможности в современном секторе экономики. Этим объясняется тот факт, что и полвека спустя после достижения независимости большинство рабочих мест в этом секторе занято представителями высших каст. Продвижение представителей низших социальных групп в современные секторы экономики до сих пор было незначительным. Зарегистрированные касты продолжают оставаться преимущественно в неорганизованном, отсталом секторе экономики. Разрыв между этими двумя секторами и соответственно между занятыми в них работниками продолжает расти.

В политической сфере, однако, система квот в законодательных органах в центре, штатах и местных органах самоуправления дала более ощутимые положительные результаты для низших каст, которые поднялись уже на тот уровень, когда сами могут формулировать свои требования и защищать свои интересы.

Произошло определенное размывание кастовых барьеров, а вековая кастовая идеология во многом утратила свою прежнюю экономическую основу.

Государственная опека в отношении зарегистрированных каст, расширение законодательства по защите их гражданских прав, введение в жизнь закона против жестокого обращения с далитами, материальное поощрение браков между представителями этих и «чистых» каст — все это ведет, хотя и медленно, к постепенному социальному раскрепощению кастовых низов.

В городе концепция ритуального осквернения в отношениях между представителями разных каст во многом потеряла свою прежнюю значимость. Там низшие касты страдают значительно больше от бедности и неграмотности, нежели от клейма неприкасаемости. Можно сказать, что сегодня положение далитов зависит прежде всего от их места в экономической жизни. Нынешний статус в обществе определяется кроме касты имущественным положением, образованием, профессией, кругом общения. В верхних социальных слоях устанавливаются отношения, которые переходят границы касты, что хорошо прослеживается в престижных районах больших городов, где проживание связано с уровнем дохода и лишь косвенно — с принадлежностью к той или иной касте.

Однако институт касты не исчез и не собирается исчезать. Свидетельства положительного отношения к касте можно встретить почти в любой группе индийского общества. Но несомненны и крупные изменения в содержании традиционных занятий разных социальных групп и связях между членами разных каст, включая далитов.

Всему этому способствовали рост образования среди индийцев, создание далитского среднего класса (пусть и не очень многочисленного), в том числе интеллигенции. Достигнуты немалые успехи на пути обеспечения гражданского равноправия.

Тем не менее освобождение далитов от традиционных ограничений и дискриминации, связанных с неприкасаемостью, происходит очень сложно, а порой и весьма болезненно. Кастовое сознание еще не ушло в прошлое и продолжает оставаться серьезным тормозом на пути раскрепощения бывших неприкасаемых, заметным фактором, препятствующим реализации многих провозглашенных индийским государством программ борьбы с бедностью, которая является уделом большей части далитов.

Вместе с тем вовлечение многомиллионных масс далитов в общественную жизнь и политику не проходит бесследно для всего общества. Разные политические группы и партии отмечают насущную необходимость принятия мер по завоеванию доверия бывших неприкасаемых, более активной работы с ними. Сами далиты не хотят больше мириться со своим приниженным положением.

Президент Индии К.Р. Нараянан в своем выступлении в Нью-Йорке 28 апреля 1998 года при получении премии «Всемирного государственного деятеля» от «Фонда воззвания к совести» связал свои надежды на улучшение положения социальных низов с истинной демократией и свободой. «Около 3000 лет назад Ригведа — самый древний религиозно-философский текст Индии, — сказал он, — провозгласила, что все люди — это один народ. Упанишады пошли дальше и заявили, что весь мир — это одна семья. Концепция братства всех людей пронизывает индийскую мысль во все времена — в индуизме, буддизме, джайнизме, исламе, христианстве, сикхизме, в учениях всех социальных реформаторов, великих мужей и женщин Индии. Но свет лампы оставил сажу от сгоревшего фитиля. Социальный быт и экономические реальности в Индии никогда не отличались либерализмом, были жесткими, трудными и неоднозначными. И все же в Индии, — продолжал Нараянан, — торжествовал гуманизм, пробивающийся через все различия, дискриминацию, исключительность, угнетение и эксплуатацию сложного и стратифицированного общества, тот гуманизм, на котором построена сегодняшняя индийская демократия» [Нараянан, 1998].

Полное изживание неприкасаемости связано с глубокой перестройкой массового сознания, которое в условиях традиционного общества происходит с немалыми трудностями.

Одним из ключевых вопросов для Индии, как и многих развивающихся стран, является устранение вопиющего социально-экономического неравенства, ведущего к росту социальной напряженности и конфликтам в обществе. Ситуация усугубляется тем, что огромные массы людей находятся за гранью нищеты и подвергаются постоянному социальному и экономическому давлению, в то время как результаты развития служат интересам лишь части общества. Это ведет к политической нестабильности, ухудшению общественного климата, нарушениям порядка и законности. В результате страдают прежде всего наиболее уязвимые слои населения. В экономическом плане проблема далитов является частью

проблем бедноты, составляющей около трети миллиардного населения Индии. Отсюда необходимость огромных усилий со стороны государства и общества в целом для решения вопросов, связанных с радикальным улучшением социального и экономического положения далитов.

С начала 1990-х годов Индия осуществляет экономические реформы, главной задачей которых является повышение жизненного уровня народа и искоренение «проклятия бедности». Премьер-министр страны А.Б.Ваджпаи призывает построить Индию, в которой «бывшие неприкасаемые, племена и отсталые классы» не только не испытывали бы экономических лишений, но и пользовались плодами социальной справедливости [Ваджпаи. Индия, 2001, с. 17, 118].

Решительное продвижение в этом направлении возможно только при широкой демократизации общества с участием всех его слоев. Секулярно настроенная индийская общественность считает, что необходим принципиально новый подход к вопросам, связанным с улучшением положения самых приниженных и незащищенных групп населения. А для этого требуется в первую очередь провести национальную дискуссию по проблеме далитов. Успехи Индии во многом будут зависеть от интеграции 160 млн. бывших неприкасаемых в основной поток развития страны.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Агнивеш, 2002. — *Swami Agnivesh. Reforming Hinduism from within* // www.outlookindia.com/ 05.11.2002.
- Айрукажиел, 1996. — *Ayrookuzhiel A.V.Abraham. The Religious Factor in Dalit Liberation: Some Reflections* // Culture, Religion and Society. Essays in Honour of Richard W. Taylor. Chatterji Saral K. and Hunter P. Mabry (eds). Delhi.
- Айяр, 1990. — *Iyer V.R.Krishna. Dr. Ambedkar and the Dalit Future*. Delhi.
- Алаев, 1981. — *Алаев Л.Б. Сельская община в Северной Индии*. М.
- Альбедиль, 1996. — *Альбедиль М.Ф. От редакции* // Индуизм, Джайнизм, Сикхизм. Словарь. М.
- Амбедкар, 1943. — *Ambedkar B.R. Mr. Gandhi and the Emancipation of the Untouchables*. Bombay.
- Амбедкар, 1945. — *Ambedkar B.R. What Congress and Gandhi Have Done to the Untouchables*. Bombay.
- Амбедкар, 1952. — *Ambedkar B.R. On Parliamentary Democracy*. Poona.
- Амбедкар, 1969. — *Dr. Babasaheb Ambedkar: Speeches and Writings. 1948–1956. Vol. II*. Bhagwan Das (ed.). Jullundur.
- Амбедкар, 1973. — *Ambedkar. On Poona Pact* // Collection of Speeches, Writings and Documents, Jullunder.
- Амбедкар, 1974. — *Ambedkar B.R. The Buddha and His Dhamma*. Bombay.
- Амбедкар, 1979. — *Dr. B.R.Ambedkar. Writings and Speeches. 1935–1945. Vol. III*. Bhagwan Das, Adib Fazil (eds). Bangalore.
- Амбедкар, 1980. — *Ambedkar B.R. The Rise and Fall of Hindu Woman*. Jullundur.
- Амбедкар, 1981. — *Dr. B.R.Ambedkar. Writings and Speeches. 1935–1936. Thus Spoke Ambedkar on Renunciation of Hinduism and Conversion of Untouchables. Vol. IV*. Das Bhagwan (ed.). Bangalore.
- Амбедкар, 1982. — *Ambedkar B.R. Collection of Writings and Speeches. 1916–1955*. Jullundur.
- Амбедкар, 2001. — *Dr. Babasaheb Ambedkar: Writings and Speeches in 17 volumes*. Vasant Moon (ed.). Bombay, 1979 — 2001.
- Ананд, 2003. — *Anand S., Srikanth B.R. Hindutva: The Second Aryan Legion* // www.outlookindia.com/ 03.03.2003.
- Андерсон, 1913. — *Anderson J.D. The Peoples of India*. London.
- Аутлук. — Outlook. New Delhi.

- Ашрафян, 1995. — *Ашрафян К.З.* Идеологические и социальные предпосылки средневекового бхакти // Бхакти — религия любви. Материалы научной конференции. М.
- Бадринатх, 1994. — *Badrinath K.* Shiv Sena Outrage Targeting Dalits in Marathwada // Frontline. February 11.
- Бакси, 2000. — *Baxi Upendra.* Emancipation as Justice: Legacy and Vision of Dr. Ambedkar // From Periphery to Centre Stage: Ambedkar, Ambedkarism and Dalit Future. K.C.Yadav (ed.). New Delhi.
- Бардхан, 1986. — *Bardhan A.B.* Debate on Reservation. New Delhi.
- Бейли, 1999. — *Bayly Susan.* Caste, Society and Politics in India. Cambridge.
- Беннетт, 1993. — *Bennett Lerone Jr.* Before the Mayflower. A History of Black America. New York.
- Бетей, 1997. — *Beteille André.* Caste in Contemporary India // Fuller C.J. (ed.). Caste Today. Delhi.
- Бетей, 1999. — *Beteille André.* Louis Dumont (1911–1998) // Economic and Political Weekly (далее — EPW). January 9.
- Бисвас, 1995. — *Biswas A.K.* Tagores: Victim of Social Prejudice // Mainstream. September 16.
- Бонгард-Левин, 1965. — *Бонгард-Левин Г.М.* Некоторые черты сословной организации в ганах и сангхах // Касты в Индии. М.
- Бонгард-Левин, 1985. — *Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф.* Индия в древности. М.
- Бос, 1964. — *Bose Subhas Chandra.* The Indian Struggle 1920–1942. Calcutta.
- Бос, 1985. — *Bose Pradip Kumar.* Mobility and Conflict: Social Roots of Caste Violence in Bihar // Social Stratification. Gupta Dipankar (ed.). New Delhi, 1997.
- Броукен пипл, 1999. — Broken People: Caste Violence Against India's «Untouchables». New York: Human Rights Watch, Chapter VII.
- Броукен промисиз, 2000. — Broken Promises and Dalits Betrayed: Black Paper on the Status of Dalit Human Rights. National Campaign on Dalit Human Rights.
- Брошюра, 2001. — Nabhi's Broshure on Reservation and Concession. New Delhi.
- Бунияди, 1984. — *Buniyadi Sangarsh* (Voice of the Backward and Oppressed). New Delhi.
- Бурпа, 1997. — *Burra N.* Buddhism, Conversion and Identity: A Case Study of Village Mahars // Caste: Its Twentieth Century Avatar. Srinivas M.N. (ed.). New Delhi.

- Бхакти, 1995. — Бхакти — религия любви // Сб. материалов научной конференции. Центр индийских исследований. М.
- Бхалла, 1992. — *Bhalla V.* Aspects of Gene Geography and Ethnic Diversity of the People of India // Ethnicity, Caste and People. Singh K.S. (ed.). New Delhi.
- Бэшем, 1980. — *Basham A.* Untouchable Soldiers: The Mahars and the Mazhis. Bangalore.
- Ваджнаи, 2001. — *Ваджнаи Атал Бихари.* Индия на пути в будущее. М.
- Ванина, 1991. — *Ванина Е.Ю.* Бхакти: истоки, типология, перспективы эволюции // Индия: религия и политика в общественном сознании. М.
- Ванина, 1995. — *Ванина Е.Ю.* Бхакти: истоки, типология, перспективы эволюции // Бхакти — религия любви. Материалы научной конференции. М.
- Вашингтон, 1995. — *Washington Booker T.* Up from Slavery. New York.
- Беер, 2001. — *Veer Peter van der.* Religious Nationalism in India and Global Fundamentalism // Identity, Locality and Globalization. Experiences of India and Indonesia. New Delhi.
- Верма, 1980. — *Verma G.P.* Caste Reservation in India. Law and the Constitution. Allahabad.
- Вивекананда, 1960. — *Vivekananda Swami.* The Complete Works. Vol. III. Calcutta.
- Вивекананда, 1975. — Selections from Swami Vivekananda, Calcutta.
- Вигасин, 1984. — *Вигасин А.А., Самозванцев А.М.* Артхашастра. Проблемы социальной структуры и права. М.
- Винер, 1996. — *Weiner Myron.* Child Labour in India // E PW. Nov. 9–16.
- Гавай, 1981. — *Gavai R.S.* Caste War Over Reservations, Bombay.
- Галантер, 1984. — *Galanter Mark.* Competing Equalities. London.
- Ганди, 1969. — *Ганди.* Моя жизнь. М.
- Ганди, 1971. — *Gandhi Indira.* Selected Speeches. January 1966–1969. New Delhi.
- Ганди, 1984. — *Gandhi Indira.* Selected Speeches and Writings. 1972–1977. Vol. III, New Delhi.
- Ганди, 1985. — *Gandhi Rajiv.* Indian National Congress: 100 years — the milestones. New Delhi.
- Ганди, 1996. — *Gandhi's Campaign Against Untouchability, 1933–1934.* An Account from the Raj's Secret Official Reports. Baren Ray (ed.). New Delhi.

- Геевский, 1985. — *Геевский И.А., Червонная С.А.* Национальный вопрос в общественно-политической жизни США. М.
- Гилл, 1987. — *Gill Y.S.* Bahujan Samaj Party Trades in Caste // *New Age*. 12.04.
- Глушкова, 1998. — *Глушкова И.П.* Путь маханубхавов // *Независимая газета*. 15.07.
- Глушкова, 2000. — *Глушкова И.П.* Индийское паломничество. Метафора движения и движение метафоры. М.
- Гокхале, 1998. — *Gokhale Pradeep.* Dr. Ambedkar's Reconstruction of Buddhism // International Conference "Reconstructing the World: Dr. Babasaheb Ambedkar's Understanding of Buddhism" (University of Pune. Oct. 7–9).
- Голоса, 2002. — *Голоса индийского средневековья*. М.
- Гор, 1989. — *Gore M.S.* Non-Brahman Movement in Maharashtra. New Delhi.
- Горячева, 2002. — *Горячева А.М.* Население и ресурсы: проблемы и достижения // *Индия: достижения и проблемы*. М.
- Госдепартамент США, 2002. — Department of State, U.S.A., Country Reports on Human Rights Practices, 2001 (Washington, D.C., Government Printing Office, 2002) // www.state.gov/g/drl/rls/hrrpt/2001/sa/8230.htm
- Гунесекере, 2000. — *Goonesekere R.K.W.* Working Paper on the topic of discrimination based on work and descent, submitted pursuant to Sub-Commission resolution 2000/4. // UN. Commission on Human Rights. GE.01-14220 (E) 030701.
- Гунесекере, 2001. — *Goonesekere R.K.W.* Prevention of Discrimination and Protection of Indigenous Peoples and Minorities. UN Commission on Human Rights. June 14.
- Гупта, 1985. — *Gupta S.K.* The Scheduled Castes in Modern Indian Politics: Their Emergence as a Political Power. Delhi.
- Гуру, 1993. — *Guru Gopal.* Dalit Movement in Mainstream Sociology // *EPW*. Vol. XXVIII, № 14, April 3.
- Гхош, 1973. — *Ghose Sankar.* Socialism, Democracy and Nationalism in India. Calcutta.
- Далит студентс, 2001. — Dalit students face humiliation as untouchability persists // MSNBC.com/09.04.
- Далит хюман райтс, 2000. — Dalit Human Rights Violations. Vol. I. Chennai.
- Дандекар, 2002. — *Дандекар Р.Н.* От вед к индуизму. Эволюционирующая мифология. М.
- Дас, 1987. — *Das Bhagwan.* Human Rights and Constitutional Rights. New Delhi.

- Дас, 2000. — *Das Ashok*. Naxalite Movement: A Special Story // The Hindu-
stan Times. 27.01.
- Дас, 2001. — *Das Gurcharan*. India Unbound. New York.
- Деви, 2000. — *Devi V. Vasanthi*. A Cry for Justice // Frontline. Vol. 17 — Issue
13, June 24 — July 07.
- Деккан кроникл. — The Deccan Chronicle. Bangalore.
- Деккан хералд. — The Deccan Herald. Hyderabad.
- Делиж, 1997. — *Deliege Robert*. At the Threshold of Untouchability: Pallars
and Valaiyars in a Tamil Village // Caste Today. Fuller C.J. (ed.). New
Delhi.
- Депрест классиз, 1977. — The Depressed Classes in India. An Enquiry into
Their Conditions and Suggestions for Their Uplift. New Delhi.
- Десай, 1937. — *Desai M.* The Epic of Travancore. Ahmedabad.
- Десай, 1973. — *Desai I.P.* Water Facilities for the Untouchables in Rural Guja-
rat. New Delhi.
- Джайн, 2002. — *Jain Sonu*. Action on Dalit murders: cow sent for post-mortem
// The Indian Express. 18.10.
- Джана, 2002. — *Jana Naresh*. Naxalites on surrender route // The Telegraph.
02.10.
- Джаярам, 1983. — *Jayaram N.* Protective Discrimination and Education //
Mainstream. Republic Day.
- Джха, 2002. — *Jha Ajit Kumar*. Post-Godhra, Muslims the new untouchables //
The Indian Express. 13.10.
- Джэкоб, 1956. — *Jacob John A.* History of the London Missionary Society in
South Travancore: 1806–1956. Nagercoil.
- Диркс, 1997. — *Dirks Nicholas B.* Recasting Tamil Society: The Politics of
Caste and Race in Contemporary Southern India // Caste Today.
Fuller C.J. (ed.). New Delhi.
- Древо, 1999. — Древо индуизма. Глушкова И.П. (ред.). М.
- Дюбуа, 1906. — *Dubois J.A.* Hindu Manners, Customs and Ceremonies.
London.
- Дюмонт, 1988. — *Dumont Louis*. Homo Hierarchicus: The Caste System and
its Implications. Delhi.
- Ерик, 1961. — *Eric C.* The Black Muslims in America. Boston.
- Жафрело, 2002. — *Jaffrelot Christophe*. India's Silent Revolution: The Rise of
the Low Castes in North Indian Politics. London.
- Женщины Индии, 2002. — Выдающиеся женщины Индии XX века. Шай-
мян Т.Л. (ред.). М., 2002.

- Законы Ману, 1960. — Законы Ману. Перевод С.Д. Эльмановича, проведенный и исправленный Г.Ф. Ильиным. М.
- Зеллиот, 1987. — *Zelliot Eleanor*. Four Radical Saints in Maharashtra // Religion and Society in Maharashtra. Toronto.
- Зеллиот, 1996. — *Zelliot Eleanor*. From Untouchable to Dalit. Essays on the Ambedkar Movement. New Delhi.
- Зеллиот, 2000. — *Zelliot Eleanor*. The Process of Securing Places of Power for Dalits: A Note on Dr. Ambedkar's Contribution // From Periphery to Centre Stage: Ambedkar, Ambedkarism and Dalit Future. Yadav K.C. (ed.). New Delhi.
- Икс, 1970. — *X Malcolm*. Afro-American History. New York.
- Илайя, 1996. — *Ilaiah Kancha*. Why I am not a Hindu: A Sudra Critique of Hindutva Philosophy, Culture and Political Economy. Calcutta.
- Илайя, 2003. — *Ilaiah Kancha*. Cultural globalisation // The Hindu. 22.01.
- Иллюстриейд, 1988. — The Illustrated Weekly of India, July 24.
- Имиджиз, 1980. — Images of Maharashtra. A Regional Profile of India. Wagle N.K. (ed.). London—Dublin.
- Индиан экспресс. — The Indian Express.
- Индийский вестник, 2000. — Индийский вестник. No 7–8.
- Индия, 1999. — Индия. Перспективы. Январь.
- Индия, 2000. — Индия. Страна и ее регионы. Ванина Е.Ю. (ред.). М.
- Индия, 2002. — Индия: достижения и проблемы. Куценков А.А., Юрлов Ф.Н. (ред.). М.
- Индия и Цейлон, 1967. — India and Ceylon. Unity and Diversity. Mason Philip (ed.). Bombay.
- Индия тудей. — India Today. New Delhi.
- Индо-ейжн. — Indo-Asian News Service. Patna. May 27, 2002.
- История, 1959. — Новейшая история Индии. М.
- История, 1973. — Антонова К.А., Бонгард-Левин Г.М., Котовский Г.Г. История Индии. М.
- История ИНК, 1985. — A Centenary History of the Indian National Congress (1885–1985). B.P.Pande (ed.). New Delhi. Vol.II.
- Источник, 1982. — Source Material on Dr. Babasaheb Ambedkar and the Movement of Untouchables. Government of Maharashtra. Vol. I, Bombay.
- Казенин, 2002. — Казенин К. Татарам не все равно // Время новостей. М., 04.10.
- Калам, 2003. — President Kalam A.P.J. Abdul's address to the joint session of Parliament // www.outlookindia.com/ 03.03.

- Калелкар, 1955. — *Kalelkar Kaka*. Report of the Backward Classes Commission. New Delhi.
- Камат, 1983. — *Kamat A.R.* Essays on Social Change in India. Bombay.
- Кананайкил, 1982. — *Kananaikil Jose*. Scheduled Castes in the Constituent Assembly. New Delhi.
- Кане. — *Kane Pandurang Vaman*. History of Dharma Shastra (Ancient and Medieval Religious and Civil Law in India). Vol. II. Part I. Poona, n.d.
- Каст, 1997. — Caste: Its Twentieth Century Avatar. Srinivas M.N. (ed.). Delhi.
- Каст, 2003. — Caste and Democratic Politics in India. Shah Ghyanshyam (ed.). New Delhi.
- Каст тудей, 1997. — Caste Today. Fuller C.J. (ed.). New Delhi.
- Касуман, 1976. — *Kasuman K.K.* Slavery in Travancore. Trivandrum.
- Кашин, 2001. — *Кашин В.П.* Айодхья — мина замедленного действия // Азия и Африка сегодня, М., № 1.
- Квин, 1996. — *Queen Christopher S.* Dr. Ambedkar and the hermeneutics of Buddhist liberation. // Christopher S. Queen and Sallie B. King (eds). Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia. New York.
- Кинг, 1992. — *King Martin Luther Jr.* Stride Toward Freedom // The Democracy Reader. Ravitch Diane and Thernstorm Abigail (eds). New York.
- Кинг, 1999. — *King Mary E.* Gandhi and Martin Luther King Jr. UNESCO.
- Кир, 1974. — *Keer Dhananjay*. Mahatma Jotirao Phoolley, Father of the Indian Social Revolution. Bombay.
- Кир, 1981. — *Keer Dhananjay*. Dr. Ambedkar: Life and Mission. Bombay.
- Класс, 1993. — *Klass Morton*. Caste. The Emergence of the South Asian Social System. New Delhi.
- Клюев, 2002. — *Клюев Б.И.* Религия и конфликт в Индии. М.
- Клюев, Литман, 1991. — *Клюев Б.И., Литман А.Д.* Бхакти — феномен общественной мысли Индии (постановка вопроса) // Индия: религия в политике и общественном сознании. М.
- Козер, 2000. — *Козер Льюис*. Функции социального конфликта. М.
- Комиссия, 1953. — Backward Classes Commission. Appendix II. New Delhi.
- Конституция, 1950. — The Constitution (Scheduled Castes) Order, 1950 // Scheduled Castes and the Struggle against Inequality. Kananaikil Jose (ed.). New Delhi, 1983.
- Конституция, 1956. — Конституция Индии. М.
- Конституция, 2000. — The Constitution of India. New Delhi.

- Конференция, 1998. — The International Conference “Reconstructing the World: Dr. Ambedkar’s Understanding of Buddhism”, University of Pune, Oct. 7–9.
- Корнев, 1987. — *Корнев В.И.* Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии. М.
- Костюченко, 1983. — *Костюченко В.С.* Классическая веданта и неоведантизм. М.
- Котхари, 1997. — *Kothari Rajni.* The Growing Confidence of the Poor // The Times of India. 28.07.
- КПИ(м), 1989. — CPI(M). Draft Political-Organisational Report for the Thirteenth Party Congress. Trivandrum. 27.12.1988–01.01.1989.
- Крипалани, 1983. — *Крипалани К.* Рабиндранат Тагор. М.
- Кришнан, 1985. — *Krishnan P.S.* Development of the Scheduled Castes // Seventh Plan and Development of Weaker Sections. Kananaikil Jose (ed.). New Delhi.
- Кроссетт, 2000. — *Crossette Barbara.* “An ‘Untouchable’ says caste is truly a human rights issue”. Nov. 15, 2000. International Movement Against All Forms of Discrimination and Racism // www.imadr.org/project/dalit/news-after-durban.html.
- Кроссинг, 1993. — Crossing the Danger water. Three Hundred Years of African-American Writing. Deirdre Mullane (ed.). New York et al.
- Круз, 1967. — *Cruse Harold.* The Crisis of the Negro Intellectual. New York.
- Кудрявцев, 1992. — *Кудрявцев М.К.* Кастовая система в Индии. М.
- Кулдип, 1985. — *Kuldip Mathur.* Anti-Poverty Programmes: A Pathetic Misnomer // Link. 15.08.
- Кумар, 1983. — *Kumar Ravinder.* Essays in the Social History of Modern India. Calcutta.
- Кумар, 1989. — *Kumar Ravinder.* The Pact that Saved a Society // Weekend Telegraph. Calcutta. 17.06. and 24.06.
- Кумар, 1989a. — *Kumar Ravinder.* The Making of a Nation: Essays in Indian History and Politics. New Delhi.
- Кумар, 1992. — *Kumar Dharma.* The Affirmative Action Debate in India // Asian Survey 32 (1992): 290–302.
- Кумар, 1999. — *Kumar Pradeep.* Bahujan Samaj Party: Breaking Ground in Uttar Pradesh—II // Mainstream. May 8.
- Кумар, 2002. — *Kumar Davinder.* Poisoned Edge // Outlook. July 1.
- Куппусвами, 1996. — *Kuppuswamy B.* Social Change in India (5th revised & enlarged edition). Delhi.
- Куриен, 1987. — *Kurien N.J.* IRDP: How Relevant is it? // EPW. 26:12.

- Куценков, 1983. — *Куценков А.А.* Эволюция индийской касты. М.
- Куценков, 1997. — *Куценков А.А.* Бхакти в индийской культуре // Вайшнавизм. Открытый форум. 1997, № 1.
- Куценков, 2002. — *Куценков А.А.* Демократический процесс и традиционная культура // Индия: достижения и проблемы. М.
- Кэнг, 2003 — *Kang Bhavdeep.* The Milky Way // Outlook.com/ 07.03.2003.
- Леле, 1980. — *Lele J.* On Class, Caste and Hegemony: Classes in Rural Maharashtra. // Images of Maharashtra. A Regional Profile of India. London—Dublin.
- Леле, 1990. — *Lele J.* Caste, Class and Dominance: Political Mobilization in Maharashtra // Dominance and State Power in Modern India. Vol. II. Delhi.
- Леонтович, 2000. — *Леонтович О.А., Шейгал Е.И.* Жизнь и культура США. Лингвострановедческий словарь. М.
- Лернер, 1992. — *Лернер Макс.* Развитие цивилизации в Америке. Образ жизни и мыслей в Соединенных Штатах сегодня. Т. I. М.
- Линк. — *Link.* New Delhi.
- Линч, 1974. — *Lynch Owen M.* The Politics of Untouchability: Social Mobility and Social Change in a City of India. Delhi.
- Липсет, 1997. — *Lipset Seymour Martin.* American Exceptionalism. New York—London.
- Локханде, 1982.— *Lokhande G.* Bhimrao Ramji Ambedkar. A Study in Social Democracy. New Delhi.
- Лохия, 1979. — *Lohia R.* The Caste System. Hyderabad.
- Луния, 1960. — *Луния Б.Н.* История индийской культуры с древних веков до наших дней. М.
- Лэнд, 1982. — *Land, Caste and Politics in Indian States.* Omvedt Gail (ed.). Delhi.
- Малл, 1997. — *Mall Sangeeta.* Worst Form of Human Rights Violations // Mainstream. April 19.
- Малхотра, 1999. — *Malhotra Inder.* Badge of Shame. // Sunday. 24–30 January.
- Маретина, 1993. — *Маретина С.А.* Племя и каста: к проблеме социокультурной интеграции // Этносоциальная ситуация в Индии и СССР. М.
- Матхур, 1985. — *Mathur Kuldip.* Anti-Poverty Programmes: A Pathetic Misnomer // Link. 15.08.
- Махуркар, 1999. — *Mahurkar Uday.* Gujarat. Conversion Politics // India Today. Feb. 15.

- Мезенцева, 1994. — *Мезенцева О.В.* Мир ведийских истин. Жизнь и учение Свами Дайянанды. М.
- Мейнстрим. — *Mainstream*. New Delhi.
- Менон, 1978. — *Menon Achutha C.* Indian Renaissance: Achievements and Failures // *Mainstream*. 21.10.
- Менчер, 1974. — *Mencher Joan P.* The Caste System Upside Down, or the Not-so-Mysterious East // *Current Anthropology*. Vol. 15, № 4.
- Министерство, 2001. — Annual Report, 2000-2001. Ministry of Social Justice & Empowerment, Government of India.
- Мишра, 2002. — *Mishra Subhash*. Mixed Strains // *India Today*. July 15.
- Мишра, 2002а. — *Mishra Neeraj*. Thriving on Fear // *India Today*. May 6.
- МкГиери, 1999. — *McGeary Johanna*. Person of the Century // *The New York Times*. 31.12.
- МкМиллан, 2001. — *McMillan Alistair*. "Scheduled Caste voting and the BJP", prepared for presentation at the 2001 American Political Science Association Annual Meeting. San Francisco, California, August 31 — September 2.
- Мориа, 2002. — *Maurya O.P.* To Eradicate an Evil // *Frontline*. May 10.
- Мукарджи, 1928. — *Мукарджи Абани*. Аграрная Индия. М.
- Мукарджи, 1982. — *Mukerjee Nirendra Nath*. Gandhi, Ambedkar and the Extirpation of Untouchability. New Delhi.
- Мун и Павар, 1994. — *Moon Meenakshi and Urmila Pawar*. We Make History Too: Women in the Early Untouchable Liberation Movement // *South Asia Bulletin*, № 9.
- Муругкар, 1991. — *Murugkar Lata*. Dalit Panther Movement in Maharashtra: A Sociological Appraisal. Bombay.
- Мэнн, 1998. — *Mann Paul*. Nobody's Fjnest Hour // *The New York Times*. April 26.
- Мюрдал, 1944. — *Myrdal Gunnar*. An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy. New York.
- Нанда, 2002. — *Nanda B.R.* Gandhi and Non-Violence: Doctrines of Ahimsa and Satyagraha // *World Affairs*. New Delhi. January—March 2002. Vol. 6, № 1.
- Нарайн, 1976. — *Narain Iqbal*. State Politics in India. New Delhi.
- Нараянан, 1992. — *Narayanan K.R.* Babasaheb Ambedkar // *Mainstream*. August 8.
- Нараянан, 1998. — Speech of President K.R.Narayanan in New York on April 28, 1998 while accepting the World Statesman Award from the Appeal of Conscience Foundation. New York.

- Натараджан, 1968. — *Natarajan S. History of Social Reforms 1818–1947 // Encyclopedia of Social Work in India. Vol. I. New Delhi.*
- Национальная конференция, 1983. — National Conference of Backward Classes, Scheduled Castes, Scheduled Tribes and Minorities. 13–14 April, 1983 (Souvenir). New Delhi.
- Невелева, 1986. — *Невелева С.Л. Истоки индуизма // Индия 1984. Ежегодник. М.*
- Некрасов, 1980. — *Некрасов Н.А. Стихотворения и поэмы. М.*
- Неру, 1955. — *Неру Джавахарлал. Открытие Индии. М.*
- Неру, 1981. — *Неру Джавахарлал. Взгляд на всемирную историю. М.*
- Нилов, 1989. — *Нилов Ф.Н. Леводемократические правительства в штатах Индии. М.*
- Ницше, 1990. — *Ницше Фридрих. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.*
- Нурани, 2003. — *Noorani A.G. The BJP and the VHP // Frontline. 15–28.03.2003.*
- Нью Эйдж. — New Age. New Delhi.
- Нью-Йорк таймс. — The New York Times.
- Омведт, 1981. — *Omvedt Gail. Capitalist Structure and Rural Classes in India // EPW. № 52.*
- Омведт, 1982. — *Omvedt Gail. Review Essay // Bulletin of Concerned Asian Scholars, Vol. 14. №2.*
- Омведт, 1994. — *Omvedt Gail. Dalits and the Democratic Revolution: Dr. Ambedkar and the Dalit Movement in Colonial India. New Delhi.*
- Омведт, 2000. — *Omvedt Gail. Undoing the Bondage: Dr. Ambedkar's Theory of Dalit Liberation // From Periphery to Centre Stage. Ambedkar, Ambedkarism and Dalit Future. K.C.Yadav (ed.). New Delhi.*
- Омведт, 2000a. — *Omvedt Gail. The Purpose of Reservation // The Hindu. 24.03. and 25.03.*
- Омведт, 2002. — *Omvedt Gail. The Dravidian movement // www.ambedkar.org/*
- Оппрест. — Oppressed Indian. New Delhi.
- Оселла, 2000. — *Osella Fillipo and Osella Caroline. Social Mobility in Kerala: Modernity and Identity in Conflict. London.*
- Открытие Индии, 1987. — *Открытие Индии: Философские и эстетические воззрения в Индии XX в. М.*
- Отчет № 26, 1980. — *26th Report of the Commissioner for Scheduled Castes and Scheduled Tribes 1978–1979. New Delhi.*
- Отчет № 27, 1981. — *27th Report of the Commissioner for Scheduled Castes and Scheduled Tribes 1979–1980. New Delhi.*

- Отчет № 28, 1988. — 28th Report of the Commissioner for Scheduled Castes and Scheduled Tribes 1986–1987. New Delhi.
- Отчет, 1980–1985. — Planning Commission. Government of India. Report of the Working Group on the Development of Scheduled Castes. 1980–1985. New Delhi.
- Отчет, 1982. — Annual Report (1980) on Protection of Civil Rights Act, 1955. Ministry of Home Affairs. Government of India. New Delhi.
- Отчет, 2001. — Planning Commission, Government of India. National Human Development Report. New Delhi.
- Отчет комиссии, 1981. — Report of the Commission for Scheduled Castes and Scheduled Tribes 1979–1980, New Delhi.
- Отчет комиссии, 1993–1994. — Report of the National Commission for Scheduled Castes and Scheduled Tribes. New Delhi.
- Отчет комиссии, 1998. — Report of the National Commission for Scheduled Castes and Scheduled Tribes. Fourth Report (1996–1997 and 1997–1998). Vol. I. New Delhi.
- Отчет комитета, 1966. — Report of the Committee on Customary Right to Scavenging. New Delhi.
- Отчет Мандала, 1980. — Report of the Backward Classes Commission. New Delhi.
- О'Хэнлон, 1985. — *O'Hanlon R.* Caste, Conflict, and Ideology: Mahatma Jotirao Phule and Low Caste Protest in Nineteenth-century Western India. Oxford.
- Павар, Мун, 1990. — *Pawar U., Moon M.* Dalit Women of Maharashtra in Ambedkarite Movement. // *Outcry. Voice of the Oppressed.* Canada: Ambedkar Mission Inc.
- Панандикер, 1997. — *Panandiker V.A.Pai* (ed.). The Politics of Backwardness: Reservation Policy in India. New Delhi.
- Паниккар, 2001. — *Panikkar K.N.* Outsider as Enemy: Politics of Rewriting History in India // *Frontline.* Vol. 18. Issue 01, January 06–19.
- Парватхамма, 1983. — *Parvathamma C.* Conversion Movement among the Untouchables: A Brief Historical Survey // *Scheduled Castes and the Struggle against Inequality.* Kananaikil Jose (ed.). New Delhi.
- Парикх, 1997. — *Parikh Sunita.* The Politics of Preference: Democratic Institutions and Affirmative Action in the United States and India. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997.
- Патвардан, 1973. — *Patwardhan S.* Change among India's Harijans // *Maharashtra — A Case Study.* Delhi.
- Патнаик, 1985. — *Patnaik Utsa, Dingwaney Manjari.* Chains of Servitude. New Delhi.

- Пауер, 2000. — *Power Carla*. Caste Struggle // *Newsweek*. June 25.
- Пиплз демокраси. — *People's Democracy*. New Delhi.
- План, 1980–1985. — *Sixth Five-Year Plan 1980–1985*. New Delhi.
- Плешова, 2002. — *Плешова М.А.* Концепция индийского федерализма // *Индия: достижения и проблемы*. М.
- Плэн энд девелопмент, 1985. — *Seventh Plan and Development of Weaker Sections*. Kananail Jose (ed.). New Delhi.
- Политика, 1997. — *The Politics of Backwardness: Reservation Policy in India*. Panandiker V. (ed.). New Delhi.
- Полонская, 1995. — *Полонская Л.Р.* Бхакти в контексте истории Индии // *Бхакти — религия любви*. Материалы научной конференции. М.
- Прадхан, 2000. — *Pradhan Sharat*. Two blinded as upper caste men throw acid on six dalits // *India Abroad News Service*, October 23.
- Прашад, 2000. — *Prashad Vijay*. Untouchable Freedom. A Social History of a Dalit Community. New Delhi.
- Приказ, 1957. — *The Constitution (Scheduled Castes) Order, 1950*. Government of India. Ministry of Law. New Delhi.
- Провозвестие, 1993. — *Провозвестие Вивекананды*. М.
- Пуналекар, 1981. — *Punalekar S.P.* Aspects of Class and Caste in Social Tensions: A Study of Maharashtra Riots. Surat.
- Пури, 2003. — *Puri Balraj*. Communalism vs pluralism // *Frontline*. 15–28.02.2003.
- Пьярелал, 1931. — *Pyarelal (Nair)*. The Epic Fast. Ahmedabad.
- Пьярелал, 1958. — *Pyarelal Nair*. Mahatma Gandhi: Last Phase. Ahmedabad.
- Пэтриот. — *The Patriot*. New Delhi.
- Равиндран, 1975. — *Ravindran T.K.* Vaikkam Satyagraha and Gandhi. richur.
- Радж, 2002. — *Raj Udit*. Road to conversion, through Chakwada // *The Indian Express*. 18.10.2002.
- Рай, 1981. — *Rai Raghu*. Islam's New Children // *India Today*. 16–31.07.
- Райзада, 1987. — *Raizada L.* BSP's emergence will harm other parties // *The Patriot*. 04.05.
- Райс, 1993. — *Rice Stanley*. Hindu Customs and Their Origins. Delhi.
- Райтс, 2001. — *Rights of the Oppressed People*. International Institute for Peace Report of a Field Study. Vienna, July.
- Рам, 1980. — *Ram Jagjivan*. Caste Challenge in India. New Delhi.
- Рамасвами, 1981. — *Ramaswami Periyar E.V.* Untouchability: History of Vikom Agitation. Madras.

- Пао, 1979. — *Rao M.S.A. Social Movements among the Backward Classes and Blacks: Homology in the Sources of Identity // Social Movements in India. Vol. 1. New Delhi.*
- Редди, 2001. — *Reddy Sheela. A Brahmin's Cow Tales // Frontline. 06–19.01.2001.*
- Резервирование, 1982. — *Note on Reservation // Party Life. Vol. XVIII, № 15, 07.08.*
- Резервирование, 1985. — *Dynamics of Reservation Policy. Mehta H., Patel H. (eds). New Delhi.*
- Резервирование, 1997. — *The Politics of Backwardness. Reservation Policy in India. Panandiker V.A.Pai (ed.). New Delhi.*
- Ридер, 1992. — *The Democracy Reader. New York.*
- Рыбаков, 1981. — *Рыбаков П.Б. Буржуазная реформация индуизма. М. Санди. — Sunday. New Delhi.*
- Санкалия, 1967. — *Sankalia H.D. In History // Seminar № 93. May.*
- Санкритьяяна, 2002. — *Санкритьяяна Рахула. От Волги до Ганга. М. Сарадамони, 1980. — Saradamoni. The Emergence of a Slave Caste: Pulayats of Kerala. New Delhi.*
- Саркар, 1984. — *Sarkar Sumit. Modern India 1885–1947. Delhi.*
- Семинар. — *Seminar. New Delhi.*
- Сенсус 1911. — *Census of India 1911. Vol. V. Report. Part 1.*
- Сенсус 1981. — *Census of India 1981. Part V-A (I). Special Tables for Scheduled Castes and Scheduled Tribes. New Delhi.*
- Сингх, 1958. — *Сингх М. Угнетенные касты Индии. М.*
- Сингх, 1975. — *Singh M.P. Cohesion in a Predominant Party: The Pradesh Congress and Party Politics in Bihar. New Delhi.*
- Сингх, 1996. — *Singh V.P. Affirmative Action in India // Mainstream. 18.05.*
- Сингх, 1998. — *Singh Jagpal. Ambadkarisation and Assertion of Dalit Identity: Socio-Cultural Protest in Meerut District of Western Uttar Pradesh // EPW. October 3.*
- Словарь, 1996. — *Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь. М.*
- Снесарев, 1981. — *Снесарев А.Е. Этнографическая Индия. Л.Б. Алаев (ред.). М. Советская Россия. — Советская Россия. 22.02.2002.*
- Соушл стратификейшн, 1997. — *Social Stratification. Gupta Dipankar (ed.). New Delhi.*
- Сринивас, 1997. — *Srinivas M.N. The Pangs of Change // Frontline, Vol. 14. Issue 16, August 09–22.*

- Стейнберг, 2000. — *Steinberg Jacques*. Defending Affirmative Action with Social Science // *The New York Times*, December 17.
- Стил, 1990. — *Steele Shelby*. The Content of Our Character. New York.
- Сури, 2002. — *Suri Sanjay*. The Unwelcome Guest // *Outlook*. July 8.
- США, 1993. — Соединенные Штаты Америки. Конституция и законодательные акты. М.
- Сыркин, 1965. — *Сыркин А.Я.* Противопоставление варн в упанишадах // *Касты в Индии*. М.
- Сыркин, 1999. — *Сыркин А.Я.* Ведийская религия // *Древо индуизма*. М.
- Тагор, 1961. — *Тагор Рабиндранат*. Сборник стихов «Читра» // *Собрание сочинений в 15 томах*. Т. V (на бенгали). Калькутта.
- Таймс ньюз. — *Times News*. New Delhi.
- Таймс оф Индия. — *The Times of India*. New Delhi.
- Телеграф. — *The Telegraph*. Kolkata.
- Тендулкар, 1969. — *Tendulkar D. G.* Mahatma: Life of Mohandas Karamchand Gandhi. In 8 Vols. New Delhi.
- Тинкер, 1962. — *Tinker H.* India and Pakistan: A Political Analysis. New York.
- Трансфер, 1977. — *The Transfer of Power*. 1942–1947. Vol. VII. London.
- Трибюн. — *The Tribune*. New Delhi.
- Тхапар, 1978. — *Thapar Romila*. Ancient Indian Social History: Some Interpretations. Hyderabad.
- Тхарамангалам, 1996. — *Tharamangalam J.* Caste among Christians in India // *Caste: Its Twentieth Century Avatar*. M.N. Srinivas (ed.). New Delhi.
- Тхорат, 2001. — *Thorat Suhadeo*. Hindu Social Systems and Human Rights of Untouchables: Theory and Evidence on Violation. Paper presented at the Global Conference against Racism and Caste-Based Discrimination. March. New Delhi.
- Тэлботт, 2002. — *Talbott Strobe*. A Memoir of Presidential Diplomacy. New York.
- Уорлд аффейрз, 2002. — *World Affairs*. New Delhi. January— March.
- Учредительное собрание, 1949. — *Constituent Assembly Debated Official Report*. Lok Sabha Secretariat. Vol. 3. 16.05.
- Фримэн, 1997. — *Freeman Gregory*. King Words Speak to Today // *Saint Louis Dispatch*. 19.01.
- Фронтлайн. — *Frontline*. New Delhi.
- Фукс, 1981. — *Fuchs Stephen*. At the Bottom of Indian Society. New Delhi.

- Фуллинвайдер, 1969. — *Fullinwider S.P.* The Mind and Mood of Black America. Illinois.
- Фурниер, 2003. — *Fournier Ron.* Bush: "More to Do" to Attain King's Dream // <http://apnews.excite.com/article/20030121>.
- Хартия, 1990. — Хартия прав человека: Всеобщая декларация прав человека // Права человека. Сборник универсальных и региональных международных документов. М.
- Хау. — How the NAACP Began // www.naacp.org/
- Хашимов, Кутина. — 1988. *Хашимов И.М., Кутина М.М.* Деятельность Индийского национального конгресса и региональных общественных организаций Индии. Ташкент.
- Хестон, 1971. — *Heston Alan.* An Approach to the Sacred Cow of India // Current Anthropology. Vol. 12. №2. April.
- Хиндустан таймс. — The Hindustan Times. New Delhi.
- Хистори, 1971. — History of the Harijan Sevak Sangh (1932–1968). New Delhi.
- Хистори, 1985. — A Centenary History of the Indian National Congress (1885–1985). Vol. 2. New Delhi.
- ХСС, 1983. — Harijan Sevak Sangh. Annual Number. New Delhi.
- Хьюман райтс, 1987. — Human Rights and Constitutional Rights. Bhagwan Das (ed.). New Delhi.
- Хьюман райтс, 2000. — India: Human Rights and Human Development. New Delhi.
- Хэкер, 1908. — *Hacker I. H.* A Hundred Years in Travancore. London.
- Хэндбук, 1968. — Handbook on Scheduled Castes and Scheduled Tribes. Government of India. New Delhi.
- Хэррис, 1966. — *Harris Marvin.* The Cultural Ecology of India's Sacred Cattle // Cultural Anthropology. Vol. 7. № 1. February.
- Хэррисон, 1960. — *Harrison Selig S.* India: The Most Dangerous Decades. Princeton.
- Чайтанья, 1968. — *Chaitanya Krishna.* The Poetic Tradition and Awareness // Kerala Darshan. Madras.
- Чаттопадхья, 1961. — *Чаттопадхья Дебинрасад.* Локаята Даршана. История индийского материализма. М., 1961.
- Челышева, 1991. — *Челышева И.П.* Эволюция религиозно-этической концепции необуддизма // Индия: религия в политике и общественном сознании. М.
- Черные, 1986. — Черные американцы в истории США. В двух томах. М., 1986.

- Шах, 1975. — *Shah Ghanshyam*. Caste Association and Political Process in Gujarat. Bombay.
- Шах, 1997. — *Shah Ghanshyam*. Consequences of Reservation // The Politics of Backwardness: Reservation Policy in India. New Delhi.
- Шедьюлд кастс, 1983. — Scheduled Castes and the Struggle against Inequality. Kananaikil Jose (ed.). New Delhi.
- Шетти, 1978. — *Rajshekar Shetty T.V.* Dalit Movement in Karnataka. Madras.
- Шукла, 1999. — *Shukla I.K.* Reconversion: Raiding a (Vote-) Bank // Mainstream. March 27.
- Шури, 1997. — *Shurie Arun*. Worshipping False Gods: Ambedkar, and the Facts which have been Erased. New Delhi.
- Эбрахам, 1998. — *Abraham S.* The Dalit Dilemma // The Times of India, 15.01.
- Экономический обзор, 1998. — Economic Survey 1996–1997. New Delhi.
- Эллен, 1970. — *Allen R.L.* Black Awakening in Capitalist America. New York.
- Энциклопедия, 1999. — Merriam-Webster's Encyclopedia of World Religions. Springfield, Massachusetts.
- ЭПУ. — Economic and Political Weekly (EPW). New Delhi.
- Этнисити, 1992. — Ethnicity, Caste and People. Singh K.S. (ed.). New Delhi.
- Юрлов, 2002. — *Юрлов Ф.Н.* Новый раунд индийской коалиционной политики // Демократия в Индии. М.
- Юрлов, 2003. — *Юрлов Ф.Н.* БДП — долгий путь к власти // Азия и Африка сегодня. № 7 и № 8.
- Юрлова, 1989. — *Юрлова Е.С.* «Неприкасаемые» в Индии. М., 1989.
- Юрлова, 1989а. — *Юрлова Е.С.* Взгляды Амbedкара на проблемы неприкасаемых // Общественная мысль Индии: прошлое и настоящее. М.
- Юрлова, 1990. — *Yurlova E. S.* Scheduled Castes in India. New Delhi.
- Юрлова, 1995. — *Юрлова Е.С.* Индия: низшие слои в общественно-политической жизни // Азия и Африка сегодня. № 3. М.
- Юрлова, 1997. — *Юрлова Е.С.* Необуддизм — религия кастовых низов // Азия и Африка сегодня. № 7. М.
- Юрлова, 1998. — *Юрлова Е.С.* Россия и Индия: гражданское общество и уязвимые социальные группы // Россия и Индия на пороге третьего тысячелетия. М., ИВ РАН.
- Юрлова, 1998а. — *Юрлова Е.С.* Межконфессиональные отношения в колониальной Индии и неприкасаемые // Межконфессиональные отношения в Южной Азии: прошлое и настоящее. М., ИВ РАН.
- Юрлова, 1998б. — *Yurlova E.S.* Communal Relations in Colonial India and the Harijans // Communal Relations in South Asia. Past and Present. М.

- Юрлова, 1999. — *Yurlova E.S.* Untouchables and the Nationalist Movement in Maharashtra // Home, Family and Kinship in Maharashtra. Glushkova I., Vora R. (eds). New Delhi.
- Юрлова, 1999а. — *Юрлова Е.С.* Б.Р.Амбедкар и буддизм // Восток, № 2. М.
- Юрлова, 1999б. — *Юрлова Е.С.* Махатма Ганди — борец за социальную справедливость // Азия и Африка сегодня. № 12. М.
- Юрлова, 2000. — *Юрлова Е.С.* Социальные аспекты проблемы неграмотности в Индии // СОЦис, № 12. М.
- Юрлова, 2000а. — *Юрлова Е.С.* Низшие социальные слои Махараштры Индия: страна и ее регионы. Ванина Е.Ю.(ред.). М.
- Юрлова, 2001. — *Юрлова Е.С.* Амбедкар и его интерпретация буддизма // Восток. № 4. М.
- Юрлова, 2001а. — *Юрлова Е.С.* Президент Индии К.Р.Нараянан // Азия и Африка сегодня. № 4. М.
- Юрлова, 2002. — *Юрлова Е.С.* Обязательное начальное обучение — один из приоритетов индийского общества // Индия: достижения и проблемы. М.
- Юрлова, 2002а. — *Юрлова Е.С.* Тяжкое наследие «неприкасаемых» // Азия и Африка сегодня. № 4. М.
- Юрлова, 2002б. — *Юрлова Е.С.* Введение // Выдающиеся женщины Индии XX века. Шаумян Т.Л. (ред.). М.
- Юрлова, 2003. — *Yurlova E.S.* Dr Ambedkar's Navayana: In Search of Democracy // Indian History. A Russian Viewpoint. Vanina Eugenia (ed.). New Delhi.
- Юрлова, 2003а. — *Юрлова Е.С.* Между двух миров: трагедия далитов // Азия и Африка сегодня. № 4.
- Юрлова, 1991. — *Юрлова Т.Ф.* Народное восстание 1857–1859 гг. в Индии и английское общество. М.

SUMMARY

Eugenia Yurlova's book "**India: From Untouchables to Dalits**" deals with one of the unique and acute problems of India — the life of the former Untouchables and their struggle for social equality. It consists of a series of essays on the history, ideology and politics of a huge community, numbering more than 160 million people, who have for centuries been victims of caste discrimination and social oppression based on descent and occupation. It is the story of a people who suffered endlessly because of caste discrimination, and more often than not failed in their endeavor to attain equality. Even after India became independent they are still struggling to get rid of the shameful legacy of untouchability.

The book covers the vast periods of ancient, medieval and modern history of the Untouchables. It analyses the historical preconditions of their social protest, with special attention toward the Bhakti movement of the Middle Ages, which put forward the idea of equality of all people before God. It also deals with problems like the conversions of the Untouchables, the real nature of the Depressed Classes Movements and the involvement of the Untouchables into politics.

One chapter is devoted to Mahatma Gandhi's crusade against untouchability, his efforts to bring the Untouchables, whom he lovingly called Harijans — People of God, into the mainstream of India's social and political life, and particularly into the national liberation movement. The author examines salient features of Gandhi's Harijan campaign, especially his crucial role in signing the Poona Pact, which enabled the Indian National Congress to bring thousands of Untouchables into its fold, thus strengthening it enormously in the course of the freedom movement, and later in independent India.

In another chapter the author offers a critical evaluation of Bhimrao Ramji Ambedkar's role as an ideologue and political leader of the Untouchables, whom he called Dalits (down-trodden or oppressed people). Ambedkar's views on the Hindu social order and the socio-religious system, on the origin of untouchability have been scrutinized, as well as his approaches to social, economic and political democracy and equality. His understanding of Buddhism and his attempts to create *Navayana*, or reformed Buddhism, have also been analyzed.

An important part of the book is dedicated to the research of the life and struggle of the Dalits in independent India. It includes many subjects — the government efforts to improve their life, the continuation of social discrimination, violence against the Dalits, and their attitude to Hindutva in present-day India.

A case study of the Dalits in Maharashtra has been included to show how concrete problems of these people were tackled locally.

Other subjects of discussion are the reservations of jobs in public enterprises and establishments, and the certain quotas of seats for the Dalits in

Parliament, State Legislative Assemblies and local elected bodies. There have been supporters and opponents of the reservation system. The struggle in the Indian society on this issue was very intense in the 1990s when it became a real threat to the Indian society. At present the reservation issue still continues to be an important part of the socio-political life of the country.

India's cultural and social uniqueness does not impede the Indians from studying the experiences of other countries. This is one of the reasons why they closely watched and discussed affirmative action in the U.S., drawing their own conclusions from the American struggle against racial discrimination.

The author came to the conclusion that the democratic transformation of the Indian society and special measures to improve the lot of the Dalits enabled them to participate in the social and political life more actively than ever before. The politics of the Indian state aimed at giving the Dalits protective treatment under the Constitution, provided them with the opportunity to improve their life, and to substantially advance in many fields, including education and public services. All these resulted in ensuring them some success in achieving social equality. Caste based discrimination has become a national concern. India's free press covers many Dalit problems, particularly upper caste atrocities against them.

As the century-long caste ideology has lost its former economic base, untouchability-based discrimination has undergone change. The practice of untouchability has been reduced in the public sphere, though it remains there in various subtle forms. More noticeable results have been achieved in the political domain. Lower castes have reached such a level of development that they have started to formulate their own demands, and guard and promote their own interests. The Dalits have moved a great deal from the periphery, where they had been forced to stay for thousands of years, to the mainstream of the national life. But still they are far from being equal in status to others in every respect.

The Dalits' liberation from traditional discrimination and restrictions rooted in the untouchability is a difficult and painful process. Caste consciousness is not yet a thing of the past; moreover it continues to be a serious obstacle on the way to further empowerment of the Dalits. The complete eradication of untouchability cannot be achieved without a deep reconstruction of the mass consciousness, which in its turn depends on the solution of many vital socio-economic problems.

One of the key problems facing India is the removal of the outrageous economic inequality, which leads to the growth of social tensions and conflicts in the society. On an economic plane the problem of the Dalits is a part of the problem of the Indian poor, who constitute a large section of the population. Therefore, a radical improvement of the social and economic conditions of the Dalits is closely linked with the major efforts in this direction on the part of the state and the society as a whole. Advances in this field are only possible in conditions of a broad democratization of the Indian society, Dalits included.

Contents

Preface.....	8
Introduction.....	20
Chapter I. Historical Preconditions of the Ideological and Social Protest of the Untouchables Against Caste Discrimination....	30
Bhakti, or equality before God.....	32
Two approaches to the problem of extirpating untouchability..	40
Conversions of the Untouchables.....	55
The Depressed Classes Movement.....	62
Involvement of the Untouchables into politics.....	74
Chapter II. Mahatma Gandhi — Crusader Against Social Discrimination.....	82
Addressing the common people.....	84
The politician and the reformer.....	85
Gandhi's parleys with the Brahmins.....	90
«Untouchability is a sin. Caste is a social evil».....	91
The Poona Pact — Mahatma's finest hour.....	94
The Harijan Campaign.....	105
Chapter III. Ambedkar — Ideologue and Political Leader of the Dalits.....	112
<i>Ambedkar on social, economic and political democracy and equality.....</i>	<i>112</i>
The Constitution of India and civil rights.....	120
On opposition and minority rights.....	124
Democracy as a means to achieve equality.....	127
Navayana, or reformed Buddhism.....	132
Ambedkar and Socialism.....	140
Buddhism or Marxism.....	142
<i>Ambedkar challenges Hinduism.....</i>	<i>147</i>
Criticizing inequality in Hinduism.....	155
A modern analogue of the Manu Smṛiti.....	160
Who impedes social reform?.....	164
Ambedkar's decision to part with Hinduism.....	169
Public reaction to this decision.....	173
Polemics between Ambedkar and Gandhi.....	177

The bargain with the Hindu Mahasabha.....	179
In search of another religion.....	181
<i>Ambedkar's views on the origin of the Untouchables</i>	186
Forcing out the Buddhists.....	194
Beef-eating.....	197
Why the Hindus don't eat beef.....	198
The Chandala category.....	203
When did the Untouchables appear?.....	205
<i>Assessment of Ambedkar by social and political leaders</i>	213
Chapter IV. Dalits in Independent India	219
State efforts to improve Dalits' life.....	219
Social discrimination persists.....	231
The Dalit intercaste rivalry.....	235
The problem of access to water.....	238
Dalits still subjected to violence.....	241
Conversion as a form of Dalit social protest.....	248
Sangh Parivar decries conversions.....	255
The low castes' reaction to Hindutva.....	262
The Dalits of Maharashtra.....	265
Chapter V. Reservation as a Factor of Political Struggle	296
<i>Historical Background</i>	298
<i>Reservation after Independence</i>	300
The first Constitutional Amendment.....	307
Mandal Commission Recommendations.....	315
Casteism as a growing menace.....	320
Supporters and opponents of reservation.....	322
Bahujan Samaj Party — emergence and development.....	324
Political parties and reservation.....	329
Mandir versus Mandal.....	332
Bahujans marching to power.....	335
Reservation remains an important part of socio-political life...	342
<i>Indians closely watch the affirmative action in the U.S.</i>	348
Conclusion	368
Bibliography	372
Summary	390
Contents	392

Научное издание

Юрлова Евгения Степановна

ИНДИЯ: ОТ НЕПРИКАСАЕМЫХ К ДАЛИТАМ
Очерки истории, идеологии и политики

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения РАН*

В авторской редакции
Корректор *Н.Н. Щигорева*
Компьютерная верстка и
Оформление *И.В. Дерюгина*

Изд. лиц. ИД № 04697 от 28 апреля 2001 г.
Сдано в набор 26.05.03. Подписано к печати 25.06.03
Формат 60×90¹/₁₆. Бумага офсетная. Усл. п.л. 24,6
Уч.-изд. л. 23,6. Тираж 500 экз. Заказ № 122

Институт востоковедения РАН
103031, Москва, ГСП, ул. Рождественка, 12.
Научно-издательский отдел
Заведующий отделом *Ю.В. Чудодеев*.

ООО «Пандора-1»
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

