



К 200-летию

Института востоковедения РАН

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Е.С. ЮРЛОВА

Б.Р. АМБЕДКАР

Жизнь, творчество, наследие

*Создатель конституции Индии,
Борец за свободу неприкасаемых*

Москва
ИВ РАН
2020

ББК 63.3(5 Инд)

Ю 76

Ответственный редактор

Т. Л. Шаумян

Рецензенты

Л. А. Черешнева,

И. В. Дерюгина

Юрлова Е. С.

Ю 76 Б. Р. Амбедкар. Жизнь, творчество, наследие. Создатель конституции Индии. Борец за свободу неприкасаемых / Отв. ред. Т.Л. Шаумян; Ин-т востоковедения РАН. – М.: ИВ РАН, 2020. – 292 с.

ISBN 978-5-89282-935-9

Настоящая книга посвящена жизни, творчеству и наследию Бхима Рао Амбедкара (1891–1956). Вклад Амбедкара в создание конституции и его борьба против неприкасаемости долгое время находились «в тени» по политическим мотивам. Однако начиная с 1979 г. к наследию Амбедкара стали обращаться разные политические круги в Индии и за ее рубежами. В последующие годы этот интерес многократно усилился. Об Амбедкаре – творце конституции и борце за свободу неприкасаемых «вспомнили» и стали поднимать его на пьедестал славы.

В Индии начала XXI века эта борьба стала важной частью индийского политического ландшафта. Все это вызывает насущную необходимость более глубокого изучения взглядов, практики и всего наследия Амбедкара. Особенно в социально-экономической, культурной и политической жизни, его исследований в сфере кастовой идеологии, и в вопросах, связанных с будущей «ликвидацией» неприкасаемости, как писал Амбедкар. В книге новым и актуальным является сопоставление положения и борьбы против дискриминации далитов с дискриминацией афро-американцев (черных) в Америке. При всех различиях, оба процесса имеют много общего в социальном и культурном плане. Сам Амбедкар учитывал свой американский опыт в разработке идей по освобождению неприкасаемых.

© Юрлова Е. С., 2020

© ФГБУН ИВ РАН, 2020

ПОСВЯЩАЮ ДОЧЕРИ ТАНЕ

Содержание

Введение	13
Далиты (неприкасаемые)	
в современной Индии	25
В помощь читателю этой книги	33
 ГЛАВА 1. Семья Амбедкара.	
Американский опыт. Его библиотека	37
Американский опыт Амбедкара	40
Мир книг Амбедкара	45
 ГЛАВА 2. Далекие и близкие	
предшественники Амбедкара	53
Угнетенные классы или зарегистрированные	
касты, хариджаны или далиты?	53
Лидеры Конгресса о положении неприкасаемых	58
Соперничество за влияние среди неприкасаемых	65
Начало политической активности Амбедкара	68
На конференциях «круглого стола» в Лондоне	69
Небрахманские движения	79
Изменения в положении касты ижава в Керале	92
Движения <i>ади</i> как протест против индуизма	97
Выступления махаров во главе с Амбедкарсом	98
Требования неприкасаемых каст	99
 ГЛАВА 3. Борьба против дискриминации	
далитов в Индии и афро-американцев в США	103
Часть первая	103
Рабство и подневольный труд	103
Ганди и Амбедкар	
о проблеме расовой дискриминации	106
Мартин Лютер Кинг-младший и его борьба	108
Часть вторая	113
Неприкасаемые (далиты)	113
Рабы-неприкасаемые в Индии	114
Часть третья	119
Рабство в Америке	119
Страницы рабства	122
Требование гражданских прав	129

Идеология и религия афро-американцев	131
Особенности движений афро-американцев	134
Часть четвертая	137
Сравнение положения далитов и афро-американцев	137
Смешанные браки	139
Ограничения в общественной жизни	141
Наксалитское движение	144
Афро-американцы и далиты — достижения, проблемы и перспективы	146
ГЛАВА 4. Амбедкар — отец конституции Индии	157
Демократия невозможна без оппозиции	158
Меморандум по защите зарегистрированных каст	160
Альтернативные идеи развития Индии	164
Вклад Амбедкара в создание конституции	166
Конституция Индии принята	168
Основные положения конституции	170
Конституция и управление	173
Демократия и социализм	176
Полвека спустя — борьба вокруг конституции	177
Амбедкар об изменениях в конституции	179
Индусский кодекс	181
ГЛАВА 5. Необуддизм — учение Амбедкара о нравственности	185
Будда или Карл Маркс	194
Вызов индуизму	201
Суть индусского социального строя	203
Критика неравенства в индуизме	209
Современный аналог «Ману-смрити»	213
Кастовая система против социальных реформ	217
Решение Амбедкара отречься от индуизма	222
Реакция на это решение	227
Полемика Амбедкара с Ганди	231
Выбор в пользу буддизма	236

ГЛАВА 6. Наследие Амбедкара	241
Учеба — главная цель далитов.....	241
Далитская литература протеста	241
«Пантеры далитов»	251
Махараштра — центр далитских движений.....	253
Кастовые столкновения в деревне	257
Некоторые итоги межкастовой борьбы.....	264
Попытки Амбедкара объединить далитов.....	266
«Партия большинства народа»	267
Кастовая борьба за власть в штате Уттар-Прадеш.....	268
Заключение	272
Библиография	277

Contents

Introduction.....	13
Dalits (untouchables) in contemporary India	25
To assist the reader of this book	33
 CHAPTER 1. Ambedkar's Family. American	
Experience. His Library.....	37
American Experience	40
Ambedkar's world of books	45
 CHAPTER 2. Ambedkar's Distant	
and Close Predecessors	53
Depressed classes or scheduled castes, harijans or dalits?.....	53
Congress leaders on untouchables' condition	58
Leaders' rivalry to influence the untouchables	65
First steps of Ambedkar's political activity	68
At «round table» conferences in London	69
Non-brahman movements	79
Social changes in Ezhava caste in Kerala	92
<i>Adi</i> movements as protest against Hinduism	97
Mahar caste movements led by Ambedkar	98
Main demands of the untouchables	99
 CHAPTER 3. The Struggle Against	
Discrimination of Dalits in India	
and African-Americans in the US.....	103
Part One	103
Slavery and Bonded Labour	103
Gandhi and Ambedkar on racial discrimination.....	106
Martin Luther King– Jr. and his struggle	108
Part Two	113
Untouchables (Dalits).....	113
Slaves – untouchables in India.....	114
Part Three	119
Slavery in America.....	119
Pages from the history of slavery	122
Demands of civil rights.....	129
Black Americans' ideology and religion	131

Specific features of black Americans' movements	134
Part Four	137
Status of Dalits and African-Americans –	
Comparison.....	137
Mixed marriages.....	139
Limitations in public life	141
Naxal movement in India	144
African-Americans and dalits – achievements,	
problems and perspectives	146
 CHAPTER 4. Ambedkar – Father	
of the Constitution of India	157
Democracy is impossible without opposition.....	158
Memorandum to safeguard the rights	
of the scheduled castes.....	160
Alternative ideas on development	164
Ambedkar's contribution to the creation	
of the constitution.....	166
The constitution of India approved	168
The main points of the constitution	170
The constitution and governance	173
Democracy and socialism	176
Fifty years later – the struggle around	
the constitution.....	177
Ambedkar on constitution changes.....	179
On the Hindu Code	181
 CHAPTER 5. Neobuddhism – Ambedkar's	
doctrine on morality	185
The Buddha or Karl Marx	194
Challenge to Hinduism.....	201
The essence of the Hindu social order.....	203
Criticism of inequality in Hinduism.....	209
Modern interpretation of «Manu-Smriti».....	213
The caste system against social reforms	217
Ambedkar's decision to renounce Hinduism.....	222
Reaction to this decision.....	227
Polemics between Ambedkar and Gandhi.....	231
The choice in favour of Buddhism.....	236

CHAPTER 6. Ambedkar's Legacy	241
To study is the main goal of dalits	241
Dalit literature of protest.....	241
«Dalit Panthers»	251
Maharashtra as the centre of dalit movements	253
Caste collisions and clashes in villages	257
Some results of intercaste struggle	264
Ambedkar's attempts to unite dalits	266
Bahujan Samaj Party as the party of people's majority	267
Caste struggle for power in Uttar Pradesh.....	268
Summary.....	291

Введение

Бхимрао Рамджи Амбедкар (1891–1956) известен как один из главных создателей конституции независимой Индии. 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 уникальной творческой личностью своего времени — начала и середины XX в. — 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 г. в России, Великая депрессия конца 1920-х — начала 1930-х годов на Западе, фашизм и Вторая мировая 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 сочеталось с той миссией, которая пришлась на его долю и которая была неразрывно связана с его жизнью как человека, родившегося и получившего свой первый и главный опыт в семье неприкасаемого *махара*.

Амбедкар пишет об издевательствах и оскорблениях, которым подвергался он и другие неприкасаемые. Особенно глубоко в его памяти запечатлелись первые школьные годы, когда он и его семья стали жертвой унижений со стороны индусов из высших каст. Это произошло в 1901 г. Он подчеркивает, что этот эпизод оказал огромное

влияние на всю его жизнь и оставил неизгладимый след в его сознании.

С 1913 по 1918 год Амбедкар находился на учебе в Нью-Йорке, Лондоне (1921) и Бонне (1922–1923). За годы, проведенные там, он успел забыть о неприкасаемости. По возвращении в Индию, где Махараджа Бароды предоставил ему пост в финансовом департаменте, он снова столкнулся с этой проблемой. Ему нужно было остановиться в гостинице, но неприкасаемых «чистые» индусы не допускали в свои помещения.

Этот незаурядный, исключительно одаренный человек за 40 лет творческой жизни прошел в своем развитии через многие стадии. Он глубоко изучал классиков марксизма (однажды на массовом митинге в 1938 году он заявил, что изучил больше книг по коммунистической философии, чем все коммунисты в Индии). Но идеи марксизма не вдохновили его. Он был в оппозиции к гандизму и идеологии Конгресса, хотя по ряду социальных вопросов был близок к Джавахарлалу Неру.

К концу своей жизни Амбедкар принял буддизм¹ вместе с массой последователей — более 300 тысяч неприкасаемых махаров. Но это не был буддизм в его классических формах. Амбедкар реформировал классический буддизм: к уже существовавшим трем ветвям буддизма — хинаяне, махаяне и ваджраяне (ламаизму) — он добавил четвертую (новую) ветвь: наваяну. Реформированный им буддизм не был религией, а учением о нравственности — дхаммой.

В общественной деятельности Амбедкар сосредоточивал внимание на практической работе по ликвидации неприкасаемости. Это стало главной целью его жизни. В результате он оказался в центре борьбы за социальные перемены и со-

¹ Буддизм возник в VI–V вв. до н.э. в знак протеста против индусского брахманизма. В свое время брахманское жречество отвергло Будду, поскольку он не признавал авторитета вед и выступал против жертвоприношений. Они предали его ostracismu, а буддизм рассматривали как ересь. Но в VI веке Будду стали представлять как девятое воплощение индусского бога Вишну и почитать его среди других богов индусского пантеона. К началу второго тысячелетия н.э. буддизм был почти полностью оттеснен индуизмом.

циальную справедливость, которые в реальной жизни могла бы осуществлять партия, находящаяся у власти.

Хотя в идеологическом плане Амбедкар нередко находился правее центра, он часто выступал с радикальных позиций. К этому его вынуждали массовые движения крестьян, а также рабочих-текстильщиков Бомбея (например, в 1938 году). Он основал Независимую рабочую партию, но, кроме Бомбея, она не смогла распространить свое влияние на другие районы страны, а также успел разработать программу Республиканской партии Индии, основанную дилитами после его смерти.

Идеалом Амбедкара, по его словам, было общество, основанное на свободе, равенстве и братстве (именно эти слова он включил в Преамбулу конституции Индии). Братство он понимал как демократию. Но в Индии низшие классы индусов были полностью отстранены от участия в управлении страной из-за порочной системы управления. Он заявлял, что не существует более унижительной системы социальной организации, чем в Индии. Именно эта система парализует, умерщвляет, уродует людей, лишая их возможности заниматься полезной деятельностью. Для избавления от такой системы, по мнению Амбедкара, необходимо разрушить веру в святость шастр² и рожденную ими кастовую тиранию. М. К. Ганди признавал, что подобные заявления Амбедкара представляли собой «вызов индуизму».

Разрабатывая вопросы, связанные с демократией, Амбедкар решительно выступал против авторитаризма, династийного правления и однопартийной системы. Он предупреждал, что нельзя полагаться на «великих людей», ибо в политике восхваление героев — прямой путь к деградации. Никакая система выборов не избавляет от деспотизма. Реальной гарантией против деспотизма является возможность устранения деспота от власти. Для этого Амбедкар вынашивал идею законодательно закрепить в конституции страны государственный социализм с парламентской демократией.

² 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.

До недавнего прошлого в Индии Амбедкар был во многом «вещью в себе». Долгое время его оппоненты замалчивали его деятельность. Противоречивость самой его личности, творчества и политической жизни осложняла понимание главного в его деятельности. Однако постепенно после его смерти в 1956 году интерес к его трудам, особенно о роли каст в жизни Индии на протяжении многих веков, стал привлекать все большее внимание ученых и политиков в Индии и за рубежом.

Толчком к более глубокому изучению наследия Амбедкара стало появление его многочисленных работ на разные исторические темы, связанных с зарождением индуизма, кастового общества, неприкасаемости, буддизма и с другими проблемами. Они сохраняют свое значение и сегодня. Наследие Амбедкара стало вдохновлять создателей новых политических партий и организаций, его начали изучать как в Индии, так и за рубежом.

На государственном уровне заметный вклад в пробуждение интереса к личности и творчеству Амбедкара внес премьер-министр Индии Вишванатх Пратап Сингх. По его инициативе было отмечено 100-летие Амбедкара в 1990 г. Его начали поднимать на высокий пьедестал славы, наряду с другими выдающимися политическими деятелями Индии, такими как Ганди, Джавахарлал Неру и другими. В парламенте Индии был торжественно открыт его портрет, что символизировало принадлежность Амбедкара к числу выдающихся людей страны. Тогда же ему была посмертно присвоена высшая награда Индии Бхарат Ратна (Жемчужина Индии).

Все это способствовало привлечению общественного внимания к имени Амбедкара, его борьбе за освобождение дalitов и других угнетенных слоев общества. В августе 1990 года В. П. Сингх объявил в парламенте о принятии 27%-ного резервирования рабочих мест в государственных учреждениях и такой же доли мест в высших учебных заведениях федерального подчинения для отсталых в социально-экономическом отношении каст. «Мы бросили вызов главной властной структуре в стране — ее социальному устройству, — заявил тогда премьер-министр. — 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... Происходит передача власти другим социальным группам, создается новая правящая элита. До сих пор 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 той 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»³.

У многих культурных и политических деятелей присуждение высшей награды Амбедкару вызвало смешанные чувства. С одной стороны, несомненным было то, что он является одним из основателей современной Индии. Высшим достижением в его карьере была работа по подготовке конституции страны. Но, с другой, возникал законный вопрос: почему эта награда пришла к нему только через 40 лет после того, как конституция вступила в силу в 1950 году? Все эти десятилетия стоявшие у руля власти словно забыли о нем или не признавали его вклада ни в создание конституции, ни в борьбу за освобождение огромной массы низов общества. Амбедкар не принадлежал к эксклюзивному кругу руководства Конгресса. Более того, он неоднократно подвергался нападкам и унижениям со стороны власть имущих. Но, несмотря на это, он оставался стойким и последовательным защитником неприкасаемых. Амбедкар жестко оппонировал заявлениям конгрессистского руководства о том, что оно якобы целиком представляет интересы неприкасаемых.

Вместе с тем, М. К. Ганди понимал значение Амбедкара и его влияние на неприкасаемых. И хотя он сам внес крупный вклад в борьбу против дискриминации неприкасаемых (он назвал их «хариджанами» — детьми бога), но не смог поколебать влияние Амбедкара в среде самых униженных из индийцев.

³ Singh V.P. Affirmative Action in India // Mainstream. 18.05.1996.

После достижения независимости Амбедкар надеялся, что эпоха социального неравенства в Индии начнет заметно меняться в пользу далитов. Однако очень скоро понял, что доминирование высших каст и классов не только продолжается, но и усиливается. А огромные массы угнетенных далитов по-прежнему остаются на дне общества. Глубокое разочарование привело его к тому, что он вместе со своими последователями публично отверг индуизм и поклялся в верности своему новому учению о нравственности как способу достижения социального равенства в индийском обществе.

Растущая значимость низших слоев в общественной и политической жизни Индии привела к тому, что правящие круги страны решили «приватизировать» наследие Амбедкара. Это открывало для них новую возможность нарастить политическое влияние среди низов общества. Тем более, что сами далиты активно вовлекались в общественную жизнь и заметно влияли на расстановку политических сил. К началу XXI века Амбедкар стал для власти имущих «ключом» к сердцам униженных и оскорбленных.

Идейная и политическая жизнь Амбедкара была настолько многообразной и разносторонней, что это дало возможность исследователям обращаться к отдельным аспектам его исторических, философских, социальных, экономических, культурных взглядов и практической деятельности.

Так, Упендра Бакси — один из тех, кто изучал творчество Амбедкара, — считает, что в калейдоскопе его жизни и идей можно выделить, по крайней мере, семь главных узловых моментов.

Первый — это опыт молодого Амбедкара, испытавшего на себе жестокость и унижение практики неприкасаемости. Даже по возвращении в Индию после учебы в США, Великобритании и Германии он не был свободен от этой угнетающей практики.

Второй — Амбедкар стал крупным ученым. Он защитил диссертацию (PhD) на тему «Эволюция финансов в провинциях Британской Индии» (*Evolution of British Provincial Finance in British India*). В Лондонской школе экономики (*London School of Economics*) он завершил работу над докторской диссертацией и получил ученую степень (DSc), а также сдал экзамен на право заниматься юриди-

ческой практикой (как получили это право Джавахарлал Неру и Субхас Чандра Бос). Книги стали его жизненной необходимостью.

Третий Амбедкар — это активный борец против неприкасаемости в качестве журналиста и редактора газеты «Вождь немых» (на маратхи). В первом номере этой газеты Амбедкар сравнил индусское общество с башней в несколько этажей, не связанных друг с другом лестницей. Каждый, кто родился на этих отдельных этажах, был обречен умереть там же. Амбедкар писал, что «Сварадж» (Независимость), в которой нет гарантий фундаментальных прав для угнетенных классов, не будет для них независимостью, а станет новым рабством.

Четвертый Амбедкар — это молодой человек, который в 1927 году возглавил *сатьяграху* (мирную демонстрацию) за доступ неприкасаемых к жизненным ресурсам, прежде всего воде. 24 декабря 1927 г. он публично сжег Ману-смрити⁴ (Законы Ману).

Пятый Амбедкар — это лидер неприкасаемых, который выступил против Ганди по вопросу о месте неприкасаемых в будущем парламентском устройстве колониальной, а затем и свободной Индии (Пунский пакт 1932 года).

Шестой Амбедкар сыграл огромную роль в создании конституции независимой Индии.

Седьмой Амбедкар принял буддизм в его новой форме — *наваяне* — вместе со своими сторонниками в 1956 году⁵.

Чтобы лучше понять такое общественное и политическое явление, как Амбедкар, целесообразно посмотреть на него со стороны. Например, глазами Беверли Николаса, британца, который в качестве корреспондента прожил в Индии с 1939 по 1945 год и лично встречался с Амбедкаром в 1944 году.

Вот его впечатления. Амбедкар ждал его на веранде своего дома. Плотный, динамичный человек с «очарова-

⁴ Ману-смрити — брахманский сборник предписаний для членов различных социальных групп. Он относится к священному преданию. Составлен в промежутке между II веком до н.э. и II веком н.э.

⁵ Baxi Upendra. Emancipation as Justice: Legacy and Vision of Dr. Ambedkar // From Periphery to Centre Stage / Ed. by K. S. Yadav. New Delhi: Manohar, 2000. P. 49-74.

тельными манерами», но нервный. Похоже, что он всегда готов дать отпор тем, кто выступил бы против него. Кто такой Амбедкар? Он министр труда в правительстве Индии (еще колониальной). Один из шести лучших умов в стране. Государственный деятель, непримиримый реалист.

В публичных выступлениях его отличает творческий подход, быстрота мысли и всегда точность и конкретность. Если сравнить его речь с выступлением средней руки конгрессистского оратора, это все равно, что сопоставить индусское религиозное песнопение с очередью из пистолета. Результат — он один из тех людей, кого в Индии сильнее всего ненавидят. Откуда его нервозность? Прежде всего, оттого, что в глазах высококастовых индусов он — «неприкасаемый». Он — человек, который даже в своем европейском костюме может «осквернить чистых» индусов в национальной одежде *дхоти*. Он человек, прикосновение которого равносильно физической связи с прокаженным. Он — чудовище, малейший контакт с которым заставляет индуса содрогаться. И даже с тем самым Амбедкаром, который получил образование в Колумбийском университете Нью-Йорка, Лондонской школе экономики и Гейдельбергском университете в Германии. А чтобы сохранить свою бессмертную душу, очиститься от его «заразы», нужно вечно мыться с мылом.

Неприкасаемость, — продолжает Беверли Николас, — самый ужасающий пример негуманного отношения человека к человеку — укоренена в индусской социальной системе. И почти все попытки ликвидировать ее заканчивались провалом. По оптимистическим оценкам, в этом направлении Индия продвинулась не более чем на 10%. Значительная часть англичан связывает это с Ганди. Но это не так. По этому поводу Амбедкар заявляет: «Ганди — самый большой враг неприкасаемых». Чтобы понять это обвинение, нужно посмотреть в лицо фактам, говорящим о реальном положении неприкасаемых в современной Индии⁶.

В предлагаемой читателю книге рассматриваются следующие основные аспекты жизни и деятельности Амбедкара.

⁶Beverley Nicholas. «Below the Bottom Rung»: A British Estimate of Dr. Ambedkar. 1944 // From Periphery to Centre Stage / Ed. by K. S. Yadav. P. 39–48.

Он делится своим опытом неприкасаемости в Индии. Прежде всего, Амбедкар вспоминает о первом случае, когда его семья стала жертвой унижений со стороны высших каст индусов. Тогда он узнал, что он неприкасаемый и подвержен дискриминации. Именно этот эпизод оказал огромное влияние на всю его жизнь.

Во время учебы в Колумбийском университете в 1913–1916 годах Амбедкар жил в районе Нью-Йорка, граничащем с негритянским Гарлемом. На формирование его мировоззрения существенное влияние в тот период оказали знакомство с конституцией США, объявившей об освобождении негров, и с деятельностью борца за права негров Букера Т. Вашингтона. Амбедкар обратил особое внимание на рабство черных.

Наблюдения Амбедкара за положением черных и белых в США укрепили его во мнении, что путь неприкасаемых к равенству лежит через требования гарантированных государством их политических свобод и права на образование. Между неприкасаемыми и индусами нет расовых отличий, подобных тем, какие он увидел в Америке. Еще тогда он понял, что неприкасаемые страдали от социальной, а не расовой дискриминации.

Работая над созданием конституции Индии, Амбедкар исходил из того, что демократия может быть успешной только при условии существования эффективной оппозиции правящим политическим структурам. Он выступал против однопартийной системы власти, полагая, что режимы, создаваемые на однопартийной основе, ведут к тирании и злоупотреблениям общественными интересами. 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. Демократия означает право вето со стороны народа и представительного парламента.

Западные формы 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.

Амбедкар выражал сомнение в способности западной парламентской демократии решить проблему равенства. 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.

Во избежание любой диктатуры Амбедкар предлагал сохранить парламентскую демократию, но в конституции утвердить не только политическую, но и социально-экономическую демократию с программой государственного социализма. Главным 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. Если не будет упразднено противоречие между политическим равенством и социально-экономическим неравенством, те, кто страдает от этого, могут разрушить демократию.

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.

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»⁷.

Изучение Амбедкаром индуизма, христианства, ислама, буддизма, а также социальных и экономических теорий и их практики было лишь инструментом, способом прибли-

⁷ Babasaheb Ambedkar. Writings and Speeches. Education Department Government of Maharashtra, 1979–2003 (далее — *Ambedkar*). Vol. 1. 1979. P. 187.

жения к его собственному учению о социальной нравственности (*дхамме*), которое он противопоставил индуcской *дхарме* — религиозной этике. Буддизм был интерпретирован Амбедкаром как «теология освобождения».

Реформированный им буддизм и созданное на этой основе учение иногда называют «амбедкаризмом». Главные его положения: бескомпромиссная преданность далитам; полная ликвидация кастовой системы и брахманского превосходства, олицетворяемого этой системой; убежденность в том, что для ликвидации касты нужно отвергнуть индуизм и принять необуддизм. Этот выбор предназначался не только для далитов, но и для остальных индийцев.

Амбедкар исповедовал экономический радикализм, понимаемый им как социализм с соблюдением прав личности; рационализм, сложившийся в результате его критики индуcских предрассудков и суеверий; а также как политическую ориентацию на союз далитского движения с социально и экономически угнетенными кастовыми низами.

Стремление к социальной справедливости, противостоящее с традиционным социальным строем, острое желание помочь неприкасаемым обрести человеческое достоинство, подняться с колен, чтобы набраться сил и отстаивать свое право на достойную жизнь, — из всего этого выросло и приняло конкретные формы его новое нравственное учение.

Из нескольких буддийских традиций Амбедкар заимствовал те положения, которые более всего отвечали задаче обновления морально-психологического облика неприкасаемых, переработал их, а свои идеи и представления вложил в уста Будды и придал этому форму канона. В нем в концентрированном виде получили отражение идеи свободы, равенства, братства и демократии, которые разрабатывались Амбедкаром на протяжении всей жизни во многих его трудах. В его книге «Будда и его дхамма⁸» Будда выступает как социальный реформатор общества, которое жило по правилам брахманизма, представлявшего собой ранние формы индуизма.

⁸ Дхамма — учение о социальной нравственности. Дхарма же является религией индуcов и основным законом, состоящим из правил и установлений, определяющих поведение индуcа на определенной жизненной стадии в зависимости от его варны.

Как сугубо прагматичный человек, 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. Во время массового обращения махаров в буддизм в 1956 году Амбедкар призвал своих последователей дать клятву, в которой идея равенства занимала ключевое место. 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.

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.

Среди главных идей, которые легли в основу социальной и политической философии 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 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 не хотел нарушить культурную и историческую традицию своей страны.

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 созда-

ния условий для продвижения Индии к эгалитарному обществу на основе демократии.

Амбедкар выдвинул перед далитами три основные задачи. Первая и главная — учеба на всех уровнях: от простой грамотности до высших учебных заведений. Вторая — агитация за права далитов. Третья — организация далитов в группы, общества, политические партии.

Далиты (неприкасаемые) в современной Индии

Население Индии (1300 млн. человек) неоднородно по религиозному и этническому составу. Подавляющее большинство — это индусы, которые исповедуют индуизм (около 80% населения). В это число входят высокие, средние и низкие касты, а также далиты. В соответствии с конституцией Индии, индусами считаются также буддисты, джайны и сикхи.

В конституции Индии неприкасаемые и многие племена, как наиболее отсталые, выделены в отдельные зарегистрированные касты и зарегистрированные племена.

Мультирелигиозный и полиэтнический состав населения страны всегда учитывался политическими партиями. Любые перемены в пользу тех или иных религиозно-этнических групп вызывали напряженную реакцию у других.

После прихода к власти в мае 2014 года правой консервативной националистической Бхаратия джаната парти (Индийской народной партии, БДП) в индийской прессе стали появляться статьи и другие материалы, говорящие о попытках нового правящего режима изменить сложившийся религиозно-этнический состав в стране в свою пользу, превратить Индию в государство индусов — *Хинду раштра*, в котором господствующее положение должны занять ценности индуизма. Проводилась мысль о том, что индийские мусульмане и христиане должны интегрироваться в индусскую социальную систему.

Источником расширения влияния БДП могли послужить далиты и племена, а также отдельные группы мусульман и христиан. Многие из них находились вне орбиты

традиционного влияния БДП, ориентированной на высокие касты. Для этой партии и ее организаций вовлечение далитов и племен в свою политическую орбиту стало насущной идеологической и политической задачей. Для этой цели были отобилизованы представители Раштрия сваямсевак сангх (Союз добровольных служителей государства-нации — РСС, основан в 1925 году), «Вишва хинду паришад» (Всемирный совет индусов, ВХП, основан в 1964 году) и других индусских организаций, известных как «семья *хиндутвы*».

Учитывая огромное влияние идей Амбедкара среди далитов, БДП еще в 1990-е годы во время краткого пребывания у власти стала пересматривать свои идеологические установки в отношении этого лидера социально угнетенных слоев. 2 марта 1998 года в своем обращении к народу премьер-министр коалиционного правительства Индии А. Б. Ваджапай (БДП), говоря о положении далитов, отметил, что «многие использовали их как электорат, но не решили их проблем: плохая система образования, недостаток питания и все остальное. Я хочу, чтобы страна следовала примеру, который показывает жизнь и карьера доктора Амбедкара: благословенный раджа⁹ замечает блестящие способности в этом маленьком ребенке; он и другие люди помогают ему в учебе, борьбе, достижении превосходства; и наблюдают те высоты, которых он достиг»¹⁰.

Одним из приемов БДП по завоеванию симпатий далитов стало обращение к имени Амбедкара и даже его возвеличивание. Амбедкара представляли исключительно как главного творца конституции Индии, хотя он был критиком РСС и «Хинду махасабхи» (Великое собрание индусов, основано в 1906 году). Правительство БДП во главе с Нарендрой Модии приняло грандиозную программу празднования 125-летия со дня рождения Амбедкара в течение 2015 года. Оно выделило 990 млн. рупий (около \$ 15 млн.) на сооружение ему памятника в центре Дели, 1970 млн. рупий (около \$ 30 млн.) — на строительство Международ-

⁹ Саяджирао Гаеквад III — правитель княжества Бароды (см. главу 2).

¹⁰ Ваджапай Атал Бихари. Индия на пути в будущее: Сборник речей и выступлений (март 1998 — сентябрь 2001 г.). М.: ИВ РАН, 2001. С. 12.

ного центра имени Амбедкара. Был создан Фонд его имени для проведения серии лекций в индийских вузах о вкладе этого деятеля в укрепление единства индийского общества. Было решено направить 100 студентов в США и Англию для обучения в Колумбийском университете и Лондонской школе экономики. Были запланированы и другие мероприятия: на параде в Дели 26 января 2016 года пронести портрет Амбедкара; издать марку и отчеканить монету с его изображением ко дню его рождения и отпраздновать эту дату как День дружбы и братства¹¹.

В этом же контексте можно рассматривать и выступление президента Индии Пранаба Мукхерджи 25 января 2015 года по случаю 66-й годовщины Республики Индия. Он говорил о трех выдающихся деятелях, сыгравших важнейшую роль в современной истории страны: Б. Р. Амбедкаре, М. К. Ганди и Дж. Неру¹². Индийская пресса уделила большое внимание 125-летию Амбедкара. Это свидетельствовало о том, что его авторитет среди далитов широко использовался политическими партиями в борьбе за их многомиллионные голоса.

В том же русле обращения к имени Амбедкара лежит и приобретение за 3,1 млн. фунтов стерлингов в сентябре 2015 года правительством БДП в штате Махараштра дома в Лондоне, в котором Амбедкар жил в 1921–1923 годах, когда учился в Лондонской школе экономики. В нем был создан мемориальный центр его имени. Его открытие стало частью мероприятий, посвященных 125-летию Амбедкара. Оно было приурочено к визиту премьер-министра Индии Н. Модии в Лондон в декабре 2015 года.

В связи с этим президент Федерации последователей Амбедкара и буддийских организаций в Соединенном королевстве Сантош Дасс заявил о большом значении этого события для последователей Амбедкара в Лондоне и во всем мире. «Оно очень важно для них, поскольку в этом доме он обогатил себя знаниями и укрепил свою решимость бросить вызов кастовой системе и британскому господству в Индии»¹³.

¹¹ The Hindu. 30.05.2015.

¹² President Pranab Mukherjee's address to the nation on the eve of 66th Republic Day // The Hindu. 25.01.2015.

¹³ The Hindu. 25.09.2015; 28.08.2015.

Обращение БДП к имени Амбедкара в политических целях совсем не означало, что эта партия разделяла его взгляды по отношению к индуизму, по вопросам равенства всех религий и каст, и особенно его борьбы против неприкасаемости и других форм социального угнетения, которые составляют неотъемлемую часть ортодоксальной кастовой системы индуизма.

Это, в частности, наглядно проявилось в истории с изданием в штате Гуджарат школьного учебника для 6–8 классов под названием «Великий государственный деятель Индии, кавалер высшего ордена страны «Жемчужина Индии» Б.Р. Амбедкар». Издание этого учебника предусматривалось как составная часть мероприятий в связи с празднованием 125-й годовщины этого деятеля. Текст учебника был написан ученым П.А. Пармаром (далитом). При подготовке к публикации издательство изменило и исказило главные идеи Амбедкара, в том числе о равенстве всех людей, а также связанные с его религиозным обращением в буддизм и с осуждением ортодоксального индуизма. Свойственная Амбедкару радикальная острота была притуплена государством с целью завоевать симпатии далитов. Был взят ориентир на превращение образа Амбедкара в икону¹⁴. Автор учебника был категорически против его издания в таком виде. В результате правительство Гуджарата изъяло весь тираж в 400 тысяч экземпляров из обращения¹⁵.

Вот что пишет о нынешнем положении далитов профессор университета в г. Патна, член верхней палаты законодательного органа штата

Бихар от правящей партии БДП Санджай Пасван (из касты бывших неприкасаемых) в статье «Нужен конструктивный подход, а не полемика для решения озабоченностей далитов». Он считает, что необходимо поднять обсуждение проблемы этих социально уязвимых слоев на принципиально новый уровень. Несмотря на определенные достижения в улучшении положения далитов, они по-прежнему остаются социально приниженными. И более того, по официальным данным, за десятилетие с 2007 по 2017 год произошел рост

¹⁴ Rathore Aakash Singh. Tone Down His Piercing Stare // Outlookindia. 05.06.2019.

¹⁵ Vajpeyi Ananya. Owning Ambedkar sens his views // The Hindu. 27.09.2015.

насилия над далитами на 66%. Поэтому настоятельно требуется деполитизировать проблему далитов и рассматривать ее, исходя из новых реалий. Правительство должно действовать с опережением, чтобы предотвратить последствия бывших кастовых порядков в отношении неприкасаемых.

Нужно учитывать, что в результате глобализации и модернизации кастовые предрассудки претерпели значительные изменения. И, тем не менее, далиты полностью отсутствуют в социально-экономических сферах, там, где принимаются решения, будь то государственные органы или частные организации. Это ведет к их безразличию и уходу от вопросов, связанных с реальной властью. Каста не исчезла в обществе, но лишь изменила свое положение в нем. Далиты не получили той институциональной государственной поддержки, которой пользуются привилегированные общины. Поэтому необходимо пересмотреть контуры социальной справедливости в стране. Политические партии, которые только обещают социальную справедливость, утратили связь с реальностью. Они не в состоянии ответить на запросы молодых далитов. Новые далиты стремятся получить постоянное место за столом, где принимаются решения¹⁶.

История борьбы за влияние среди неприкасаемых имеет глубокие корни. Большинство тех, кто в ходе истории принял ислам или христианство, были главным образом выходцами из каст далитов и племен. Неприкасаемые, которых индуизм отвергал как «нечистых», традиционно служили своеобразным резервуаром пополнения мусульманской и христианской общин. Массовые обращения неприкасаемых в христианство начались во второй половине XVI века в южных и восточных частях страны. Англо-саксонские протестантские миссии встречали благоприятный отклик со стороны неприкасаемых.

С введением системы выборов по конфессиональным куриям по британскому закону 1909 года усилилось состязание между индусами и мусульманами за мандаты в законодатель-

¹⁶ Paswan S. A constructive approach, not polemic, is needed to address Dalit concerns // The Indian Express. 11.10.2019 (<https://indianexpress.com/article/opinion/columns/sc-st-prevention-of-atrocities-act-supreme-court-national-crime-records-bureau-6063190/> [accessed 13.10.2019]).

ных органах, число мест в которых зависело от численности общин. Пока Британская империя не заговорила о представительном правительстве, «никто не волновался, когда низшие касты принимали ислам, христианство или сикхизм»¹⁷.

Мусульманская лига и ее организации в борьбе за увеличение размеров общины сосредоточили внимание на неприкасаемых. Обращение неприкасаемых в ислам вскоре приобрело массовый характер, что серьезно озадачило лидеров Индийского национального конгресса, которые стремились к единству всех общин в национально-освободительной борьбе против британской власти.

В 1923 году председатель Конгресса Маулана Мохаммад Али даже предложил разделить неприкасаемых поровну между индусами и мусульманами, чтобы покончить с соперничеством между Конгрессом и Мусульманской лигой за влияние среди этих слоев. Позже в Законе об управлении Индией 1935 года неприкасаемые рассматривались как часть индусской общины. Тогда они получили название «зарегистрированные касты». Через год был утвержден многочисленный список этих каст, на основании которого им предоставлялось право на резервирование определенного числа мест в законодательных органах.

С тех пор, как Индия завоевала независимость, из числа зарегистрированных каст сформировался узкий слой образованных людей. Среди них были политики, профессионалы и деятели культуры. Но по-прежнему касты далитов составляли основную массу наиболее обездоленных и угнетенных людей. Все годы независимого развития страны они продолжали бороться за улучшение своего социального и экономического положения. Одной из форм этой борьбы был отказ от индуизма и принятие другой религии. В течение веков огромные массы неприкасаемых и низких каст приняли ислам. По некоторым данным, сегодня они составляют более 80% всего мусульманского населения Индии¹⁸.

Поэтому их политический вес и значение в Индии не может недооценивать ни одна политическая партия как справа,

¹⁷ Roy Arundhati. Movements are not radical anymore // The Hindu. 05.05.2015.

¹⁸ Khanam Azra. Muslim Backward Classes: A Sociological Perspective. New Delhi: Sage Publication, 2013; см.: Frontline. 02.05.2014. P. 101.

так и слева. Борьба за их голоса с каждым годом обостряется. Во многих штатах они играют ключевую роль в результатах выборов, в том, какая партия или коалиция приходит к власти.

Отношения между индусами и мусульманами в Индии были и остаются исключительно чувствительным вопросом. В разное время и в разных местах нередко вспыхивали религиозно-общинные столкновения, разрешение которых требовало огромной терпимости, уважения религиозных обычаев, такта и политической воли. В этом направлении общество и государство прилагали немало усилий. И, тем не менее, социально-культурный разрыв между обеими общинами продолжает существовать.

После прихода БДП к власти в 2014 году лидеры разных примыкающих к ней организаций «семьи хиндутвы» стали заявлять, что мусульмане и христиане планируют превратить индусов в меньшинство в течение последующих 30 лет, установить свое господство и полностью разрушить индусскую культуру. Этому нужно противостоять.

В практическом плане это означало, во-первых, поставить прочный заслон перед христианством и исламом и, во-вторых, повести дело к индусскому прозелитизму (что не отвечало догматам индуизма). Для этого организации «*семьи хиндутвы*» взяли ориентир на снижение влияния мусульман и христиан, вытеснение их на обочину общественной жизни и «возвращение» их в лоно индуизма. Для достижения этой цели они начали пропагандировать так называемое движение *ghar wapsi* — возвращение в родительский дом. Это означало возвращение «заблудших сыновей» в их истинную религию во имя построения индусского государства — *Хинду раштра*.

Как пишет общественный деятель Ананд Телтумбе, главная причина, по которой низшие касты, преимущественно неприкасаемые, ранее обращались к исламу и христианству, состояла в том, что они были самыми приниженными и обездоленными в кастовой системе индуизма. А теперь «новообращенных» в индуизм мусульман и христиан возвращают на прежний традиционно низкий кастовый уровень¹⁹.

¹⁹ Teltumbde Anand. Ghar Wapsi: Welcome to the Hellhole of Hinduism // Economic and Political Weekly. 03.01.2015. P. 10.

Например, в Пуне, штат Махараштра, во время церемонии обращения в индуизм христиан — членов племени *ванаваси* (букв. лесных людей) — жрец объяснил: «Ванаваси, соблазненные христианскими миссионерами, но вернувшиеся в индуизм, все равно останутся ванаваси»²⁰.

Соответственно один из членов парламента от БДП заявил, что те, кто «вернется в родительский дом», останутся в той же касте, в которой они или их предки находились до обращения в ислам или христианство. Ананд Телтумбде по этому поводу подчеркивает, что они будут оставаться в системе индуизма на той же низшей ступени, на которой находились их предки много столетий назад. А ведь они стремились избавиться от ярма кастовой зависимости²¹.

Хиндутва преследует цель ослабить большинство этого населения, загнав его под индусский зонтик, но на условиях, определенных для него высокими кастами. Сегодня «семья *хиндутвы*» ведет борьбу за демографию (и за голоса на выборах), но никто при этом не говорит о касте. Право владеть землей, богатством, иметь доступ к определенным видам труда тщательно оберегается высшими кастами. «Кампания *ghar wapsi* — это стремление вернуть низшие касты в «большой дом», но отвести им помещение для слуг»²².

Хиндутва не признает равенства, подчеркивает газета *The Hindu*. Именно каста является тем вирусом, который характеризует патологию *хиндутвы*. Сможет ли демократия разрушить кастовую иерархию — это один из самых злободневных вопросов современной Индии²³. Итак, каста и есть тот самый «родительский дом», куда должны вернуться мусульмане и христиане, обращенные ранее в индуизм. Другого выбора нет. И в этом состоит трагедия кампании *ghar wapsi*. Это не что иное, как движение вспять.

Что касается Амбедкара, то он настойчиво призывал к освобождению общества от ярма кастовой системы. О своем месте в истории он писал: «Никто не может надеяться

²⁰ Mainstream. 19.08.2000. В соответствии с канонами индуизма, племенам, принявшим эту религию, традиционно присваивается статус ати-шудра, то есть неприкасаемых.

²¹ Teltumbde Anand. Ghar Wapsi. P. 11.

²² The Hindu. 05.05.2015.

²³ Caste and the battle for secularism // The Hindu. 08.09.2015.

оставить заметный след, если не выступит в защиту великих принципов и дела борьбы, если он не знает, что такое любовь и ненависть. Я ненавижу несправедливость, тиранию, помпезность и хвастовство, и моя ненависть распространяется на тех, кто поощряет это. Я рассматриваю свое чувство ненависти как реальную силу. Оно отражает любовь, которую я питаю к делам, в которые я верю»²⁴.

В помощь читателю этой книги

200 млн. далитов в нынешней Индии, о которых идет речь в данной книге, — это бывшие неприкасаемые, парии, изгои, это люди, прикосновение которых, как утверждали древние религиозные законы индусов, ритуально оскверняло любого представителя «чистых» каст из всех четырех варн²⁵ — брахманов-жрецов, кшатриев-воинов, вайшьев — земледельцев и торговцев и даже неимущих и неполноправных — шудр, в число которых входили ремесленники, плотники, брадобреи, прачки и пр.

Названные четыре группы варн и составляют так называемую *чатурварнью*. Неприкасаемые, так же как и племена, находятся за пределами этой системы.

Первые три варны — брахманы, кшатрии и вайшьи — считаются «дваждырожденными», они были допущены к обучению сакральному знанию, как бы дававшему второе рождение. Церемония инициации (*упанаяна*), 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 изначально было иерархическим, что выражалось в неравноправии сначала варн, а впоследствии, с развитием общества — и каст. В основе иерархии лежал ритуальный ранг, то есть место той или иной группы

²⁴ *Ambedkar*. Vol. 5. 1989. P. 1.

²⁵ Варна означает «сословие», и само это понятие сакральное.

на шкале чистоты-осквернения. Именно ритуальным рангом определялся социальный статус группы.

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 — это 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 имени, смертью и пр. Каста, как правило, определяла и род занятий, что особенно строго соблюдалось и сегодня еще соблюдается в отношении более низких каст.

Каста — это социальная ячейка. У касты есть *панчayat* — 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 обратно в касту.

В индусской общине власть служила признаком статуса двух самых высоких варн — брахманов и кшатриев — и ассоциировалась с их богатством, привилегиями и престижем. За пределами чатурварньи находились неприкасаемые.

В этой книге отдельная глава посвящена сопоставлению положений неприкасаемых в Индии с афро-американцами (черными) в США. При очевидных различиях (исторических, социально-экономических, культурных и духовных),

неприкасаемых и афро-американцев объединяет их угнетенное положение в обществе на протяжении столетий.

В ходе исторического развития негры в Америке стали заниматься поисками самоидентификации (в США раньше, чем неприкасаемые в Индии), которая больше соответствовала их новому статусу: от положения рабов до независимых членов общества. Эта самоидентификация определялась особенностями социально-культурного развития как в США, так и в Индии.

Сегодня в США афро-американцами (или черными) называют американцев негритянского происхождения. Слово «негр» по отношению к ним почти ушло в прошлое. А «ниггер» вообще считается оскорбительным. Со словом «черный» сочетаются такие понятия, как «черный — это красиво», «Власть черных», а в наши дни — новое движение сопротивления «Жизни черных имеют значение» (Black Lives Matter): все это часть независимого развития афро-американской культуры. Во многом это противопоставлялось лозунгу «Власть белых», который широко использовался Ку-клукс-кланом, созданным в 1866 году. Эта организация особенно активно развернула свою деятельность в период с 1915 до конца 1920-х годов. Она проповедовала расизм, ксенофобию и антисемитизм. Деятельность Ку-клукс-клана возродилась после вступления США во Вторую мировую войну. Но еще и в 1950-х годах он пытался проявить себя в южных штатах страны. На эту тему имеется обширная американская литература²⁶.

В 1990-х годах появился термин — «Новый негр». Это произошло в ходе постепенных, болезненных изменений как в положении, так и социальной психике самих негров. Понятие «Новый негр» возникло из представления о Старом (прежнем) негре (Old Negro). Многие американские исследователи связывают это, прежде всего, с духовным освобождением негров, ростом их самоуважения и человеческого достоинства. Раньше в сознании белых

²⁶ Словарь американской истории / Под ред. Томаса Первиса. М.: РОССПЭН, 2007. С. 247; Леонтович О.А., Шейгал Е.И. Жизнь и культура США: Англо-русский лингвострановедческий словарь. Изд. 2-е, испр. и доп. Волгоград: Станица-2, 2000. С. 43, 44.

и многих черных доминировал образ «Дяди Тома» (описанного в книге Гарриет Бичер Стоу «Хижина дяди Тома»). Это представление ушло в прошлое. Идеи Ку-клукс-клана о расовом превосходстве белых перестали быть доминирующим фактором в социально-культурной жизни Америки. «Новый негр» внес свой вклад в американскую культуру и в новое понимание социальной жизни в стране. Разделительная «цветная линия» постепенно размывается²⁷.

Одним из крупных достижений на пути освобождения негров стало создание в 1910 году в Нью-Йорке Национальной ассоциации за развитие цветного населения (National Association for the Advancement of Colored People). Основателями Ассоциации были У. Э. Б. Дю Бойс, Джон Дьюи и многие другие, черные и белые. Ассоциация выступала за предоставление афро-американцам права голоса на выборах, за равенство в образовании, против линчевания негров, за их трудоустройство. Ассоциация добилась отмены «правил деда», которое ограничивало право черных на голосование. В последующие десятилетия Ассоциация внесла немалый вклад в дело освобождения негров. В 1963 году она участвовала в организации «Марша на Вашингтон», вдохновителем которого был Мартин Лютер Кинг-младший²⁸. В начале 2000-х годов эта Ассоциация широко обсуждала расовые проблемы, особенно в штате Южная Каролина²⁹.

В нынешних США афро-американцы добились прав и свобод, которые гарантируются законом. Однако их практическая реализация все еще остается предметом борьбы.

²⁷The New Negro // Crossing the Danger Water: Three Hundred Years of African-American Writing/Ed. by Deirde Mullane. New York: Anchor Books, Doubleday, 1993. P. 481–490.

²⁸Там же.

²⁹The Associated Press. 15.01.2001.

ГЛАВА 1

Семья Амбедкара. Американский опыт. Его библиотека

Бхимрао Рамджи Амбедкар, широко известный в народе как Бабасахэб Амбедкар, родился 14 апреля 1891 года в семье неприкасаемых махаров. Его отец Рамджи Малоджи Сакпал и мать Бхимабаи Сакпал жили тогда в военном городке Мхоу в Центральных провинциях (ныне Мадхья Прадеш). Амбедкар был четырнадцатым ребенком в семье. Из них девять детей умерли в младенчестве и детстве. Отец служил в колониальной армии Британской Индии и дослужился до ранга субедар-майора. Он командовал только солдатами из махарского батальона, находясь в подчинении английских офицеров. В 15 лет Амбедкара женили на 9-летней Рамабаи. У них родилось пятеро детей, из которых четверо умерли в младенчестве. Выжил старший сын Яшвант.

В 1935 году Рамабаи умерла после долгой болезни. В 1948 году Амбедкар женился на брахманке — врачке Шараде Кабир, которая приняла имя Савитри Амбедкар. Детей у них не было. У Амбедкара было три внука и три внучки. Среди них Пракаш Амбедкар, который активно занимается проблемами далитов.

После начальной школы Амбедкар был единственным членом своей семьи, кто сдал экзамены и поступил в среднюю школу. Отец зарегистрировал его фамилию как Амбадавекар, по названию его родной деревни Амбадаве. Однако его учитель Кришна Кешав Амбедкар (брахман по касте) изменил это имя на свое собственное — Амбедкар. И внес его в документы школы.

В 1907 году Амбедкар сдал выпускные экзамены в школе и на следующий год при материальной поддержке махараджи княжества Бароды Саяджирао Гаяквара III

поступил в Эльфинстонский колледж Бомбейского университета, став первым махаром в этом колледже. Когда он там сдал экзамен по английскому языку, община махаров в Бомбее отметила это как «грандиозный успех». По этому случаю ему подарили книгу «Биография Будды», написанную Дада Калускар, другом семьи Амбедкара. В 1913 году по окончании Эльфинстонского колледжа Амбедкар получил степень бакалавра по экономике и политике и вскоре стал работать в правительстве княжества Барода, однако был вынужден вернуться в Бомбей к больному отцу, который умер 2 февраля 1913 года.

В том же году, в возрасте 22 лет Амбедкар поехал на учебу в Колумбийский университет в Нью-Йорке. С этой целью правительство Бароды выделило ему грант на 11,10 фунтов стерлингов (23 рупии) в месяц на три года. В то время за 10 рупий можно было арендовать дом. Программа учебы Амбедкара в США была утверждена Саяджирао Гаквадом III, который лично принял экзамен у Амбедкара. Саяджирао был широко известен своей материальной поддержкой даровитых ребят из малоимущих слоев.

С 1913 по 1917 год Амбедкар находился на учебе в Нью-Йорке и Лондоне. За годы, проведенные там, он «забыл» о неприкасаемости, об издевательствах и оскорблениях, которым подвергался за то, что был махаром. В автобиографии Амбедкар отмечал, что иностранцы знали о существовании неприкасаемости в Индии, но не представляли, насколько она в реальности угнетает неприкасаемых. Всю жизнь он помнил, как в школе ему нельзя было сидеть рядом с другими школьниками — «чистыми» индусами: его место было в углу комнаты на джутовой подстилке. Эту подстилку он уносил домой и приносил на следующий день в школу, потому что убиравший класс служащий из «чистой» касты не мог дотронуться до нее, чтобы не «оскверниться». В школе дети из «чистых» каст могли пользоваться водой из водопроводного крана. А он, как неприкасаемый, не имел на это право, так как «осквернил» бы воду. Чтобы утолить жажду, он должен был дожидаться, пока кто-то из учеников «чистых» каст откроет для него кран. Амбедкар не мог стричься у парикмахера, так как тот не обслуживал неприкасаемых.

По возвращении в княжество Барода, где махараджа Саяджирао предоставил ему должность в финансовом департаменте, Амбедкар должен был сначала остановиться в гостинице. Там он вновь столкнулся с проблемой неприкасаемости. Ведь «чистые» индусы не допускали неприкасаемых в свои помещения. Он попытался устроиться в гостинице, хозяином которой был парс¹. После долгих проволочек парс разрешил ему поселиться у него. Однако через несколько дней явилась группа парсов, которые потребовали, чтобы Амбедкар немедленно убрался из гостиницы. Тогда он впервые почувствовал, что является неприкасаемым не только для «чистых» индусов, но и для парсов...

В полном отчаянии Амбедкар обратился к «чистому» индусу, с которым был в приятельских отношениях, когда учился за границей. Тот хотел ему помочь, но не смог. Он сказал: если ты остановишься у меня, тогда все слуги уйдут из моего дома, чтобы не оскверниться. Тогда Амбедкар попытался поселиться у своего друга — индийского христианина. Но его жена — брахманка по касте — воспротивилась этому. Амбедкару пришлось провести ночь в парке. Утром он уехал поездом из Бароды в Бомбей, где затерялся в этом большом городе, и ему удалось устроиться на работу.

В 1915 году в Колумбийском университете Амбедкар сдал экзамены на степень магистра по экономике, социологии, истории, философии и антропологии. Тема его диссертации была — «Древняя индийская торговля».

В США заметное влияние на Амбедкара оказал профессор Джон Дьюи (1859–1952), особенно его работы по демократии. В 1916 году Амбедкар завершил вторую диссертацию: «Национальные дивиденды Индии — исторический и аналитический анализ». Позже, в 1927 году в Лондоне он получил степень магистра искусств за работу «Касты в Индии. Их механизм, происхождение и развитие».

В октябре 1916 года, находясь в США, Амбедкар записался на курсы юристов в Лондоне (Bar Course at Gray's Inn) и одновременно в Лондонскую школу экономики. Там в 1923 году он защитил докторскую диссертацию

¹ Парсы — члены малочисленной богатой общины зороастрийцев, поклонников огня. Они — потомки выходцев из Ирана, поселившихся в Индии в VII–X вв.

по экономике по теме «Проблема рупии: ее происхождение и решение». В 1922 году Амбедкар сдал экзамены на право работать юристом (barrister-at-law). Позже ему было присуждено почетное звание доктора наук в Колумбийском (1952 год) и Османском (1953 год) университетах.

Амбедкар написал 32 книги (22 из них были опубликованы, остальные не завершены). Он владел 11 языками, включая родной маратхи, английский, хинди, гуджарати, каннада, бенгали, пали, санскрит, немецкий, французский и фарси.

Американский опыт Амбедкара

Во время учебы в Колумбийском университете в 1913–1916 годах Амбедкар жил в районе Нью-Йорка, граничащем с негритянским Гарлемом. «Молодые американцы, чьи предки боролись за отмену рабства негров, — писал о коллегах Амбедкара по университету его биограф Д. Кир, — праздновали успех молодого человека, который был наделен волей и миссией Линкольна и преданностью делу Букера Т. Вашингтона»². На формирование мировоззрения Амбедкара существенное влияние в тот период оказали два фактора: знакомство с конституцией США и особенно с 14-й поправкой, объявившей об освобождении негров, и деятельность Букера Т. Вашингтона. Его внимание привлекали реалии американского образа жизни, особенно положение черных. Заметен также его интерес к вопросам рабства вообще в мире.

В пятом томе Собрания сочинений Амбедкара, изданном правительством Махараштры в 1989 году, где помещены неопубликованные при жизни Амбедкара его работы, содержится эссе «Негры и рабство», написанное библиотекарем колледжа им. Сиддхарты в Бомбее С.С. Рее³ (с. 80–88) по поручению Амбедкара. В нем главный вывод сводится к следующему: низкие, несвободные, непривилегированные классы существовали в прошлом не только в Индии,

² Keer D. Dr. Ambedkar: Life and Mission. Bombay, 1981. P. 29, 31.

³ С.С. Рее занимался публикацией книги Амбедкара «The Bhudda and His Dhamma».

но и в других странах. Главное состоит в том, что они исчезли как отдельный класс и стали неотъемлемой частью большого общества. Вопрос в следующем: почему неприкасаемость не исчезла? (Ответ на этот вопрос Амbedкар дает на страницах 89–476 пятого тома, где подробно рассматриваются всевозможные ухищрения и методы удержания неприкасаемых в многовековом подчинении.)⁴

Как представляется, собственные наблюдения Амbedкара за положением черных и белых в США, заметная разница между обеими расами могли еще больше укрепить его во мнении, что путь неприкасаемых к равенству пролегает через требования защищенных государством политических свобод и права на образование, ибо между неприкасаемыми и остальными индусами нет расовых отличий, подобных тем, какие он увидел в Америке. Неприкасаемые страдали от социальной, а не расовой дискриминации.

Амbedкар был свидетелем взаимоотношений белых и черных в Америке, позже он глубоко изучал историю рабства. Поэтому его понимание американской ситуации было весьма глубоким. Если Джотиба Пхуле знал о США понаслышке, когда посвятил свою книгу «Гуламгири» (Рабство, 1873 г.) «доброму народу Соединенных Штатов... за их чуткую, неоголостившую и самопожертвованную преданность, проявленную в деле негритянского рабства», то Амbedкар отметил политическую целесообразность акции Авраама Линкольна по освобождению негров⁵. В книге «Как Конгресс и Ганди поступили с неприкасаемыми» (1945) он подчеркнул, что как Линкольн, так и Ганди были озабочены освобождением угнетенных групп в своих странах ради сохранения национального единства. Амbedкар увидел в реформаторе Линкольне прежде всего политика.

Он извлек урок из горького опыта негров, которых на протяжении многих лет обманывали, что помогло ему в собственном деле борьбы за политические и гражданские права неприкасаемых. Он не заимствовал целиком американский опыт, а использовал свое знание истории взаимоотно-

⁴ Unpublished writings. *Untouchables or the Children of India's Ghetto and other Essays on Untouchables and Untouchability. Socio — Political — Religious // Ambedkar*. Vol. 5. 1989.

⁵ *Ambedkar*. Vol. 9. 1991. P. 271.

ношений между белыми и черными Америки, чтобы анализировать социальную ситуацию в собственной стране.

В упомянутой книге Амbedкар разъясняет причины отказа неприкасаемых поддержать Индийский национальный конгресс. Неприкасаемые требовали, чтобы сначала в конституции были закреплены гарантии их политических прав. Во-первых, это «нежелание после достижения независимости оказаться в Хинду радж (государство индусов), т.е. под правлением «чистых» индусов, которые «всегда были традиционными врагами неприкасаемых». Это значит, объяснял Амbedкар, что одного освобождения Индии от британского империализма неприкасаемым было недостаточно. Свободная Индия, по их представлению, должна была стать безопасной для демократии. Учитывая специфику индусского социального строя, писал Амbedкар, после достижения независимости общины меньшинств неминуемо должны были остаться один на один с общиной индусского большинства. Поэтому неприкасаемые настаивали на конституционных гарантиях, которые сумеют предотвратить тиранию индусского общинного большинства⁶.

Неприкасаемым был известен «ужасный опыт», писал Амbedкар, связанный с отношением к неграм в США, 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 основе негры перестали быть рабами в юридическом смысле этого термина. Но на деле негры не получили права избирать или быть представленными в правительстве. Тогда республиканцы приняли 14-ю поправку, в соответствии с которой негры получали 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, кото-

⁶ Ibid. P. 169.

рые исключали под разными предлогами негров из состава избирателей.

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

Верховный суд США, несмотря на 15-ю поправку конституции, поддержал законы южных штатов, лишивших негров права голоса, мотивируя свою поддержку тем, что официально эти законы основывались не на расе или цвете кожи, а на так называемом правиле 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 права, но не ограничивала вмешательство в эти дела частных организаций.

Что же предприняли республиканцы? — спрашивает Амbedкар. Вместо того, чтобы изменить конституцию и дать более эффективные гарантии неграм, республиканцы согласились признать южные штаты принять их в состав Союза, объявили всеобщую амнистию восставшим и вывели оттуда войска, оставив негров на милость их хозяев⁷.

Неприкасаемые не могут забыть, какую судьбу разделили негры, подчеркивал Амbedкар. Чтобы предотвратить подобное предательство в Индии, в период подготовки конституции 1935 года неприкасаемые настаивали на принятии конституционных гарантий в отношении отмены социальной дискриминации и на гарантировании им политических прав.

В декабре 1942 года Амbedкар представил доклад «Проблема неприкасаемых в Индии» на конференции стран Тихого океана, проходившей в Мон-Трамблане, провинции Квебек (Канада). В нем он высказал опасения, что о стра-

⁷ Ibid. P. 171–176.

даниях неприкасаемых могут совсем забыть, если об этом не будут говорить так же громко, как о преследованиях евреев. Спустя 10 месяцев Амbedкар опубликовал полный текст доклада под названием «Г-н Ганди и эмансипация неприкасаемых»⁸. В нем Амbedкар подробно остановился на противоречиях между руководством Конгресса и неприкасаемыми по таким вопросам как освобождение неприкасаемых из-под власти высших каст и предоставление им на практике равных социальных и политических прав, закрепленных в конституции.

Во вступлении к этой публикации Амbedкар писал: «Я принял приглашение представить этот доклад, потому что понимал, что это лучшая возможность привлечь внимание мира к проблеме страданий неприкасаемых, способам и методам угнетения, используемых индусами». Он обращался к мировой общечеловечности, у которой, как он заявлял, «есть долг перед неприкасаемыми, так же как и перед всеми угнетенными людьми, чьи оковы должны быть разорваны, а сами они освобождены». И далее: «Я надеюсь, что мой доклад будет предупреждением индусам о том, что им придется предстать перед судом всего мира и ответить за все это»⁹. Индийский национальный конгресс призывал к ведению борьбы за свободу Индии, а соглашение о конституционных гарантиях предлагал отложить на период после освобождения страны.

Говоря о том, что Декларация независимости 1776 года не коснулась негров, и сам Джефферсон вынужден был сказать: «Мне жаль моих соотечественников», Амbedкар подчеркнул, что, хотя такое заявление никак не облегчило неграм их положения, тем не менее, оно свидетельствовало о том, что «сознание страны не было окончательно мертвым, и пламя праведного негодования могло в один прекрасный день вырваться наружу». Амbedкару очень нравилась другая сакраментальная фраза Джефферсона: «Я содрогаюсь при мысли, что Бог справедлив».

Амbedкар, внимательно изучавший американский опыт борьбы с расовой дискриминацией, во многом разделял мнение, что дело освобождения угнетенных находится в их соб-

⁸Ibid. P. 395–433.

⁹Ibid. P. 398, 431.

ственных руках. Но он 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 его членам равные возможности.

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»¹⁰. Таким образом, Амбедкар получил признание в США как защитник угнетенных и дискриминируемых групп во время продолжавшейся острой борьбы в Америке за гражданские права негров.

Мир книг Амбедкара

За годы обучения в США он купил около 2000 книг по интересовавшей его тематике. Это положило начало формированию его личной библиотеки в Бомбее, которая к концу его жизни насчитывала более 50 тысяч книг. Эта библиотека стала неотъемлемой частью его творчества, исканий и поисков пути избавления индийского общества от кастового сознания и достижения социального равноправия всех его членов.

В Индии Амбедкар открыл несколько общежитий и школ, которые позже стали независимыми колледжами. 8 июля 1945 года он основал Общество народного образования и стал его президентом. Это Общество 9 июня 1946 года открыло колледж искусств и науки имени Сиддхарты Будды при Бомбейском университете с преподаванием на английском языке.

Обширная библиотека Амбедкара состояла из книг, которые он подбирал в течение почти 50 лет, книг, которые были неразрывно связаны с его мыслительным процессом. Отдельной частью этой библиотеки стала коллекция книг упомянутого колледжа, известная как Siddharth College Collection. Она состояла из книг по законодательству,

¹⁰ Keer D. Dr. Ambedkar: Life and Mission. P. 443.

конституционному устройству, государственному управлению и представительной демократии, а также из литературы по разным религиям и религиозным направлениям, таким, как сикхизм, кабирпантх и другие. Среди них особое место занимали тексты по буддизму и джайнизму и отдельные исследования по буддизму в Южной Азии.

В этой коллекции книг также были научные работы по современной истории, рабочему движению, социализму в США и Великобритании, издания из Советского Союза, включая сборник работ В.И. Ленина «Маркс, Энгельс, марксизм» (издание 1947 года). Книги о роли науки, в том числе по использованию атомной энергии в военных целях. Книги о развитии политической мысли в разных обществах, о демократии, коммунизме, о холодной войне.

Амbedкара интересовали работы, связанные с индийской социальной и политической тематикой, такие как организация в Индии штатов на лингвистической основе, прогнозы будущего развития страны. Среди них — книга Раджни Пальм Датта «Индийская проблема и ее разрешение» (эту книгу автор лично подарил Амbedкару).

В коллекцию вошли книги, приобретенные им во время учебы в США и позже — в разных странах. И хотя коллекция Сиддхарт колледжа — это лишь часть библиотеки Амbedкара, она может рассматриваться как основа для понимания его духовного мира и творчества.

Индийская исследовательница В. Гитха внимательно изучила на месте эту коллекцию книг Амbedкара и отметила ряд ее важных особенностей, связанных с его отношением к событиям в мире и Индии во время Второй мировой войны. Это борьба за независимость, трудности военных лет, голод в Бенгалии 1943 года, затем раздел Индии на Индийский Союз и Пакистан, сопровождавшийся огромными жертвами.

Проблемы и сложности этого периода не обошли Амbedкара как министра труда во временном кабинете министров при вице-короле Индии. Он имел доступ к информации о состоянии дел в экономике и политике. Все это помогло ему выработать отношение к проблемам рабочего класса и особенно тех, кто находился на нижней ступени кастовой иерархии.

В 1940-е годы Амбедкар пришел к выводу, что общество «чистых» индусов не допустит справедливого отношения к неприкасаемым. Поэтому справедливость должна быть гарантирована конституцией. Он полагал, что в будущей независимой Индии экономическая и политическая власть окажется в руках правящей брахманской элиты, торговцев и промышленников. Эта группировка отвергнет политические требования низших каст и рабочего класса.

В коллекции Амбедкара сохранился его доклад на конференции, организованной Институтом стран Тихоокеанского региона (Institute of Pacific Relations). В нем Амбедкар не только сравнил положение неприкасаемых в Индии и негров в Америке, но и обратился к мировой общественности за помощью в решении проблемы кастовой и расовой дискриминации.

Идеи Амбедкара об освобождении низших слоев общества нашли отражение во многих его работах, в том числе таких, как *What Gandhi and Congress Have Done to the Untouchables* (Как Ганди и Конгресс поступили с неприкасаемыми), *Who Were the Shudras* (Кем были шудры), *Who Are the Untouchables* (Кто такие неприкасаемые), *Untouchables or Children of India's Ghettoes* (Неприкасаемые, или дети гетто Индии), *Essays on Untouchability* (Очерки о неприкасаемости).

В конце 1940-х годов Амбедкар был занят работой в Учредительном собрании по подготовке конституции Индии, которая отняла у него много времени, нравственных и физических сил. При этом он обращался к работам о конституциях других стран, государственном устройстве, демократии.

Особое место в его трудах занимали вопросы, связанные с событиями после окончания Второй мировой войны: победой над фашизмом, использованием ядерного оружия США в Японии. Амбедкар стремился понять главный смысл борьбы идей и определить свою позицию в этой борьбе. С одной стороны, это героизм советского народа, остановившего военную машину нацизма. С другой, — атака на социализм, которая была предпринята в те годы в США.

У Амбедкара было много вопросов, относящихся к политической практике в Советском Союзе, которую он расценивал как недемократическую.

Ситуация в послевоенной Индии для Амбедкара определялась неравенством иерархического кастового строя и разделением внутри кастовой системы. По его мнению, и в независимой Индии демократия и братство оставались далекими идеалами.

Поиски путей в формировании справедливого общества привели Амбедкара к разнообразным работам зарубежных авторов. Это были труды по истории, социологии, демократии, религии, этике и другим предметам. Не случайно, что среди книг в его коллекции по буддизму, которые он изучал (об этом свидетельствуют его пометы на полях), были книги по социализму, этике, трудовым отношениям, по религии и марксизму.

Работая в библиотеке колледжа искусств и науки имени Сиддхарты Будды, В. Гитха отобрала изданные в 1940-е годы книги, на полях которых были пометы Амбедкара¹¹. Эти пометы свидетельствовали о том, что он изучал эти труды. Часть их авторов была идеологами и сторонниками Британской лейбористской партии.

Один из них — Фрэнсис Уильямс — в работе «Тройной вызов будущего социалистической Британии» привлек внимание Амбедкара тем, что пытался ответить на вопрос, который интересовал самого Амбедкара. Уильямс писал: «Могут ли личные свободы и индивидуальные ценности, которыми так гордится западная цивилизация, получить гарантию при социалистическом планировании?»¹².

В работе Маргарет Коул «Создатели рабочего движения» (Cole Margaret. Makers of the Labour Movement. 1948) Амбедкар сделал пометы во всех главах, а также в разделах, посвященных Фрэнсису Плейсу (Francis Place) и Джону Стюарту Миллю (John Stuart Mill).

Фрэнсис Плейс (1771–1854) был английским демократом, одним из первых организаторов рабочих, отстаивал их право на создание трудовых ассоциаций. Он был связан с чартистским движением (1830–1850), требовал введения

¹¹ Geetha V. Unpacking a Library: Babasaheb Ambedkar and His World of Books // <https://thewire.in/192207/unpacking-library-babasaheb-ambedkar-world-books/> (accessed 29.10.2017).

¹² Williams Francis. The Triple Challenge to the Future of Socialist Britain. 1948. P. 71.

всеобщего избирательного права для мужчин, ограничения рабочего дня, создания школ для рабочих. Эти идеи были близки Амbedкару.

Обращение Амbedкара к Джону Стюарту Миллю (1806–1873) не было случайным. Милль бы известен в Индии среди либеральной интеллигенции, особенно его эссе «О свободе» (*On Liberty*). Одна из его идей была созвучна с оценкой Амbedкаром роли героев и вождей в историческом процессе. Он считал, что простые граждане не должны поклоняться им, «боготворить» их.

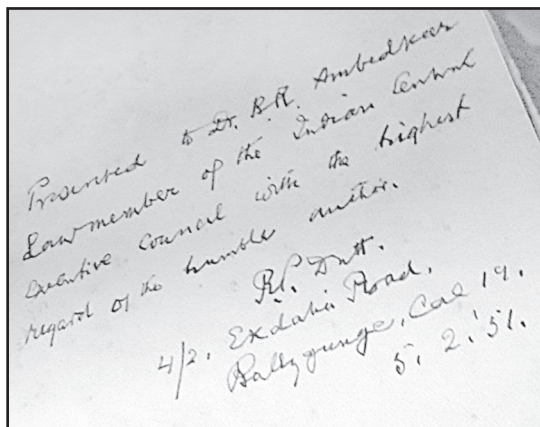
Наибольшее внимание Амbedкара привлекла книга Нормана Маккензи «Социализм: краткая история». В ней Амbedкар отметил разделы, связанные с крестьянскими выступлениями в Англии в XIV и XVII веках. Он выделил следующие строки: «Несмотря на жестокость и кровопролитие, эта плебейская ересь процветала среди крестьян и бедных городских слоев, которые придерживались раннехристианской доктрины о том, что частная собственность является греховной... и что люди имеют равное право на богатство, которое они создают»¹³.

В книге Уильяма Дейла Моррисона «Христианское происхождение социальных восстаний»¹⁴ Амbedкар подчеркнул следующие строки: «Во времена святого Августина трудящийся класс, несвободные и отпущенные на волю крестьяне, работники физического труда и им подобные поставляли самое большое число обращенных в христианство». В свою очередь Амbedкар в работе «Ликвидация касты» (*Annihilation of Caste*) писал, что толчком к революционным выступлениям, особенно в кастовом обществе, вряд ли было стремление добиться только «хлеба». Он подчеркивал, что угнетенный люд мог присоединиться к таким выступлениям лишь в том случае, если «знал, что после победы этой революции он обретет равенство, при котором не было бы кастовой и религиозной дискриминации»¹⁵. Амbedкар подчеркивал, что «социализм Морриса был, главным образом, эмоциональным протестом и подтверждением того, что братство и красота так же важны для жизни, как хлеб».

¹³ Mackenzie Norman. *Socialism: A Short History*. 1949. P. 17.

¹⁴ Morris William Dale. *The Christian Origin of Social Revolt*. 1949. P. 11.

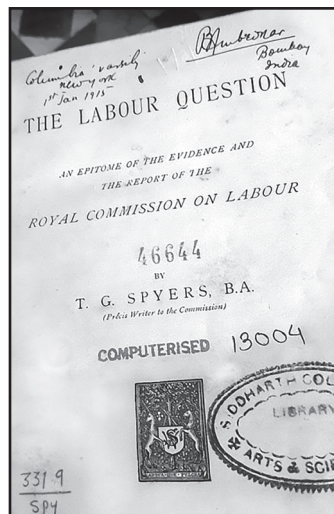
¹⁵ См. *Annihilation of Caste* // *Ambedkar*. Vol. 1. 1979. P. 27–96.



Palme Dutt's inscription. Книга Р.П. Датта «Индийская проблема и ее разрешение». Он лично подарил ее Амbedкару с надписью: «Подарена д-ру Амbedкару – члену юридической комиссии Генерального исполнительного совета с наилучшими пожеланиями от скромного автора». Р.П. Датт, 4–2, Баллигандж, Калькутта, 14. 5.2.[19]51

CONTENTS	
	Foreword Author's Preface
SETTING ONE	
TOM PAINE (1737-1809)	✓
WILLIAM COBBETT (1763-1835)	✓
FRANCIS PLACE (1771-1854)	✓
ROBERT OWEN (1771-1853)	✓
FEARGUS O'CONNOR (1794-1855)	✓
JOHN STUART MILL (1806-1873)	✓
SETTING TWO	
JOHN MITCHELL (1828-1895)	✓
ROBERT APPLEGARTH (1834-1924)	✓
WILLIAM MORRIS (1834-1896)	✓
ROBERT BLATCHFORD (1851-1944)	✓
JAMES KEIR HARDIE (1856-1915)	✓
SIDNEY WEBB (1859-1947)	✓
ARTHUR HENDERSON (1863-1935)	✓
GEORGE LANSBURY (1859-1940)	✓
H. G. WELLS (1866-1946)	✓
NOTE ON BOOKS	
INDEX	

Ambedkar's copy of Cole's «Makers of the Labour Movement». Принадлежащий Амbedкару экземпляр книги Маргарет Коул «Создатели рабочего движения»



From Ambedkar's Columbia days. Принадлежащая Амbedкару с 1915 г. книга Т.Дж. Спайерса «Рабочий вопрос: Извлечение из показаний свидетелей и доклад Королевской комиссии по труду»

Представляет интерес обращение Амбедкара к работе Джозефа Нидхэма (1900–1995), британского историка, китаеоведа, известного своими трудами по истории науки и технологии Китая. Его книга называлась «История на нашей стороне: Вклад в политическую, религиозную и научную веру». Амбедкар выделил следующие положения этой книги: «Как внешние и видимые проявления могут быть реализованы в реальности?». А также следующую посылку Нидхэма: «Если вы открыты для влияния теологии, то у вас будет глубокий соблазн подвергнуться мертвым аспектам этой теологии, заплатить церковную десятину в деньгах или натурой и пренебречь справедливостью и милосердием»¹⁶. Вероятно, для Амбедкара эти мысли Нидхэма представлялись весьма значительными, поскольку позже он писал, что религии только объясняли мир, в то время как реформированный им буддизм предполагал его переустройство.

¹⁶ Needham Joseph. History Is on Our Side: A Contribution to Political, Religious and Scientific Faith. 1946. P. 29, 53.

ГЛАВА 2

Далекие и близкие предшественники Амбедкара

Угнетенные классы или зарегистрированные касты, хариджаны или далиты?

В традиционном индийском обществе «неприкасаемыми» называли лиц из самых низких в индуистской сословной иерархии каст. По канонам индуизма, даже простое прикосновение к ним означает высокую степень ритуального осквернения.

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 и 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» индуистов. Список этих ценностей варьировался от места к месту, но общими

для всей Индии был доступ к источнику воды и храму, в котором находились индуские божества.

Эта социальная дискриминация выражалась в ограничениях, налагаемых индуизмом, 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 слушание текстов на санскрите (а позже и на обучении грамоте), запрет на вход в индуский 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 имени, поминанием 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 Пенджабе, 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. 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.

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 высокая доля далитов в населении Панджаба (27%), Химачал-Прадеша (25), Западной Бенгалии (22), Уттар-Прадеша (21) и Харьяны (19%).

Некоторые касты насчитывают 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.

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

Общим для всех индусских каст неприкасаемых остается социальная приниженность. Вместе с тем каждую из них характеризуют свои отличительные признаки. Несколько каст неприкасаемых (далитов) 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 разьединенную 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 разным сектам и бесчисленному множеству других мелких групп.

Большое число далитов продолжает 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.

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.

В течение многих веков в индийском обществе назревало недовольство иерархической кастовой системой и социальной дискриминацией. Подлинное движение за права этих отверженных началось в годы зарождения и развития антиколониальной борьбы, пробуждения национально-патриотического сознания индийцев, особенно после индийского народного восстания 1857–1859 годов.

В последней трети XIX — начале XX веков на Западе и Юге Индии проходили выступления небрахманских каст против кастового угнетения, за гражданские и политические права.

В результате этих движений в политической фразеологии утвердилось деление на высшие, средние и низшие касты. К последним относили только неприкасаемых. До конца 1920-х годов в переписях населения и в других документах колониального правительства Индии фигурировал введенный еще в прошлом веке христианскими миссионерами термин «угнетенные классы» (*depressed classes*).

Во время подготовки Закона об управлении Индией (1935) лидеры различных организаций неприкасаемых неоднократно высказывали свое недовольство этим названием, считая его унижительным. В борьбе за влияние среди неприкасаемых Ганди ввел слово «хариджан» (дети бога).

Он разъяснял, что, называя неприкасаемых «хариджанами», он возвышает их до уровня святых.

Против термина «хариджан» выступил Амбедкар. По его мнению, слово «хариджан» унижало их человеческое достоинство. Дело в том, что в ряде районов Индии существовал традиционный институт девадаси (служительниц бога) — танцовщиц и служанок в индуистских храмах, которые одновременно были и храмовыми проститутками. По установившейся традиции их «поставляли» определенные неприкасаемые касты, и они рассматривались как собственность жрецов храма. Это их детей называли «детьми бога». В противовес названию «хариджан» Амбедкар стал использовать слово *далит* (угнетенный) вместо *неприкасаемый*. Он полагал, что этот термин более точно отражает суть явления.

В начале 1980-х годов борьба вокруг него приобрела весьма острый характер. Многие из организаций далитов направляли в парламент Индии петиции с протестом против использования слова «хариджан» как оскорбительного для далитов. В 1990 году правительство Индии приняло решение рекомендовать правительствам всех штатов и союзных территорий использовать термин «зарегистрированные касты» вместо «хариджан». Одновременно слово «далит» закрепилось в качестве общепризнанного термина в быту и общественной жизни для обозначения бывших неприкасаемых.

Можно предположить, что на приниженном положении этой части индийского общества так или иначе сказалось рабство, которое существовало в ряде районов, главным образом на Юге Индии. Там оно было запрещено специальным законом только в 1843 году. Сельские рабы жили на земле хозяина своей семьей, у них были свои обычаи, которые проявлялись, в частности, в религиозных отправлениях, а также в отношениях между разными кастами неприкасаемых. Условием их выживания было строгое выполнение установленных для них традицией правил поведения. Сельские рабы были собственностью хозяина, их могли продать, одолжить на время или подарить другому человеку, как любую вещь.

Примечательно, что среди таких каст были также «неприближаемые». Они, как считалось, оскверняли выходцев

из «чистых» каст не только прикосновением, но даже своим дыханием и взглядом¹. Были также и «невидимые». Им полагалось передвигаться ночью. Одной из форм наказания было нанесение увечий и даже лишение жизни². Имеются данные, свидетельствующие о том, что насилие как способ удержания этих каст в подчинении имело широкую географию. Применение силы занимало заметное место в «поддержании порядка».

В отношениях между высокими и низкими кастами индусов важно понять психологию людей, традиционно привыкших считать себя «чище», «выше» и «достоинее» других. В качестве характерной черты психического склада индийцев А. Е. Снесарев назвал «партикуляризм» — стремление все классифицировать и всякому явлению находить свое место «на полочке». Партикуляризмом, подчеркивал он, «пропитана психология народа Индии». Иерархия кастовой системы имеет такое влияние, что вместо борьбы с неравноправием этой системы идет «бессознательная борьба с тенденциями, выравнивающими людей»³.

Лидеры Конгресса о положении неприкасаемых

В 1887 году была сделана первая попытка обобщить опыт различных религиозно-реформаторских организаций и общественных движений на общеиндийском уровне, когда была основана Индийская национальная социальная конференция в Махаращтре конгрессистом Махадевом Говиндом Ранаде (1842–1901)⁴. В ее работе участвовали видные реформаторы из различных религиозных общин, а также правители княжеств Бароды и Майсура, индийцы-чиновники Индийской гражданской службы, представители небрахманского движения под руководством Джотибы Пхуле.

¹ Moffat M. Untouchable Community in South India: Structure and Consensus. Princeton, New Jersey, 1979. P. 42.

² Social Movements in India. Vol. 1. New Delhi, 1979. P. 194.

³ Снесарев А. Е. Этнографическая Индия. М., 1981. С. 119.

⁴ Natarajan S. History of Social Reforms in India. New Delhi, 1986. P. 386.

Об обеспокоенности видных конгрессистов положением в индусской общине в тот период свидетельствует выступление одного из основателей и руководителей Конгресса Г.К. Гокхале (1866–1915) на заседании упомянутой конференции в 1903 году. Он призывал интеллигенцию «посвятить всю свою жизнь святому делу подъема низших каст из состояния невежества, варварства и деградации». Гокхале объявил это «делом общенациональной важности», отметив вместе с тем, что «каста исключительно полезна для сохранения незыблемости общества, но она совершенно никуда не годится, когда речь идет о задачах прогресса»⁵.

Бенгальский националист Говинд Дас, выступая в 1911 году в Бенаресе перед пандитами-брахманами, указывал на «опасность», которая угрожает индусской общине: «Разве позволительно нам дремать в то время, когда нас грабят, уводят от нас тех, кто с радостью мог бы стать нашими братьями, если бы мы предоставили им такую возможность?» Он считал, что высококастовые индусы, требующие политического и социального равенства с «теми, кто правит этой страной (т.е. британскими колонизаторами), не имеют права «отказывать в таком же требовании 60 млн. человек, являющихся частью их собственного народа». В этой связи он обратился с призывом к своим соотечественникам «набраться сил, чтобы поставить неприкасаемых хотя бы на один уровень с шудрами». По его мнению, неприкасаемые могли бы быть приняты «в ряды чистых каст», если бы отказались от «грязных» привычек, в частности от мясной пищи и спиртных напитков⁶.

Вместе с тем усилия конгрессистов встречали поддержку многих видных общественных деятелей того времени, которые активно сотрудничали с Индийской национальной социальной конференцией. Одним из них был известный своей просветительской деятельностью правитель Бароды Саяджирао Гаквад III (1875–1935). Именно он оказывал материальную помощь наиболее способным учащимся из неприкасаемых, помог впоследствии первому из них, Амбедкару, получить образование в Индии и за рубежом. Саяджирао

⁵ The Depressed Classes in India: An Enquiry into their Conditions and Suggestions for their Uplift [1912]. New Delhi, 1977. P. 44.

⁶ Ibid. P. 160–171.

выступил против сохранения традиционного института неприкасаемости. «В цивилизованном мире, — писал он, — не найдется другой страны, кроме Индии, где власть религии использовалась бы как сила, разъединяющая людей. Угнетенные классы рассматриваются как группа, стоящая ниже нас... Идея осквернения достигает своего апогея в случае с некоторыми вишнуитами, у которых существует запрет даже на прием пищи, приготовленной их женами. Нарушение этих запретов якобы неминуемо приводит к потере святости и безгреховности. Что может быть более абсурдным?! В соответствии с этими правилами, оскверняющее воздействие кошки незначительно, собаки — уже больше, но ничто не может сравниться с париями по их способности осквернять. В шкале святости и безгреховности человека опустили ниже уровня животных». Правитель Бароды отмечал, что люди, с детства воспитанные в условиях такой системы, усваивают ее настолько прочно, что не замечают, насколько она несправедлива.

Саяджирао предлагал обеспечить доступ неприкасаемым к образованию и современным профессиям. А так как главным препятствием к этому является неприкасаемость, он призывал обратить внимание на религиозный аспект этого вопроса, при изучении которого обнаруживается, что это часть общей кастовой проблемы. По его мнению, концепция неприкасаемости преследует цель навеки лишить эти «классы» благ цивилизации. «Мы не только угнетаем их, но и, отказывая им в просвещении и образовании, способствуем тому, чтобы они навсегда остались таковыми». Саяджирао считал, что сохранение неприкасаемости не дает им возможности даже «заработать на пропитание» («им нельзя касаться нашей пищи и даже входить в дом»).

Критикуя индуизм и кастовую систему как его составную часть, он полагал, что устранение порочной практики неприкасаемости будет зависеть «от доброй воли» всего общества, а не от правительства. При этом он не призывал ни к пересмотру отношений собственности, ни к отказу от религии как таковой, а лишь к тому, чтобы «очистить» ее: «Нельзя допускать, чтобы религия препятствовала нашему прогрессу». «Религия, которая руководит подавлением миллионов наших соотечественников и обрекает их на невежество,

а следовательно, и на порок, болезни и нищету, — фальшивая религия». Он добавлял: «Теория неприкасаемости противоречит духу индуизма». «Отказываясь от шестой части нашего населения, — писал Саяджирао, — мы тем самым совершаем самое великое преступление — национальное самоубийство. Пора предпринять меры, чтобы объединиться с этими неприкасаемыми миллионами...». По его мнению, «истинное лечение» неприкасаемости находится в руках самих неприкасаемых. Под этим он подразумевал «необходимость для низших каст совершенствоваться во всех отношениях»: «не причинять беспокойства своим соседям, не пренебрегать своими обязанностями, от которых зависит здоровье и комфорт общества, даже если эти обязанности весьма скромны»⁷.

Другой конгрессист, в те годы председатель Индийской национальной социальной конференции (в 1900 году президент Конгресса), Н.Г. Чандаваркар обратился в 1911 году к брахманам с призывом заняться «подъемом низших каст». При этом он ссылаясь на брахманов, которые в свое время выступали в защиту неприкасаемых. «Если брахманизм повинен в сотворении зла, — сказал он, — то следует знать, что он также создал героев, которые могут это зло уничтожить»⁸.

Обращение к брахманам не было случайным. Именно от них, в конечном счете, зависело признание неприкасаемых частью индусской общины, предоставление им равных с кастовыми индусами социально-религиозных прав. Однако индусское жречество крайне неохотно шло на уступки в этом вопросе. А колониальные власти в стремлении сохранить статус-кво всегда поддерживали служителей культа. Идеологическая и политическая борьба по вопросу о неприкасаемых получила яркое отражение в дискуссии, развернувшейся на страницах журнала «Индиан ревью» в 1909–1911 годах. В ней приняли участие видные общественные и политические деятели страны. Так, Анни Безант (президент Конгресса, 1917) писала в 1909 году о том, что нужно менять условия жизни угнетенных классов.

Известный социальный реформатор Лала Ладжпат Рай (1865–1928) в мае 1910 года заявил, что проблема «угнетен-

⁷ Ibid. P. 6, 7–10.

⁸ Ibid. P. 121.

ных классов» стала «одним из неотложных практических вопросов». «Движение за устранение неприкасаемости, начатое образованной частью индусской общины и поддержанное непросвещенными, уже перешло через тот рубеж, на котором наиболее упорные ортодоксы и ханжи оказывали ему серьезное сопротивление». Он предупреждал, что необходимо постоянно помнить об «опасности, которой подвергает себя индусская община, когда она пренебрегает интересами угнетенных классов». По его мнению, образование «поможет угнетенным классам выдвинуть из своей среды лидеров и реформаторов» и будет содействовать повышению их «статуса в обществе». Указывая на необходимость принятия этих мер, Л. Л. Рай писал: «Не может быть никакой солидарности, никакого единства нации до тех пор, пока угнетенные классы пребывают в таком положении. Они должны распрямиться и занять достойное место в социальной иерархии еще до того, как мы сможем в полной мере назвать себя нацией... Если мы не признаем справедливости и гуманности их дела и не сделаем это своевременно, никто не сможет их упрекнуть, когда они отойдут от нас и присоединятся к тем, кто теперь не с нами и не имеет к нам отношения». Л. Л. Рай заявлял, что в шастрах — древних священных книгах — «не содержится ничего такого, что может предотвратить допуск неариев к религии и социальной иерархии ариев»⁹.

Другой участник дискуссии, Амбика Чаран Мазумдар (1850–1922), президент сессии Конгресса (1916), отмечал, что, помимо социального и религиозного аспектов проблемы «угнетенных классов», имеется и политический. Эта проблема, писал он, так или иначе разрешится в их пользу, даже если высшие касты будут противиться этому. Но в таком случае результат может быть «плачевным для всей нации». По его мнению, улучшение их положения следует осуществить «не на революционных путях, а при помощи отмены некоторых *неразумных* ограничений»¹⁰.

Вскоре после завершения дискуссии в журнале «Индия ревью» в 1911 году в Мадрасе прошло очередное заседание Конференции «угнетенных классов», созданной на основе

⁹ Ibid. P. 12, 37, 42.

¹⁰ Ibid. P. 15–22.

Миссии «угнетенных классов». Выступая на нем, издатель этого журнала либерал-националист Г. А. Натесан высоко отозвался о большом вкладе неприкасаемых в развитие страны. Без «угнетенных классов», сказал он, нельзя представить себе ведение сельского хозяйства, без них серьезно пошатнулась бы вся индийская экономика. Он подверг критике эксплуатацию низших каст, заявив, что эти нужные, услужливые и полезные люди рассматриваются как неприкасаемые теми, кто живет за их счет... Им платят по тем же расценкам, что и 50 лет назад... Кроме того, на них смотрят как на рабов... Их нынешнее положение — темное пятно на социальной организации индусского общества.

Натесан подчеркнул, что в Индии нет ни одного политика, который бы не признавал, что нельзя достичь объединения всего индийского народа, если неприкасаемые останутся нищими и невежественными, нельзя поднять индийскую нацию до тех пор, пока угнетенные классы не поднимутся вместе со всеми. По его мнению, решение проблемы неприкасаемых возможно при сочувствии и поддержке просвещенных и авторитетных представителей «высших классов», влиятельных и уважаемых индусов, различных реформаторских обществ.

Среди экономических мер, которые способствовали бы улучшению положения «угнетенных классов», Натесан указал на целесообразность приобретения ими пустующих земель для последующей обработки. А если бы «угнетенные классы» прибегли к организованному восстанию по западным образцам, то это означало бы полный крах индийского общества¹¹.

Развитие национально-освободительного движения, приобщение лидеров «угнетенных классов» к политической борьбе вносили свои коррективы в отношения между «чистыми» кастами и неприкасаемыми. Не могли они не повлиять и на дальнейшее изменение позиции Конгресса по этому вопросу. Во время подготовки англичанами очередных административных реформ в 1916 году эта партия признала за мусульманами право на отдельную избирательную курию и представительство как меньшинств в законодательных

¹¹ Ibid. P. 183–186.

органах власти. После этого политическое соперничество за влияние среди неприкасаемых заметно усилилось¹².

В 1917 году Конференция «угнетенных классов» на своем заседании приняла резолюцию, в которой перед английскими властями выдвигалось требование создания отдельной избирательной курии для неприкасаемых¹³. Конференция рекомендовала руководству Конгресса принять политическое решение о недопустимости практики неприкасаемости. Вслед за этим Конгресс в декабре 1917 году одобрил резолюцию, в которой признавались «срочность, важность и необходимость освобождения угнетенных классов от всех ограничений, связанных с существующим обычаем»¹⁴.

Видный организатор радикального крыла Конгресса Бал Гангадхар Тилак (1857–1920), выступая в 1918 году на первом всеиндийском съезде Конференция «угнетенных классов» в Бомбее, потребовал отказаться от неприкасаемости. Он сказал, что если бы бог сам допускал неприкасаемость, то он отказался бы от такого бога, и закончил речь словами о том, что неприкасаемость — болезнь, от которой надо излечиваться. Съезд принял «Манифест против неприкасаемости», который подписали многие видные общественные и культурные деятели. Они взяли на себя торжественное обязательство изжить неприкасаемость из своей ежедневной практики. После этого Тилак опубликовал работу «Эмансипация неприкасаемых». В ней он, в частности, писал: «Грешно перед богом говорить, что человек неприкасаем, когда бог не воспринимает его таковым... Индуизм вобрал в себя шудр, разве он не в состоянии сделать то же самое и с неприкасаемыми?»¹⁵.

В 1915 году, когда М. К. Ганди вернулся в Индию, мысль о необходимости изменить отношение так называемых чистых каст к отверженным буквально носилась в воздухе. Более того, в Конгрессе уже сложилось представление об основных направлениях реформы по этому вопросу, и была

¹² Varnika. Official Journal of AICC(1). Vol. 2, №12. New Delhi, 1985. P. 213.

¹³ Natarajan S. History of Social Reforms in India. P. 33.

¹⁴ Keer Dhananjay. Dr. Ambedkar: Life and Mission. P. 35–37.

¹⁵ Цит. по: Zelliot E. Gandhi and Ambedkar: A Study in Leadership. Pune, 1983. P. 8.

намечена программа действий. Конгрессисты подчеркивали, что особое внимание надлежало сосредоточить на политической проблеме, а также найти решение, которое позволило бы смягчить напряженность в индусской общине, чтобы не допустить в ней больших потрясений. Для этого следовало проводить разъяснительную работу среди «чистых» каст, не критиковать индуизм, но, опираясь на индусскую традицию, по-иному интерпретировать шастры и мифологию, акцентировать внимание на том, что неприкасаемость противоречит духу индуизма. То есть речь шла не о ликвидации кастовой системы и изменении социальной структуры общества, а о более терпимом отношении к низшим кастам.

Соперничество за влияние среди неприкасаемых

Ганди увидел в неприкасаемых огромный резерв для расширения социальной базы Конгресса, в который к 1920-м годам начали вливаться широкие массы крестьянства. Он придал этой проблеме общеиндийское звучание, возглавив движение против социальной изоляции низших каст, за их вовлечение в общий поток антиколониальной борьбы. Ганди увязал вопрос их эмансипации с задачей освобождения страны. Он убеждал: «Нельзя достичь свараджа (самоуправления), не ликвидировав греха неприкасаемости и не добившись индусско-мусульманского единства»¹⁶. По его инициативе в 1920 году на сессии Конгресса была принята резолюция, осуждающая неприкасаемость. «С тех пор индусы — члены Конгресса взяли на себя обязательство очистить индуизм от проклятия неприкасаемости...», — писал он позднее¹⁷. Прежде всего Ганди поднял голос в защиту человеческого достоинства отверженных, потребовал их духовного уравнивания с кастовыми индусами. Под его влиянием Конгресс поставил вопрос о доступе неприкасаемых в индусские храмы. Однако в первые годы добиться конкретных результатов не удалось. Этому сопротивлялись не только английские власти, которые боялись

¹⁶ Young India. 29.12.1920.

¹⁷ Ганди Мохандас Карамчанд. Моя жизнь. М., 1969. С. 36, 429.

оттолкнуть от себя ортодоксальных индусов, но и консервативное крыло в самом Конгрессе.

В 1924–1925 годах большой общественный резонанс в Индии получили события, вызванные требованием низшей касты неприближаемых ижава разрешить им, наравне с высококастовыми индусами, ходить по дороге, пролегающей рядом с индусским храмом в Вайкоме (Керала). Эту кампанию Ганди использовал для привлечения внимания общественности к проблеме неприкасаемости. Он вел переговоры с храмовыми жрецами, убеждая их согласиться с требованиями неприближаемых ижава.

Ганди поставил перед ними вопрос: разве можно лишать целую группу индусов права пользоваться общественной дорогой из-за того, что они якобы «более низкого рождения», в то время как этой же дорогой могут пользоваться не-индусы, преступники, люди плохого поведения и даже собаки и скот? На это жрецы отвечали, что они бессильны помочь в этом деле, так как неприкасаемые пожинают то, что они заслужили в соответствии со своей кармой. Ганди возражал: да, действительно, они страдают из-за своей кармы уже потому, что родились неприкасаемыми. Но почему жрецы должны увеличивать их страдания? Разве неприкасаемые хуже преступников и животных? Жрецы, в свою очередь, говорили, что именно так и обстоит дело, иначе бог не заклеил бы их, и они не родились бы таковыми. В ответ Ганди заявлял, что их может наказывать только бог. «Кто мы такие, — вопрошал он, — чтобы подменять бога и усугублять их наказания?» У брахманов и на это был ответ: «Бог использует нас как свое орудие для того, чтобы наказать их в соответствии с предназначенной им кармой».

После этого Ганди прибег к такому аргументу. Предположим, — говорил он, — что те, кто находится вне варны, т. е. неприкасаемые, заявят, что они являются орудием в руках бога для того, чтобы принести несчастье на вашу голову. Что тогда вы скажете? На это служители культа не стали искать ответа в священных книгах. Они сказали: «В таком случае правительство станет между ними и нами и не даст этого сделать. Добрые люди тоже заступятся». «Махатмаджи, — обратились они к Ганди, — мы умоляем

тебя не допустить, чтобы аварна (не входящие в систему четырех варн) лишили нас наших привилегий!»¹⁸.

В результате этих переговоров Ганди с властями храма был достигнут компромисс: дорогу расширили на несколько метров для того, чтобы ижава даже случайно не могли коснуться кастовых индусов. Затем было объявлено, что дорогой могут пользоваться все.

Ганди считал, что неприкасаемость — грех, в котором повинны «чистые» индусы, и они должны его искупить. Но он не отвергал кастовую систему. Профессор Хирен Мукерджи отмечал определенную ограниченность выступлений Ганди по вопросу об изживании неприкасаемости. С одной стороны, смелое для того времени осуждение неприкасаемости, отстаивание права хариджанов на человеческое достоинство, требование опеки над ними высших каст; с другой — осторожность в этих вопросах, чтобы не оттолкнуть от Конгресса высшие касты. «Ганди призывал протестовать не против кастовой системы, а лишь против предрассудков жречества, чтобы даже самые ортодоксальные и ханжески настроенные люди не были встревожены. Он, безусловно, знал, что кастовые предрассудки глубоко укоренились в сознании простого народа, и потому исходил из необходимости длительной, постепенной работы по их ликвидации. Для него это было вопросом преимущественно нравственным, связанным с реформой индуизма»¹⁹.

Однако под воздействием требований антиколониальной борьбы конца 1920-х — начала 1930-х годов взгляды Ганди на кастовую систему претерпели заметное изменение. Они становятся более радикальными, чему во многом способствовала деятельность организаций неприкасаемых, которые выражали недовольство отсутствием практических результатов провозглашенного Конгрессом курса и выступали за то, чтобы подготавливаемая колониальными властями конституция Индии гарантировала им участие в политической жизни.

Проводя политику незначительных уступок освободительному движению, английские власти делали ставку на рас-

¹⁸Desai M. The Epic of Travancore. Ahmedabad, 1937. P. 17–21.

¹⁹Mukherjee Hiren. Gandhi, Ambedkar and the Extirpation of Untouchability. New Delhi, 1982. P. 19, 20.

кол национально-патриотических сил по религиозно-общинному и кастовому признакам. Особое внимание они уделяли руководителям организаций неприкасаемых. К тому времени эти организации, среди которых было 18 весьма крупных, действовали довольно активно в ряде провинций, противопоставляя себя Конгрессу. Особенно активно проявляли себя махары под началом своего лидера Амбедкара в Бомбейской провинции.

Начало политической активности Амбедкара

27 января 1919 года Амбедкар был приглашен в Комиссию по избирательным реформам (The Southborough Committee on Franchise) для дачи показаний. Он был представлен как преподаватель в Коммерческом колледже (Sydenham College of Commerce), который закончил колледж в Бомбее и Колумбийский университет в Нью-Йорке. Особо было отмечено, что он махар по касте и что его показания были посвящены в основном угнетенным классам. После устных ответов на вопросы членов Комиссии Амбедкар представил подробнейшее письменное заявление о том, какой должна быть организация избирательной комиссии и избирательных участков, чтобы создать народное правительство²⁰.

Амбедкар выдвинул требование всеобщего избирательного права и демократической формы правления. Доказывая 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 народного правительства. Амбедкар предлагал ввести такую систему выборов, которая обеспечивала бы не только «представительство мнений», но и «правительство для народа и самого народа»²¹. Поэтому он добивался того, чтобы власти отказались от использования местного обычного права, которое, в частности, ограничивало прием

²⁰ *Ambedkar*. Vol. 1. 1979. P. 247–273.

²¹ *Ibid*. P. 247.

неприкасаемых на государственную службу. «Если правительство, — писал он, — признает 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»²².

В 1928 году в связи с подготовкой реформ по управлению Индией Амбедкар вновь заявил о необходимости введения всеобщего избирательного права и повторил это требование на конференции «круглого стола» в Лондоне в 1930 году. Это демократическое требование ранее выдвигалось руководством небрахманского движения на Юге Индии, а позже его поддержали и лидеры Конгресса.

Когда Ганди впервые встретил Амбедкара в 1931 году, он упрекнул его в том, что критика им Конгресса была столь беспощадной, что временами казалось, будто он против борьбы за родину. «Знаменитый ответ Амбедкара, берущий за сердце, — подчеркивает Арундати Рой, — был следующим: Ганди-джи, у меня нет родины. Ни один неприкасаемый в здравом уме не смог бы гордиться этой страной»²³.

На конференциях «круглого стола» в Лондоне

На первую конференцию в Лондоне (ноябрь 1930 — январь 1931 года) по подготовке конституции были приглашены представители мусульманской, сикхской, христианской и некоторых других общин, а также от организаций неприкасаемых — Амбедкар и Р. Б. Шринивасан. Конгресс не присутствовал на конференции: его руководители находились в тюрьмах. Таким образом, англичане создали ситуацию, когда впервые за всю историю взаимоотношений кастовых индусов и неприкасаемых их представители сидели за одним столом. Однако, несмотря на столь «великодушный» жест англичан, лидер неприкасаемых в целом не оправдал надежд колонизаторов.

²² Ibid. P. 276.

²³ Roy Arundhati. «We need Ambedkar — now, urgently...» // Outlookindia. 10.03.2014. P. 28.

В день открытия конференции Амбедкар подверг острой критике политику колониальных властей и, единственный из ее участников, потребовал полной независимости Индии. Его патриотическая позиция повлияла в дальнейшем на характер отношений между Конгрессом и неприкасаемыми. Стало ясно, что заигрывания англичан с неприкасаемыми не дали желаемых результатов, ибо по главному вопросу — о независимости Индии — они солидаризировались с Конгрессом. Но в конце работы конференции представители неприкасаемых потребовали права избирать своих кандидатов только голосами неприкасаемых. Это привело бы к закреплению в конституции их политического обособления от индусской общины и отходу от Конгресса.

Тем не менее, Ганди увидел, что у Конгресса открылись возможности усилить свое влияние на неприкасаемых, особенно в вопросах единства в национально-освободительной борьбе. Этому способствовало заключение пакта Ганди — Ирвин в марте 1931 года, в результате чего Конгресс фактически впервые был признан британскими властями в качестве основной организации, выступающей от имени всех индийцев, в том числе и от имени меньшинств, к которым тогда причисляли и неприкасаемых²⁴.

Затем в марте 1931 года сессия Конгресса в Карачи приняла документ «Об основных правах и обязанностях граждан Индии», куда были включены пункты, касающиеся неприкасаемых. Они во многом соответствовали требованиям, изложенным Амбедкаром в «Схеме политических гарантий для защиты угнетенных классов в будущей конституции самоуправляющейся Индии» на первой конференции «круглого стола». Среди них — гарантии общедемократических свобод для неприкасаемых, отмена кастовых и религиозных ограничений, запрещение принудительного и неоплачиваемого труда в пользу хозяина-землевладельца. Этот документ Конгресса означал шаг вперед в решении проблемы низших каст. Однако в нем не нашла отражения мысль Амбедкара о необходимости конституционных гарантий, которые давали бы неприкасаемым возможность воспользоваться демократическими свободами.

²⁴ Indian National Congress. 77th Plenary Session Souvenir. Calcutta, 1983. P. 32.

На второй конференции «круглого стола» (сентябрь-ноябрь 1931 года) намечалось продолжить обсуждение вопроса о будущем конституционном устройстве Индии. Тогда Ганди настоял на том, что он один будет представлять Конгресс. В отношении политических гарантий для неприкасаемых Ганди по-прежнему придерживался мнения, что это — внутреннее дело индийцев. Он считал, что данную проблему можно рассматривать после достижения страной независимости. На этой конференции английское правительство использовало особую позицию лидеров неприкасаемых и религиозных меньшинств, подписавших тогда Пакт меньшинств. Лидеры этих групп требовали, чтобы предоставление Индии самоуправления сопровождалось такими гарантиями, которые предусматривали распределение власти между всеми общинами в соответствии с их долей в населении. При этом подчеркивалось, что все меньшинства составляют 46% населения Британской Индии²⁵.

Именно этот пакт дал основание премьер-министру Великобритании Макдональду заявить, что Конгресс не выражает интересов всей Индии. Кроме того, английское правительство утверждало, что руководители различных индийских общин не способны разобраться в своих взаимоотношениях, а Конгресс вообще не занимался решением проблемы неприкасаемых. Ганди категорически возражал против такой постановки вопроса. Он вновь заявил, что Конгресс считает отмену неприкасаемости «необходимым условием полной свободы»²⁶. Он подчеркнул, что Конгресс представляет собой «национальную во всех отношениях» организацию и является истинным защитником интересов неприкасаемых. Ганди сказал: «Если бы провести референдум всех неприкасаемых (по этому вопросу), то я одержал бы верх». Он предостерег о возможной трагедии, которая произойдет, если неприкасаемые получат отдельную избирательную курию. «Я готов, — сказал он, — пройти из конца в конец всю Индию, чтобы разъяснить неприкасаемым, что отдельная избирательная курия и резервирование мест не есть средство избавления от социальной дискриминации — этого

²⁵ Dr. Ambedkar on Poona Pact (Collection of Speeches, Writings and Documents). Jullundur, 1973. P. 34, 35, 73.

²⁶ Ibid. P. 24.

позора ортодоксального индуизма... Пусть весь мир узнает, что сейчас у нас действует организация индусских реформаторов, которые поклялись изжить неприкасаемость. Мы не хотим, чтобы в наших документах и переписях неприкасаемые фигурировали в качестве отдельного класса». Говоря об отдельных куриях для других меньшинств, Ганди отметил: «Сикхи могут остаться сикхами навсегда, так же как и мусульмане мусульманами или европейцы европейцами. Захотят ли неприкасаемые навсегда остаться неприкасаемыми? Я бы скорее согласился, чтобы исчез индуизм, чем на то, чтобы оставалась неприкасаемость». Он закончил свою речь словами: «Я не стану предавать жизненные интересы неприкасаемых даже ради того, чтобы завоевать свободу Индии»²⁷.

К этому времени уже стало ясно, что Конгресс не может рассчитывать на улучшение отношений с Мусульманской лигой. Было важно привлечь на свою сторону неприкасаемых и таким образом усилить его влияние в массах. В августе 1932 года премьер-министр Макдональд опубликовал решение по общинному вопросу. В нем специальное представительство в законодательных органах, помимо мусульман, сикхов и других религиозных общин, получали и неприкасаемые. Более того, последним предоставлялся так называемый двойной голос. Этим «Общинным решением» предусматривалось, что в общих (т.е. индусских) избирательных округах для выбора депутатов — только индусов могут принимать участие как «чистые» индусы, так и неприкасаемые. Одновременно последние получали право голосовать также за представителей неприкасаемых в специальных избирательных округах, куда не допускались избиратели — выходцы из других каст. В «Общинном решении» говорилось, что любой человек, голосующий в специальном избирательном округе, получит право голосовать и в общем избирательном округе. Предполагалось, что такие избирательные округа должны быть созданы в тех районах, где неприкасаемые составляли большую часть населения²⁸. По словам Амбедкара, двойной голос — это политическое оружие. С его помощью непри-

²⁷ Ibid. P. 36.

²⁸ Ibid. P. 51–52.

касаемые могли занять положение, когда от них зависел бы исход выборов.

«Общинное решение» вызвало резкое противодействие Конгресса. Ганди с присущей ему пронизательностью разглядел большую угрозу единству индийцев в борьбе против колониального господства. Он заявил, что осуществление такого решения может привести к межкастовой войне, в которой пострадавшей стороной будут неприкасаемые, так как индусское общественное мнение не примирится с тем, что у неприкасаемых больше прав, чем у «чистых» индусов. «Что знает г-н Макдональд о «неприближаемых» и «невидимых» в деревнях Гуджарата? Они будут раздавлены, едва микроб отдельных избирательных округов поразит индусскую общину. Она тогда же и погибнет»²⁹. Обращаясь в сентябре 1932 года из тюрьмы в Пуне к премьер-министру Великобритании Макдональду, Ганди писал: «Тот факт, что угнетенные классы получают двойной голос, не защитит их или индусскую общину в целом от крушения. Я чувствую, что учреждение отдельной избирательной курии для угнетенных классов равносильно инъекции яда, рассчитанной на разрушение индуизма, угнетенным же классам это не предвещает ничего хорошего»³⁰. Он отмечал, что выделил «для особого рассмотрения» только вопрос об «угнетенных классах», и заявил о своей готовности пойти ради них на «самоуничтожение, на поступок, который подсказывает совесть». Речь шла о задуманной им «голодовке до смерти»³¹.

По предыдущему опыту его голодовок было хорошо известно, что он не отступит от своих планов. Поэтому, когда он заранее объявил, что 20 сентября 1932 года начнет «голодовку до смерти», индийская общественность обеспокоилась тем, что эта акция может привести к серьезным осложнениям в отношениях между «чистыми» индусами и неприкасаемыми, если не будут сделаны уступки последним.

²⁹The Depressed Classes in India: An Enquiry into their Conditions and Suggestions for their Uplift. New Delhi, 1977. P. 38–39.

³⁰ Dr. Ambedkar on Poona Pact. P. 54.

³¹ History of the Harijan Sevak Sangh (1932–1968). New Delhi, 1971. P. 311.

Когда Амбедкар узнал о готовившейся голодовке, он высказался резко критически по этому поводу: «Можно оправдать такое решение только в том случае, если г-н Ганди решился прибегнуть к этому крайнему шагу ради достижения независимости страны, о которой он так много и упорно говорил во время дебатов на конференции «круглого стола». Ведь отдельные избирательные курии получили не только угнетенные классы, но и помещики, рабочие и торговцы, индийские христиане, англоиндийцы, мусульмане, сикхи, европейцы». «Что касается меня, — писал он, — то не будет преувеличением сказать, что никто не был поставлен в более серьезное и трудное положение, чем я. Мне пришлось выбирать одно из двух: мой долг был спасти Ганди от верной смерти, а другая проблема состояла в сохранении для неприкасаемых политических прав, которые они получали по «Общинному решению». Я отозвался на зов гуманности и спас жизнь Ганди, согласившись изменить «Общинное решение» в направлении, удовлетворяющем Ганди»³².

Видный деятель Конгресса из неприкасаемой касты чамаров Джагдживан Рам оценил это событие так: «Голодовка 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»³³. Вызов практике неприкасаемости, брошенный Ганди, привел к достижению соглашения между лидерами обеих частей индусской общины по вопросу о совместном голосовании в общей избирательной курии.

Но Ганди пришлось пойти на некоторые уступки организациям «угнетенных классов», которые требовали резервирования определенного числа мест в законодательных органах страны. Он лично встречался с Амбедкар, что означало признание его авторитета среди организаций «угнетенных классов». В результате 24 сентября 1932 года

³² Dr. Ambedkar on Poona Pact. P. 55, 78, 87.

³³ Ram Jagjivan. Caste Challenge in India. New Delhi, 1980. P. 44.

в г. Пуне был подписан пакт, получивший предварительное одобрение Ганди.

В соответствии с Пунским пактом неприкасаемым выделялись места из общего числа мест, предназначенных для индусской общины в провинциальных законодательных собраниях. Предусматривалось, что в выборах на эти места будут участвовать избиратели всей общины — как «чистые» индусы, так и неприкасаемые. Одновременно указывалось, что такая система представительства «угнетенных классов» в центральной легислатуре и провинциальных законодательных собраниях сохранится до тех пор, пока не будет изменена по взаимному согласию обеих сторон.

Оценивая результаты кампании Ганди, особенно его голодовку, Джавахарлал Неру отмечал, что борьба Ганди с неприкасаемостью вызвала «горячий энтузиазм, охвативший всю страну». Но вместе с тем он подчеркивал, что «движение гражданского неповиновения пострадало. Внимание страны было отвлечено другими проблемами»³⁴. Ортодоксальные индусы встретили известие о подписании Пакта с большой настороженностью, поскольку впервые за историю существования кастовой системы неприкасаемые признавались равноправной стороной. Серьезная оппозиция Пунскому пакту сложилась в районах наибольшей концентрации мусульманского населения (Панджаб и Бенгалия). Там местные отделения «Хинду махасабхи» предприняли попытки организовать движение за аннулирование пакта. В Панджабе «Хинду махасабха» настаивала на том, что в этой провинции «угнетенные классы» вообще не очень угнетены и не являются ни приближаемыми, ни неприкасаемыми, как в других частях страны. По сравнению с «чистыми» индусами у них отсутствуют лишь некоторые права, такие, как право на покупку земли. В Бенгалии «Хинду махасабха» требовала отменить систему резервирования мест за неприкасаемыми на том основании, что продолжавшееся там на протяжении последних 100 лет реформаторское движение во многом «уравнило» неприкасаемых с «чистыми» индусами³⁵.

В феврале 1933 года Ганди начал выпуск еженедельной газеты «Хариджан» на шести языках (английском, хинди,

³⁴ Неру Дж. Автобиография. М., 1956. С. 393.

³⁵ *Ambedkar*. Vol. 1. 1979. P. 717, 719.

урду, гуджарати, бенгали и маратхи), в которой развивалась идея интеграции хариджанов. В мае того же года он, чтобы сломить сопротивление Пунскому пакту, объявил 21-дневную голодовку, а в ноябре развернул кампанию по разъяснению необходимости изменить отношение к хариджанам. Агитация против неприкасаемости была далеко не простым делом. Нередко Ганди подвергался оскорблениям, нападениям со стороны ортодоксов, которым удалось в нескольких местах сорвать митинги с его участием. А в Пуне — месте подписания пакта — в его машину была брошена бомба³⁶.

Хариджанская кампания показала, что и в самом Конгрессе у Ганди имеются серьезные противники. Желая избежать раскола в партии, Рабочий комитет Конгресса в июне 1934 года принял компромиссную формулу: Пакт «не одобрять и не отвергать». Тем не менее, самые ортодоксальные индусы и те, кто сочувствовал идеалам «Хинду махасабхи», стали отходить от Ганди. До того времени «Хинду махасабха» содействовала проведению ряда кампаний по упразднению некоторых ограничений, касающихся неприкасаемых. Однако в подходах к проблеме достижения свараджа в Индии позиции Ганди и «Хинду махасабхи» существенно различались. Ганди не мыслил свараджа без индусско-мусульманского единства и отказа от социальной дискриминации неприкасаемых. А «Хинду махасабха» предпринимала усилия для утверждения идеологического и политического господства индусской общины и интерпретировала сварадж как создание независимого государства индусов. Она признавала необходимость реформировать индуизм, но борьбу с неприкасаемостью вела с целью удержать миллионы низших каст в лоне этой религии. «Хинду махасабха» исходила из того, что неприкасаемые как составная часть индусской общины должны были предоставить решение всех вопросов высшим кастам.

Наиболее острые выступления ортодоксальных индусов против Пунского пакта фактически прекратились после того, как его пункты были включены в Закон об управлении Индией 1935 года, по которому было предусмотрено резервирование мест в законодательных органах для неприкасаемых. В этом документе они были названы зарегистрированными кастами³⁷.

³⁶ History of the Harijan Sevak Sangh. P. 86–121.

³⁷ Ram Jagjivan. Caste Challenge in India. P. 46.

Одновременно указывалось, что система представительства зарегистрированных каст (и зарегистрированных племен) в центральной легислатуре и провинциальных законодательных собраниях сохранится до тех пор, пока она не будет изменена по взаимному согласию обеих сторон. На основании этого списка представители внесенных в него каст получали право на резервирование, то есть закрепление за ними определенного числа мест в законодательных органах в центре и в провинциях, а с 1943 года — и на государственной службе. Это положение сохранилось и после достижения страной независимости в 1947 году.

Пунский пакт определил взаимоотношения Конгресса с хариджанами на долгие годы. Большинство из них связало надежды на улучшение своей жизни с деятельностью этой партии, с национально-освободительным движением.

После подписания Пакта Ганди занялся созданием массовой организации конгрессистских добровольцев по борьбе с неприкасаемостью. В сентябре 1932 года была образована «Лига против неприкасаемости», которая развернула деятельность во многих районах страны. Работа Лиги получила поддержку индийской национальной буржуазии, в том числе крупных промышленников и фабрикантов. Такая позиция индийских капиталистов в пользу хариджанской кампании Ганди была частью их стратегии, связанной с поддержкой национально-освободительного движения. Выступая с национально-патриотических позиций, индийские крупные бизнесмены взяли курс на проведение реформ, рассчитанных на снижение социальной напряженности. В этом контексте следует рассматривать их активное участие, прежде всего Гьяншама Даса Бирлы, в реформаторской деятельности, которую проводили арьясамаджисты, «Хинду махасабха» и «Лига против неприкасаемости». В них Бирла играл крупную роль. На его деньги был куплен участок земли и построено здание первой штаб-квартиры этой организации, которая была названа «Хариджан севак сангх» (Союз служителей хариджан). Бирла был первым ее председателем и бессменно оставался на этом посту до 1959 года³⁸.

В утвержденном в 1935 году уставе «Хариджан севак сангх» была поставлена задача «упразднения неприкаса-

³⁸Harijan Sevak Sangh Annual Number. New Delhi, 1983. P. 126.

емости ненасильственными методами с целью обеспечить хариджанам равенство с остальными индусами». Эта организация должна была вести разъяснительную работу среди высококастовых индусов. Все ее члены подписывались под обязательством, в котором говорилось: «Я верю в полное упразднение неприкасаемости в том виде, в котором она существует сегодня в индусском обществе, и потому принимаю устав «Хариджан севак сангх». Я лично воздерживаюсь от того, чтобы относиться к любому человеку как неприкасаемому по рождению или касте. Я никого не считаю ниже себя по статусу и буду делать все, от меня зависящее, чтобы жить в соответствии с этим убеждением»³⁹.

Сначала в «Хариджан севак сангх» работали в основном высококастовые индусы. В 1942 году на одном из заседаний этой организации Ганди высказал мнение о том, что совершенно недостаточно, чтобы одни лишь кастовые индусы вели работу по подъему хариджанов. С этого времени в «Хариджан севак сангх» стали принимать в качестве рядовых членов и представителей хариджанов. Наряду с указанным выше обязательством они должны были заявить, что не соблюдают неприкасаемость и не придерживаются представлений, в соответствии с которыми среди хариджанов есть более достойные, высокие, и менее достойные, низкие. Тогда же, по рекомендации Ганди, было решено, что «Хариджан севак сангх» будет заниматься лишь теми хариджанами, которые находятся «в лоне индуизма», и не будет проявлять интереса к христианам и мусульманам из числа бывших неприкасаемых, чтобы «не возбуждать противоречий»⁴⁰. В годы национально-освободительной борьбы «Хариджан севак сангх» сыграл заметную роль в привлечении симпатий зарегистрированных каст на сторону Конгресса, способствовал усилению его влияния в массах.

В начале 1947 года в проекте нового устава Конгресса содержалось положение о том, что «активные члены» партии должны отказаться от практики неприкасаемости. В апреле того же года Учредительное собрание, по инициативе Амбедкара, объявило об упразднении неприкасаемости

³⁹ Ibid. P. 63.

⁴⁰ History of the Harijan Sevak Sangh. P. 63, 169.

в любой форме и о преследовании законом тех, кто будет соблюдать ее правила⁴¹. К моменту достижения Индией независимости Конгресс пользовался значительной поддержкой хариджанов.

Ганди был одним из немногих авторитетных общенациональных лидеров, которые в буквальном смысле слова «прикоснулись» к неприкасаемым. Можно сказать, что именно ему принадлежала решающая роль в обеспечении поддержки хариджанами Конгресса в ответственный период борьбы с британским колониализмом.

Небрахманские движения

Первые выступления средних и низких, т.е. небрахманских, каст против несправедливостей кастовой системы были связаны с антифеодальными по своей сути крестьянскими движениями на Западе Индии. К тому времени, когда был создан Конгресс, небрахманское движение в Махараштре уже успело пустить корни в среде крестьянства. Впоследствии оно распространилось в южных районах страны. Его социальной опорой в ряде случаев были касты неприкасаемых. Характерной чертой этого движения была его антибрахманская направленность. Брахманы, которые традиционно находились наверху кастовой пирамиды и выступали в качестве ревностных защитников кастовой системы, заметно ограничивали возможности для развития остальных каст.

В упомянутых районах господство брахманов в социальной сфере было, по существу, абсолютным, несмотря на то, что их доля в населении составляла немногим более 3%. Они занимали господствующее положение в администрации, судопроизводстве, а позже и в высшем образовании. Вплоть до конца XIX века у них не было соперников среди других образованных каст. Это положение в большей степени относилось к Мадрасскому президентству и в меньшей — к Бомбейскому, поскольку в нем известную конкуренцию брахманам составляли парсы и джайны. На Востоке страны — в Бенгалии — грамотными были члены касты

⁴¹ Keer Dhananjay. Dr. Ambedkar: Life and Mission. P. 393.

каастха, в Северо-Западных провинциях — раджпуты и верхушка мусульманской общины.

На Западе и Юге Индии, в тех районах, где неприкасаемость приняла самые жестокие и уродливые формы, движения неприкасаемых конца XIX — начала XX веков поставили вопрос о демократизации индусского общества, связав его с необходимостью упразднения кастовой системы. Наибольшую известность в тот период приобрела деятельность таких видных реформаторов-просветителей, как Джотиба Пхуле в Махаращтре, Нараяна Гурусвами, Кумаран Асан и Айянкали в Керале и Е. В. Рамасами Найкер (Перияр) в тамилоязычных районах.

Джотиба Пхуле (1827–1890) был первым демократом-просветителем, который выступил организатором движения небрахманских каст против социально-экономической эксплуатации. Верхушка средних каст в Махаращтре, опираясь на свои позиции в землевладении, начала все настойчивее добиваться равноправия в общественной жизни. Первый период небрахманского движения, который был связан с деятельностью Пхуле, характеризовался участием в нем представителей всех каст, в том числе и неприкасаемых. Пхуле, сам выходец из «чистой» касты мали (садовники), стал подлинным трибуном ремесленников, сельскохозяйственных рабочих и крестьян. Он писал свои работы на языке маратхи, понятном простым людям.

Пхуле считал бюрократию главным врагом крестьянства, виновником его разорения. Под ней он понимал не только англичан, но и весь административный аппарат, возглавляемый ими, которые, как он говорил, управляли руками местной брахманской элиты. Он обвинял колониальные власти в том, что они содействовали усилению брахманского господства. По его словам, брахманы, монополизировавшие юриспруденцию, систему образования, административные и другие службы, пользовались бесконтрольной властью над остальным обществом.

В книге «Шеткаряче асуд» («Крестьянский топор», 1888) он представил картину обнищания крестьянства в результате усиления его эксплуатации со стороны колониальных властей и кастовой верхушки. Пхуле подчеркивал, что утечка капитала из колонии в метрополию происходила главным образом

за счет крестьянства, которое также содержало урбанизированную бюрократическую элиту. Особой критике он подвергал сборы на школьное образование, которые шли на обучение детей лишь из высококастовых семей⁴². Пхуле настаивал на том, чтобы правительство приняло интенсивную программу развития деревни, включая народное образование, строительство каналов, водохранилищ и дамб, разработку способа консервации почв, поставило на научную основу развитие животноводства, обучение специалистов сельского хозяйства. Он также требовал изменений в сельской общине. Пхуле предлагал упразднить систему *джаджмани*, в условиях которой реализовывалось внеэкономическое принуждение махаров.

Рассмотрение структуры традиционной местной власти на примере маратхской общины на протяжении длительного периода (XVII — начало XX веков) поможет составить представление, в каких условиях жил и работал Джотиба Пхуле и что он имел в виду, выдвигая требование упразднить *джаджмани* и наследуемые должности в сельской общине.

Джаджмани — это традиционная система внутриобщинного обмена услугами, наследственно закрепленными за кастами. Она охватывала все касты. Чем ниже был ритуальный статус касты, тем больше у нее было строго обозначенных трудовых обязанностей в отношении других каст. Главным распорядителем в общине и, по существу, хозяином деревни (его также называли заминдаром) был патил, наделенный налогово-административной и судебно-полицейской властью над общиной. Это была наследственно закрепленная должность, обеспеченная ватаном (ватан — крупный участок земли и право на различные сборы с односельчан и на их труд). Патил устанавливал и собирал правительственные налоги с землевладельцев, распоряжался общинной землей, контролировал все средства, поступающие на нужды общины, имел свою, строго фиксированную долю в доходах местного храма.

Вторым лицом в деревне был кулкарни — должность, совмещавшая нередко обязанности писаря и жреца-астролога (джоши). Если должность патила могли занимать выходцы также из земледельческих (т.е. средних) каст, то долж-

⁴² Keer Dhananjay. Mahatma Jotirao Phoolay: Father of Indian Revolution. Bombay, 1974. P. 181; The Non-Brahman Movement in Western India: 1873–1930. Bombay, 1976. P. 118.

ность кулкарни занимали только брахманы. Кулкарни получал от общины большое жалованье зерном и деньгами, имел свою долю в приношениях, которые верующие делали храму. Кроме того, каждый торговец маслом отдавал ему определенное количество мер масла в день, продавцы овощей приносили ему его традиционную долю овощей, фруктов и орехов, башмачник из неприкасаемых каст (чамар) поставлял пару обуви ежегодно, водонос (коли) носил воду, неприкасаемый махар — дрова.

Помощник папила и казначей присваивали себе право эксплуатировать труд неприкасаемых, выступавших в роли слуг общины. Они использовались для работы в сельском хозяйстве и при выполнении так называемого бегара (трудо-вой повинности в виде принудительных отработок). Неприкасаемые были прикреплены к сельской общине на положении полукрепостных-полурабов. Они жили за околицей деревни, не могли пользоваться деревенским колодезем, входить в храм и жилища «чистых» индусов.

Самыми многочисленными в маратхской общине были касты махаров. Помимо обычных для неприкасаемых видов труда (заготовка топлива и фуража, уборка трупов павших животных, обслуживание мест кремации покойников), махар выполнял обязанности сторожа деревни, рассыльного, свидетеля при заключении сделок. В этой роли махар имел небольшой наследственный надел общинной земли, которую он мог заложить или продать только другому махару, способному заменить его в работе. Но при этом махар, отдавший свою землю, не становился свободным. Как правило, он попадал в долговую кабалу к землевладельцу из «чистой» касты. По установившейся традиции, махарам полагалась ежегодно соответствующая доля в урожае каждого крестьянина-общинника, им принадлежали шкуры павших животных, а во время праздников — часть жертвенных животных и других приношений богам (сладости, продовольствие)⁴³.

⁴³ Котовский Г. Г. Аграрные отношения в Махараштре в последней трети XIX — начале XX вв. // Национально-освободительное движение в Индии и деятельность Б. Г. Тилака. М., 1958; Рейснер И. М. Некоторые данные о разложении деревенской общины у маратхов в XVII — начале XIX вв. // Ученые записки Института востоковедения. Т. 5. М., 1953.

Пхуле также добивался принятия закона о равенстве женщин, гражданской правоспособности неприкасаемых, а также закона, запрещающего полигамию и детские браки.

В отличие от индусских реформаторов, которые никогда не посягали на святая святых для индуса — чатурварню, — Пхуле совершенно определенно заявлял, что она с момента ее зарождения была системой эксплуатации низших каст высшими, и объявил бескомпромиссную войну индусской иерархической структуре.

Свои главные идеи Пхуле сформулировал в книге «Гуламгири» («Рабство»), в которой обосновывалась необходимость «спасти более низкие касты от лицемерных брахманов и их священных писаний». Основанное им «Сатья-шодхак самадж» (Общество очищения правдой, 1873) впервые в истории взаимоотношений каст бросило вызов многим брахманским привилегиям⁴⁴. Ядром движения «Сатья-шодхак» стали преимущественно городские торговцы и подрядчики, среди которых заметное место принадлежало представителям касты садовников. Кроме них, Пхуле выступал в поддержку неприкасаемых из каст махаров и мангов. Он говорил, что главным принципом его Общества должен стать отказ от посредничества брахмана — служителя культа. Все общественные и религиозные церемонии проводились самими членами «Сатьяшодхак самадж», а не брахманами, что вызывало их резко отрицательную реакцию. Ведь брахманы по наследству получали право совершать все ритуалы, связанные с основными жизненными циклами (рождение, свадьба, похороны и т.п.). Отказ от их услуг означал потерю ими источника дохода. Поэтому суды, состоявшие из брахманов-пандитов, стали жестоко карать тех, кто осмеливался нарушать традицию. Однако члены Общества обращались за поддержкой к светским судам.

В выступлениях в прессе Пхуле подвергал критике эксплуататорскую суть кастовой системы, отстаивал равенство людей не только перед богом, но и в жизни, требовал отказа от неприкасаемости, равноправия для женщин, свободного общения между представителями всех религиозных общин и каст, образования для низов. Пхуле считал, что главным

⁴⁴ Sarkar Sumit. *Modern India: 1885–1947*. New Delhi, 1982. P. 57.

средством реализации его программы были образование, просвещение масс, развитие антикастового сознания, борьба против господства брахманов и их монопольного права в общественной жизни. Он требовал от членов Общества давать клятву обучать в школе наравне с сыновьями и дочерей, и сам стал первым индийцем, открывшим в 1850 году школу для девочек, в которой работала его жена Савитри-баи. Эту школу посещали и дети неприкасаемых.

Несмотря на огромное сопротивление, он распорядился, чтобы неприкасаемые брали воду из его колодца, ходатайствовал перед властями о выделении средств на распространение литературы на языке маратхи, понятном простому народу.

Все небрахманские касты, говорил Пхуле, — это исконные жители Индии, которым, как покоренному народу, захватчики-арии отвели последнее место в своей иерархии⁴⁵. Поэтому, разъяснял он, все атрибуты брахманизма — священный шнур, брахманские божества, вегетарианство или такие обычаи, как детские браки, затворничество женщин, вечное вдовство — символы чужой религии, от которых средние касты и неприкасаемые должны отказаться. Пхуле настаивал на совместной борьбе всех слоев крестьянства (в которое он включал земледельческие, ремесленные касты и неприкасаемых) не только против неприкасаемости, но и за упразднение кастового неравенства и самой касты. Он призывал уничтожить неприкасаемость не из моральных соображений, не для того, чтобы очистить индуизм и тем самым укрепить его (как говорил Ганди), а чтобы разрушить кастовые барьеры, разъединяющие трудовой люд.

В книге «Сарваджаник сатья дхарм» («Всеобщая религия истины», 1891) Пхуле предлагал принять новый моральный кодекс, основанный на принципах гуманности, терпимости и равенства между всеми людьми. Он был убежден в не-

⁴⁵ На основании этого утверждения Пхуле «Конфедерация исконных жителей» — государственных служащих в восточной части штата Уттар-Прадеш, где располагается штаб-квартира Бахуджан самадж парти (Партии большинства народа), — потребовала в январе 2003 года признать «Отцом нации» Джотибу Пхуле, а не М. К. Ганди. См.: Sify News. New Delhi. 13.02.2003.

обходимости ликвидировать кастовую систему для достижения социального равенства, рассматривал экономические аспекты кастового угнетения в комплексе с культурными.

Создание Индийского национального конгресса в 1885 году было встречено руководством небрахманского движения с определенной настороженностью. Пхуле говорил, что Конгресс сможет стать общенациональной организацией лишь в том случае, если его лидеры проявят истинную заинтересованность в улучшении положения всего крестьянства, включая неприкасаемых, и если в нем будут представлены все религиозные общины Индии⁴⁶.

После смерти Пхуле небрахманское движение разделилось на консервативное, представленное городской элитой из средних каст маратхов, и радикальное, пустившее корни в крестьянстве. Первое переориентировало свою деятельность на санскритизацию и повышение ритуального статуса маратхов, претендовавших на то, чтобы считаться кшатриями, а не шудрами. Его возглавил в 1900 году махараджа Колхапура Шаху. Он занимал откровенно лояльные позиции в отношении британской администрации и использовался ею в борьбе против лидера Конгресса Б. Г. Тилака⁴⁷. Из этой ветви движения сформировалась Небрахманская партия (1919), которая под предлогом борьбы с брахманским засильем в экономической и общественно-политической жизни поначалу стала открыто проводить антиконгрессиистскую политику, а с середины 1920-х годов (когда усилилось влияние коммунистов в рабочем классе Бомбея) вести и антимарксистскую пропаганду. Партия пыталась привлечь на свою сторону лидеров организаций неприкасаемых. Некогда широкое движение против несправедливого кастового строя, в котором участвовали как средние, так и низшие касты, превратилось в узкокастовое, руководимое верхушкой городских маратхов, направленное против высшей касты брахманов. Это движение стало известно как «антибрахманское».

⁴⁶ Keer Dhananjay. Mahatma Jotirao Phoolay: Father of Indian Revolution. P. 181; The Non-Brahman Movement in Western India: 1873–1930. P. 225.

⁴⁷ Ranadive B. T. Caste, Class and Property Relations. Calcutta, 1982. P. 33.

Одна из его особенностей состояла в том, что неприкасаемые были фактически исключены из него.

Вторая, радикальная ветвь возникла на базе выступлений крестьянства (представленного преимущественно средними кастами) против крупных землевладельцев и кастовой эксплуатации. Лидеры этого направления небрахманского движения в своей газете «Дин митра» («Друг бедных», 1910) уделяли много внимания проблемам крестьянства. В тот период классовые интересы крестьянства в целом (маратхов и неприкасаемых) противостояли интересам крупных землевладельцев и ростовщиков, представленных преимущественно брахманами.

Руководители этой части небрахманского движения подчеркивали, что оно выражает интересы «бахуджан самадж» (большинства народа), а не «шетджи-бхатджи» (ростовщиков и брахманов)⁴⁸. Это отражало реальное положение в деревне, когда во многих районах крестьян за долги лишали земель, которые переходили к ростовщикам и чиновникам. 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 в 30 деревнях дистрикта Сатара в Махараштре. Выразителем настроений и организатором крестьянства было общество «Сатья-шодхак самадж».

С начала 1920-х годов, вскоре после массового расстрела солдатами англо-индийской колониальной армии участников мирного митинга в Амритсаре (1919), оказавшего сильное воздействие на рост антиимпериалистических настроений в стране, представители крестьянства стали активно вовлекаться в антиколониальную борьбу. Крестьянские средние касты Махараштры стали выступать на стороне Конгресса. Лидеры «Сатья-шодхак самадж» присоединились к национально-освободительному движению и почти полностью отказались от социальной программы Общества. Бойкот Конгрессом выборов в законодательные органы, а также судов, правительственных учреждений и учебных заведений нанес большой ущерб

⁴⁸Sarkar Sumit. Modern India: 1885–1947. P. 205, 243.

интересам брахманской интеллигенции, занимавшей в тот период практически все должности на государственной службе. Многие ее представители лишились основных средств заработка.

Небрахманская элита увидела, что для нее открылись новые возможности. В результате верхушка городских маратхов поддержала кампанию несотрудничества, объявленную Ганди в 1930 году. Таким образом, оба направления небрахманского движения — его деревенская и городская части, представленные преимущественно кастами маратха, — слились с Конгрессом.

Лидеры организаций неприкасаемых, однако, не последовали их примеру, расценив такое поведение как нежелание продолжать борьбу против социального угнетения. Еще некоторое время неприкасаемые продолжали держаться в стороне от главного потока антиколониальной борьбы. Что касается средних каст маратха, то их верхушка присоединилась к конгрессиистскому движению. Опираясь на свои многочисленные касты, она смогла успешнее соперничать с брахманами за руководство местной организацией Конгресса. Это проявилось на выборах 1937 года в законодательное собрание Бомбейской провинции, в результате чего было сформировано конгрессиистское правительство. В его состав вошли и представители средних каст. И хотя брахманы продолжали оставаться в Конгрессе и составляли также основное ядро Конгресс-социалистической партии, интеллигенция из этих каст стала покидать Конгресс, начиная с 1937 года. Она сосредоточивалась вокруг индусских шовинистических организаций — РСС («Раштрии сваямсевак сангх» — Союз добровольных служителей нации, основан в 1925 году) и «Хинду махасабха». Последняя (под руководством В.Д. Саваркара) вела активную антиконгрессиистскую деятельность⁴⁹.

Еще до достижения независимости в политической жизни Махараштры наметилось соперничество между двумя основными силами, разными по своему кастовому составу. С одной стороны, был Конгресс, поддерживаемый многочисленными небрахманскими кастами, которые имели свя-

⁴⁹ Pandit Nalini. Caste and Class in Maharashtra // Economic and Political Weekly. Feb. 1979, Annual. P. 431.

зи с деревней. С другой — коммуналистские организации, в значительной степени опиравшиеся на принадлежавшие к брахманским кастам социальные слои.

Убийство Ганди 30 января 1948 года брахманом Натуром Годсе, ранее связанным с «Хинду махасабхой» и РСС, было той искрой, от которой разгорелось пламя давно тлевшего конфликта в политической и социальной жизни Махараштры. Начавшиеся беспорядки охватили западную часть штата и были направлены главным образом против брахманов, с которыми ассоциировались обе эти организации. Со временем много молодежи из брахманских каст вступили в «Раштрия сваямсевак сангх»⁵⁰.

На Юге Индии недовольство небрахманских каст усилием брахманов подогревалось колониальными властями, которые первыми высказали идею об арийском происхождении брахманов, противопоставив их местному дравидскому населению. В конечном счете, это недовольство приняло форму небрахманского движения. Так же, как и в махараштрийском, в нем наметились два направления — консервативное и демократическое.

Первое было представлено «Джастис парти» (Партия справедливости, основана в 1917 году), занявшей пробританскую и антиконгрессиистскую позицию. Ее социальной базой стала образованная верхушка землевладельческих средних каст веллала (у тамилы), редди и камма (у телугу), наиров (у малаяли). Ее основное ядро составляли интеллигенция и предприниматели из богатых средних 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 действовало преимущественно в тамилязычных районах. Оно ставило своей задачей проведение социальных реформ в пользу широких масс. Его лидером и идеологом был выходец из состоятельной семьи торговцев Ироду Венката Рамасами (1879–1973), больше известный как «Перияр» («Великий мудрец» на санскрите). Он считается одним из идеологов тамильского национального движения, выступал за объеди-

⁵⁰ Kamat A. R. Essays on Social Change in India. Bombay, 1983. P. 70.

нение дравидских народов и создание независимого государства Дравидистан.

Первые годы его политической деятельности были связаны с Конгрессом. Убежденный противник индусской кастовой системы и брахманской идеологии, Перияр открыто поддержал движение керальской неприкасаемой касты ижава против кастовой дискриминации. Однако мадрасская организация Конгресса, в то время состоявшая большей частью из брахманов, выступила против Перияра. Его настойчивые призывы к социальным реформам не встретили понимания в партии. Он был вынужден разорвать отношения с Конгрессом и создать свою организацию.

Хотя идеи антибрахманизма и были центральным элементом Движения самоуважения, тем не менее, его содержание не исчерпывалось этим. Перияр через журнал «Кудиарасу» («Правление народа» на языке тамили), а также в других публикациях объявил главной целью движения борьбу за социальный прогресс дравидов (народов Юга в отличие от брахманов — пришельцев с Севера), за их освобождение от духовного порабощения и экономического гнета брахманов.

Как и движение махаров под руководством Джотибы Пхуле, Движение самоуважения в тот период носило ярко выраженный антикастовый характер. Осуждая всю кастовую систему, ритуальную иерархию, идолопоклонство, суеверия, Перияр разоблачал содержащуюся в дхармашастрах (брахманских сборниках этико-правовых наставлений) концепцию неполноценности низших каст и превосходства высших. Выступая с демократических позиций, он подвергал критическому разбору священные книги индусов, заявлял, что индуизм, оправдывающий невежество, неграмотность и эксплуатацию неприкасаемых, был изобретением небольшой кучки людей, преследовавших своекорыстные, эгоистические интересы. Он 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 неприкасаемых, он настаивал на отказе от соблюдения неприкасаемости: добивался доступа к общественному источнику воды и в индуистские храмы для всех без исключения общин, призывал к общению между людьми независимо от кастовой и религиозной принадлежности, выступал за полное равноправие женщин и предоставление им гражданских прав.

Подвергая критике брахманскую мифологию, Перияр, так же как и Пхуле в свое время, критиковал злоупотребления жречества. Он считал, что наследственное право брахманов на совершение обрядов должно быть упразднено, и сам вопреки традиции нередко проводил многие религиозные ритуалы, в том числе и свадебные⁵¹. Важной частью Движения самоуважения была борьба с кастовым неравенством и неприкасаемостью. В своей деятельности оно опиралось на начавшееся пробуждение крестьянства, нарастающую борьбу этих слоев общества против кастового неравенства и экономической эксплуатации.

Движение самоуважения оказало серьезное влияние на политическое развитие на Юге страны. Деятельность Перияра привела к существенному изменению положения низкокастовых групп в Южной Индии. Выход на политическую арену такой фигуры, как Перияр, вызвал к жизни подобные же движения и в других районах, особенно в Андхре, Карнатаке, Керале. По мере их возникновения и развития радикальные элементы из разных каст и общин вливались в них. Этот своеобразный бунт против брахманского индуизма с годами охватил весьма широкие слои населения, особенно представителей неприкасаемых, и сыграл положительную роль в развитии общедемократического движения в стране. В итоге в кастовых организациях, созданных небрахманами, зародилось так называемое рационалистическое движение.

В 1932 году Перияр с группой единомышленников поехал в Советский Союз, где провел четыре месяца. Они знако-

⁵¹ Ram N. Dravidian Movement in Its Pre-Independence Phase // Economic and Political Weekly. Feb. 1979. Annual. P. 3.

мились с опытом решения проблем простых людей. Их особенно интересовали вопросы организации системы образования и здравоохранения. По возвращении в Индию Перияр долгое время печатал свои впечатления о поездке в журнале «Кудиарасу» и отвечал на вопросы читателей. К середине 1930-х годов прогрессивные потенции движения, возглавленного Перияром, постепенно исчерпали себя.

С подъемом антиимпериалистической борьбы небрахманские движения стали отходить на второй план. В целом они способствовали формированию в обществе представлений о том, что борьба за демократию не может быть отделена от борьбы против кастовой системы. Под воздействием нарастающей национально-освободительной борьбы, с одной стороны, и подъема рабочего движения — с другой, зажиточная верхушка крестьянства, влившись в Конгресс, превратилась в один из тормозов в проведении хариджанской программы Ганди. Используя массовое недовольство обездоленных слоев своих каст и поддержку неприкасаемых, она добилась определенных преимуществ для себя в резервировании мест на службе и в высших учебных заведениях и, по существу, отказалась от прежней широкой программы небрахманского движения, требовавшей упразднения кастового неравенства и отмены неприкасаемости.

Главным итогом небрахманского движения на Западе и Юге Индии стали консолидация крестьянских, т.е. средних, каст и упразднение некоторых традиционных ограничений, препятствовавших широкому общению между ними. Укрепив свои позиции за счет совместной борьбы с низшими кастами, эксплуататорская часть средних каст «забыла» о своих прежних союзниках из неприкасаемых.

Широкое небрахманское движение, которое объединяло в своих рядах множество каст разных уровней, постепенно переродилось в соперничество между имущими слоями средних и высших каст за преобладание в политической жизни. Впоследствии в этой борьбе верхушке многочисленных средних каст удалось серьезно потеснить брахманов и занять ключевые позиции в социально-экономической, а затем и политической жизни некоторых штатов, особенно в Тамилнаду, Махараштре, Карнатаке и Андхра-Прадеше.

Изменения в положении касты ижава в Керале

Самыми развитыми в культурном отношении по сравнению с остальными кастами неприкасаемых были ижава, составлявшие 45% индусского населения Кералы. Традиционно было принято считать, что ижава могут осквернить членов «чистых» каст своим присутствием на расстоянии 10 метров. Их традиционными занятиями были: сбор пальмового сока и изготовление спиртного напитка тодди, сбор кокосовых орехов и обработка первичного сырья-копры, а также работы на чужих землях.

Их социально-классовое расслоение началось в XIX веке. Среди ижава появились ткачи, лодочники, мелкие торговцы, кули, ремесленники, малоземельные крестьяне. Большинство же постепенно превращалось в сельскохозяйственных рабочих. Небольшая часть представителей касты ижава приобщилась к таким видам труда, которые по традиции могли выполнять люди из «чистых» каст. Они, например, служили в качестве солдат у правителей княжества Траванкур.

Среди ижава даже сформировалась значительная прослойка местной интеллигенции — врачей народной медицины, известных знатоков санскрита, учителей, астрологов. В конце XIX века они протестовали против дискриминации их детей, которым власти отказывали в праве посещать школу. Именно в среде этой наиболее продвинутой части ижава и стало расти недовольство их социальным положением. Они неоднократно грозились перейти в христианство или ислам в знак протеста против кастовой дискриминации.

Лидер ижава Ч. Кесаван, бывший в 1950 году главным министром штата Траванкур-Кочин, вспоминал с негодованием, каким унижением подвергали высококастовые индусы представителей его касты, независимо от их экономического и культурного уровня. Так, в начале века одному из самых богатых предпринимателей ижава, у которого была своя машина и водитель из «чистой» касты наир, не положено было ездить по дороге, проходившей рядом с индусским храмом. Он должен был выйти из машины и пройти пешком

закоулками, в то время как его водитель проезжал по дороге, затем ждал своего хозяина в условленном месте, чтобы тот снова сел в машину⁵².

В колониальный период ижава сумели лучше других воспользоваться ростом торговли и предпринимательства, раньше других создали свою кастовую ассоциацию, выступавшую за проведение социальных реформ и отмену практики неприкасаемости. В целом, можно сказать, что ижава шли впереди других угнетенных каст в борьбе за социальное равноправие. Известно, что они неоднократно грозили перейти в христианство или ислам в знак протеста против дискриминации.

Самым известным лидером ижава считается Нараяна Гурусвами (1854–1928). В своем подходе к проблеме ликвидации кастовой дискриминации он исходил из принципа — одна каста, один бог и одна религия для всех. В начальном периоде деятельности он сосредоточил свое внимание на строительстве храмов, в которых в качестве жрецов выступали 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 в храме мог быть только брахман, а неприкасаемых даже не допускали подойти к храму. Первый храм ижава был возведен в 1889 году, а всего на территории современной Кералы Нараяна Гурусвами построил 64 храма.

В 1905 году в Керале начала действовать «Шри Нараяна дхарма парипалам йогам» (Ассоциация по благосостоянию последователей Нараяны), которая формально должна была вести всеми делами первого храма ижава, заниматься распространением среди них образования и бороться за улучшение их экономического положения как главного условия для повышения социального статуса касты. На деле эта Ассоциация превратилась в крупную организацию с филиалами во многих районах Кералы. Ее ежегодные собрания в разных городах стали общественной платформой

⁵² Панкратова В. А. Христиане Кералы: Роль в социально-политической жизни штата. М., 1982. С. 69, 105; Saradamoni K. Emergence of a Slave Caste: Pulayyas of Kerala. New Delhi, 1980. P. 1–14.

для обсуждения проблем, связанных с борьбой ижава против кастовой дискриминации. По мере роста экономического и политического влияния этой касты Ассоциация стала постепенно превращаться в общественную и политическую организацию ижава, все более настойчиво и последовательно выдвигавшую их требования. Главными среди них были: разрешение пользоваться наравне с другими кастами общественными дорогами, допуск в индуские храмы и равная их доле в населении квота рабочих мест в государственных службах и учебных заведениях. Борьба, начатая Ассоциацией ижава, была поддержана Ганди и левыми в Конгрессе. Она положила начало более широкому движению в Керале, когда Нараяна Гурусвами обратился непосредственно к массам трудового люда в городе и деревне, «к тем, кто физическим трудом зарабатывал себе на существование»⁵³. Деятельность Ассоциации ижава не проводилась в отрыве от главных политических событий того времени. Ижава активно участвовали в антиколониальном движении, выдвигая демократические требования справедливого распределения мест в законодательном собрании и на государственной службе между всеми общинами, в том числе христианской и мусульманской, предоставления всеобщего избирательного права.

Движение касты ижава против неприкасаемости, а также деятельность их Ассоциации по повышению культурного уровня членов касты продолжались в течение почти 40 лет. Им удалось получить признание остальной части индуской общины. В результате ижава в отношениях с «чистыми» кастами освободились от некоторых ограничений: например, ушло в прошлое правило «соблюдения дистанции».

При проведении переписей населения чиновниками колониальной администрации руководство Ассоциации постоянно настаивало на исключении касты ижава из графы «Угнетенные классы». В конце концов, это требование было удовлетворено. В 1936 году, когда были официально утверждены списки зарегистрированных каст, ижава среди них уже не было. Таким образом признавался их новый социальный статус.

⁵³ Menon Achutha C. Indian Renaissance: achievements and failures // Mainstream. 21.10.1978. P. 12.

После достижения Индией независимости ижава были включены в категорию «Прочие отсталые классы». Позднее, когда зарегистрированные касты получили льготы по резервированию рабочих мест в государственных учреждениях и высших учебных заведениях, руководители ижава попросили вернуть их в список зарегистрированных каст. Но им было отказано.

Успешная борьба ижава за свое социальное раскрепощение рассматривается многими зарегистрированными кастами как своеобразный образец для подражания.

Почти одновременно с Нараяной Гурусвами проходила деятельность другого видного реформатора из крупной неприкасаемой касты пулайя — Айянкали (1863–1941). В борьбе против кастовой дискриминации Айянкали выдвигал в основном те же требования, что и Нараяна Гурусвами. Однако его деятельность носила более активный, боевой характер. Так, добиваясь для пулайя права пользоваться общественными дорогами, Айянкали организовал группу молодежи из своей касты и, пренебрегая традицией, провел ее по ранее запрещенной для пулайя дороге в его родной деревне Венканур. Высококастовые индусы, в первую очередь наяры, пытались не допустить «самоуправства» пулайя, которые впервые за всю известную историю кастовых отношений вступили в схватку с наярами. В дальнейшем в результате подобных многочисленных выступлений пулайя добились в 1900 году права пользоваться большинством общественных дорог в Траванкуре, хотя многие частные дороги и улицы были для них закрыты еще долгое время.

В борьбе за допуск детей неприкасаемых в школу Айянкали не ограничивался только обращениями к властям. Он впервые использовал забастовку сельскохозяйственных рабочих пулайя не с экономическими целями, а для того, чтобы добиться права для их детей учиться в государственных школах. Забастовка завершилась успехом: наяры-землевладельцы были вынуждены уступить, и дети неприкасаемых получили право ходить в школу вместе с детьми кастовых индусов. К таким же активным действиям Айянкали прибегал, когда добивался возможности для неприкасаемых посещать базары, а для женщин-пулайя — носить блузы вопреки традиции, которая запрещала им покрывать верхнюю

часть тела. (Однако и значительно позже — в 1970-х годах — на дорогах Кералы автор книги встречала женщин, обнаженных до пояса.)

Борьба по этим вопросам в 1915–1916 годах сопровождалась столкновениями между неприкасаемыми и землевладельцами из касты наир, которые настаивали на соблюдении обычаев. В ряде случаев высококастовые индусы сжигали хижины пулайя, которые отвечали им тем же. Еще в 1905 году Айянкали создал «Садху джана парипалпа-па сангам» (Союз благосостояния бедняков), главной целью которого было объединение бедноты из неприкасаемых каст для борьбы за улучшение их положения. Позже при помощи этой организации Айянкали смог добиться введения шестидневной рабочей недели для сельскохозяйственных рабочих-пулайя, которые раньше работали на своих хозяев, не зная выходных. В том же 1905 году Айянкали начал выпускать ежемесячный журнал на языке малаялам «Садху джана парипалпана сангам» («Благосостояние бедняков»). Сам не имевший образования, он сумел объединить в нем группу молодых людей, которые выступали против кастовой дискриминации. Ганди, лично знавший Айянкали, высоко ценил его организаторские способности и по-дружески называл его «Некоронованным королем пулайя»⁵⁴.

В результате деятельности этих реформаторов впервые были поставлены и частично решены некоторые элементарные вопросы социального равноправия низов общества.

В тамильских дистриктах Мадрасского президентства, в княжестве Траванкур (Керала) и Панджабе движения «угнетенных классов» зачастую принимали характер массовых демонстраций протеста против существующих запретов для неприкасаемых (им нельзя было копировать стиль поведения высших каст, в том числе и в отношении одежды, ее цвета, украшений и т.п.). Так, организации неприкасаемых устраивали шествия, для участия в которых мужчины надевали красные (цвет кшатриев) тюрбаны и пояса, а женщины из каст пулайя и шанаров наряжались в блузки и сари, как высококастовые индуски.

⁵⁴ India Today. New Delhi. 16–30.11.1980. P. 47.

Движения *ади* как протест против индуизма

Лидеры протестного движения ади утверждали, что «аборигены-*ади* — исконные жители страны». Неприкасаемые представлялись как *ади*, т.е. первые обитатели Индии, которые придерживались принципов равенства, справедливости, единства (а не кастовой разъединенности). Они пропагандировали идею о том, что пришедшие позже в Индию завоеватели-арии использовали чатурварную как средство подчинения местных народов. Поэтому движения *ади* нередко отвергали индуизм как религию завоевателей и орудие их господства и протестовали против феодального гнета, который особенно отчетливо проявлялся во внеэкономическом принуждении. Они отказывались выполнять свои традиционные 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.). Для избавления от неприкасаемости, по их мнению, нужно было порвать с сельской общиной, сменить род занятий, перейти в сферу промышленности или обслуживания, но не в личное услужение. Организации неприкасаемых сосредоточивали свое внимание на открытии школ, общежитий, получении государственных субсидий для обучения в вузах, государственной опеке в форме резервирования рабочих мест на государственной службе.

Хорошо известны такие протесты как *ади-андхра* в Андхре, *ади-дравида* в Мадрасе, *ади-карнатака* (нынешний штат Карнатака), *ади-хинду* (Уттар-Прадеш). Массовым и хорошо организованным было движение *ади-дхарм* (своя религия) в Панджабе, начавшееся в 1926 году преимущественно среди каст кожевников-чамаров и мусорщиков-чухра. Его участники заявляли, что у них — исконных жителей — была своя религия, а индуизм был навязан им брахманами позже. Целью движения был разрыв с индуизмом и выделение неприкасаемых в самостоятельную общину под новым названием.

Движение *ади-дхарм* возникло под руководством лидеров, которые сначала прошли подготовку в религиозно-реформаторском обществе «Арья самадж», но затем под воздействием Движения самоуважения Перияра вышли из него. Они мотивировали это тем, что деятельность «Арья самадж» по «окультуриванию» низших каст, в том числе и связанный с этим религиозный ритуал *шуддхи* (очищение), на деле способствовала сохранению мифа о превосходстве «чистых» каст, поскольку само «очищение» содержало традиционное представление о способности низших каст осквернять других. Руководители Общества *ади-дхарм* призывали неприкасаемых к активным действиям в борьбе за равноправие. Нередко после завершения конференций этого Общества их участники толпой направлялись к деревенскому пруду и входили в воду, нарушая запрет высококастовых индусов.

Выступления махаров во главе с Амбедкар

Одним из самых значительных антикастовых движений в середине 1920-х годов было махарское. Его организатором стал Б. Р. Амбедкар. Основанная им в 1924 году кастовая ассоциация «Бахишкрит хиткарини сабха» (Амбедкар переводил это название на английский язык как «Институт угнетенных классов Бомбея») первоначально ставила своей задачей санскритизацию махаров. Но очень скоро она расширила свою программу. Толчком к этому послужили события 1927 года, когда в небольшом городе Махаде несколько сотен участников конференции «угнетенных классов» подверглись жестокой расправе высококастовых индусов за то, что они попытались пользоваться общественными источниками воды в Махараштре. В знак протеста организаторы конференции публично сожгли несколько экземпляров «Законов Ману» — одной из главных священных книг индусов, в которой оправдывается приниженное положение неприкасаемых.

Это вызвало осуждение со стороны индусского большинства и сопровождалось жестокими мерами в отношении

махаров. Этот акт насилия над неприкасаемыми в то время, когда руководство Конгресса выступало против насильственных методов, заметно осложнил отношения между Амбедкаром и теми индусскими реформаторами, которые ранее поощряли его деятельность по санскритизации махаров. Массовые митинги махаров против социальной дискриминации нередко сопровождались столкновениями с высококастовыми индусами. Бомбейское отделение Конгресса не поддержало эти выступления низших каст и приняло специальную резолюцию, запрещающую конгрессистам участвовать в них. Отсутствие единства действий организаций «угнетенных классов» и Конгресса в Махараштре имело своим следствием то, что кампании за право доступа неприкасаемых в храмы и пользования общими водоемами в тот период закончились неудачей.

Требования неприкасаемых каст

Конец 1920-х — начало 1930-х годов были отмечены появлением новых требований со стороны неприкасаемых. Так, панджабская организация «угнетенных классов» настаивала на том, чтобы в предстоявшей переписи населения неприкасаемых регистрировали не как индусов, а как *ади-дхарми*, требовала их допуска к общественным колодцам, равных прав с индусами на землевладение и пользование общинной собственностью, защиты от преследований со стороны высококастовых индусов, равенства в получении образования для своих детей. В Махараштре в меморандуме «Бахишкрит хиткарнии сабха» содержалось требование единой для всей индусской общины избирательной курии при условии резервирования для представителей неприкасаемых 22 из 140 мест в законодательном собрании Бомбейской провинции⁵⁵.

Бенгальская организация «угнетенных классов» писала в своем меморандуме для комиссии Саймона, что 19 млн. неприкасаемых не допускались в индусские храмы, жили в отдельных от кастовых индусов кварталах и поселках, их называли унижительными именами, не разрешали поль-

⁵⁵ Kamble J. K. Rise and Awakening of Depressed Classes in India. New Delhi, 1979. P. 71, 74.

зоваться общим источником воды и т. д. Эта организация просила предусмотреть для представителей «угнетенных классов» не менее 40% мест в законодательном собрании Бенгальской провинции.

В Мадрасской провинции организация *ади-дравид* сообщала комиссии Саймона, что 8 млн. неприкасаемых и неприближаемых не имеют своей земли и живут на земле помещиков. За любое непослушание их сгоняют с места, не допускают к общественному источнику воды. Поэтому они вынуждены брать воду для питья из прудов, где стирают белье, поят скот и т. д. Неприкасаемые просили колониальное правительство создать для них колонии в каждом дистрикте и тем самым защитить их от насилий высококастовых хозяев. Послание заканчивалось словами: «... стонущие под гнетом миллионы угнетенных каст боятся свараджа высококастовых индусов (самоуправления — требования Конгресса). Мы охотнее просили бы отправить нас на плантации в Америку и Африку, нежели оставаться здесь и зависеть от милости индусских свараджистов»⁵⁶.

К началу 1930-х годов движение «угнетенных классов» стало заметной частью политической жизни страны. Деятельность организаций неприкасаемых была своеобразным проявлением нежелания миллионов индийского народа быть связанными традиционными правилами кастовой регламентации, бунтом против явных и скрытых попыток возврата к сельской общине старых времен. Эти движения, независимо от их форм, были, по своей сути, демократическими. Они набрали столь большую силу в некоторых местах, что колониальные власти вынуждены были удовлетворить их требования резервирования мест в законодательных собраниях, на государственной службе и в учебных заведениях. А в тех районах страны, где небрахманские движения были особенно хорошо организованы (нынешних штатах Керала, Тамилнаду, Андхра-Прадеш, Карнатака и Махараштра), резервирование мест не только для зарегистрированных каст, но и для других отсталых общин как на государственной службе, так и в учебных заведениях стало частью политико-административной системы еще до достижения Индией независимости.

⁵⁶ Ibid. P. 73–74.

По мере развертывания национально-освободительного движения сначала организации средних, а затем и низших каст выступили в поддержку выдвинутого Конгрессом требования свараджа. Однако это не означало, что противоречия между высшими и остальными, особенно неприкасаемыми, кастами исчезли. Это было своеобразное перемирие во имя достижения национального единства в антиколониальной борьбе.

Небрахманские движения и другие выступления каст неприкасаемых сыграли положительную роль в общественно-политическом пробуждении отсталых слоев общества. В них они выражали протест против веками установленного порядка, требовали упразднить монополию высших каст, которые удерживали власть на протяжении столетий, отстаивали свое право на участие в политике и, по существу, впервые заявили, что конечной целью национально-освободительного движения должно быть достижение социальной справедливости.

ГЛАВА 3

Борьба против дискриминации далитов в Индии и афро-американцев в США

Часть первая

Рабство и подневольный труд

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 и пр. 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 1926 году Лига наций дала рабству следующее определение: это «состояние или положение человека, по отношению к которому осуществляются prerogatives права собственности или некоторые из этих prerogatives». По данным Международного бюро труда в 1998 году около 200 млн. человек в мире подпадали под это определение. Для сравнения: за всю историю работорговли из Африки было вывезено 12 млн. негров-рабов¹.

В 1999 году международная организация «Human Rights Watch» опубликовала в виде отдельной книги свой первый отчет о положении далитов под названием «Разоренные

¹ Бангерский Александр. Невольники XX века // Независимая газета. 05.05.1998.

люди: кастовое насилие против неприкасаемых Индии». В нем предлагалось включить рассмотрение проблемы социальной дискриминации далитов в повестку дня первой конференции по проблемам расизма под эгидой ООН в Дурбане (2001 год). Тогдашнее правительство Индии Бхаратия джаната парти не посчитало нужным ответить положительно на это предложение. Реагируя на это, юрист Мартин Маквана, который, по оценке «Human Rights Watch», был выдающимся защитником прав человека в мире в 2000 году, назвал ошибочным заявление индийского правительства о том, что каста является внутренним делом Индии. Он сказал: «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. Они касаются всего мира»². Защитник прав далитов Ананд Телтумбде считает, что «суть кастеизма (неприкасаемости) и расизма — в дискриминации на основе происхождения»³.

Вопросы рабства, социальной дискриминации, известной как неприкасаемость, особенно остро ощущались самими неприкасаемыми кастами. Борьбе за их права посвятил свою жизнь Амбедкар. В его трудах нет прямого сравнения между неграми Америки и индийскими неприкасаемыми. И это естественно, поскольку он отрицал наличие расовой основы неприкасаемости. В отличие от лидеров практически всех движений неприкасаемых, он никогда не заявлял о том, что неприкасаемые — это аборигены, так называемые ади-дравиды (первые дравиды) или ади-дхарми (те, у кого первоначально была своя собственная, то есть доарийская, религия), а, наоборот, подчеркивал, что они того же расового происхождения, что и остальные индийцы.

Амбедкар задавался вопросом: можно ли сравнить положение неприкасаемых в Индии с положением рабов в Рим-

² Crossette Barbara. An «Untouchable» Says Caste Is Truly a Human Right Issue // New York Times. 16.11.2000.

³ Teltumbde A. Race or Caste: Discrimination is a Universal Concern // Economic and Political Weekly. 2009. №44 (34). P. 16–18.

ской империи и американскими неграми? Его ответ был следующим. Справедливо сравнить положение рабов в древнем Риме с положением неприкасаемых в Индии. Если рабам в Риме были доступны «интеллектуальные профессии», то сегодняшние неприкасаемые полностью лишены доступа к ним. Разумеется, Амбедкар не считал, что рабство является «свободным социальным порядком». Но одновременно он спрашивал: а разве можно считать неприкасаемость «свободным социальным порядком?» Его ответ: существует различие между неприкасаемостью и рабством. Неприкасаемость является худшим видом «несвободного социального порядка». У неприкасаемого нет выбора. Если он родился неприкасаемым, он остается им на всю жизнь. А рабство разрешает освобождение от него. «Неприкасаемый всегда остается неприкасаемым».

Другое различие между рабством и неприкасаемостью состоит в том, что последнее является не прямой формой подчинения и поэтому представляет собой худшую форму рабства. Лишение человека свободы открытым и прямым способом приводит к тому, что раб осознает, что он раб. И это является первым и самым главным шагом в его борьбе за свободу.

Но если человек лишен свободы непрямым способом, он не осознает, что поработчен. «Неприкасаемость — это не прямая форма рабства». Сказать неприкасаемому: «Ты свободен, у тебя есть все права гражданина», — и одновременно не дать ему никакой возможности реализовать идеал свободы является жестоким обманом. Это рабство, в котором неприкасаемый не осознает, что является рабом. Из двух форм рабства неприкасаемость является худшей⁴.

Амбедкар полагал, что рабовладелец заинтересован в том, чтобы его раб был более умелым и развитым и представлял большую ценность на рынке труда (современная инвестиция в человеческий капитал. — *Е. Ю.*). В этом случае раб вырабатывал больше продукции, чем хозяин расходовал на его содержание.

У неприкасаемого нет возможности подняться до более высокой формы цивилизации и культуры. «Он должен толь-

⁴ *Ambedkar*. Vol. 5. 1989. P. 14-15.

ко подметать». Здоровье неприкасаемого не является заботой кого-либо. Более того, смерть неприкасаемого считается в индусском обществе «благим избавлением». Не случайно индусская пословица гласит: «Неприкасаемый умер, и с ним исчез страх осквернения»⁵.

Лала Ладжпат Рай в книге «Несчастливая Индия» (1928) подробно описал линчевания негров в Соединенных Штатах и жестокости, совершаемые над ними членами Ку-клукс-клана. Он задал вопрос: «Разве несправедливое и жестокое отношение брахманов к париям является более несправедливым и жестоким, чем отношение американских ку-клукс-клановцев к неграм?» Он также спросил: «Можно ли сравнивать кастовое насилие в Индии с тем, как поступил белый человек в отношении небелых людей?» На это Амбедкар заметил, что «жестокости и расправы, практикуемые индусами против неприкасаемых, были не меньшими, чем те, что используют американцы в отношении негров. Если о них мало известно миру, это не значит, что их вообще нет. Они неизвестны, потому что любовью индус сделает все возможное, чтобы скрыть правду о своем позоре»⁶.

Ганди и Амбедкар о проблеме расовой дискриминации

Как Ганди, так и еще в большей степени Амбедкар, проявляли интерес к борьбе против рабства и расовой дискриминации.

Ганди признавал, что его социальные и этические воззрения во многом сформировались под воздействием трудов Генри Дэвида Торо (1817–1862), американского социального критика и политического деятеля, выступавшего за отмену рабства в его стране. Сравнивая дискриминацию неприкасаемых в Индии и дискриминацию черного населения в Южной Африке, Ганди писал, что между ними имеется существенное различие. Он обратил внимание на главную причину столь длительного сохранения неприкасаемости

⁵ Ibid. P. 17.

⁶ Ibid. P. 57.

в Индии — религиозную санкцию. В отличие от Индии, подчеркивал Ганди, в Южной Африке дискриминация основана на расовом (цветном) предрассудке и не санкционирована религией.

«Оба вида дискриминации, несомненно, одинаково вредны в той мере, в какой это касается их жертв. Оба заслуживают равного осуждения. Однако, похоже, в Индии борьба с неприкасаемостью будет много труднее, чем в Южной Африке». Санкционируя неприкасаемость, индуизм тем самым воздвигал огромный барьер на пути преодоления социальной дискриминации париев. В начале 1930-х годов Ганди призывал к проведению реформы индуизма. «Индия должна многому научиться у борцов за отмену рабства, потому что у нас самих существует рабство, основанное на так называемой религиозной санкции, и более ядовитое, чем на Западе»⁷.

В индийской прессе в последние десятилетия появились статьи, авторы которых упрекают Ганди в том, что он не занимался проблемой дискриминации черных жителей Южной Африки, старался размежеваться с ними, обращая внимание на то, что они даже по цвету кожи разные. Об индийцах, работавших там, он говорил, что они коричневые, а не черные. Требовал открытия отдельных дверей в доме для индийцев, чтобы они не смешивались с черными. Долгое время Ганди лелеял надежду на то, что англичане, если с ними сотрудничать, добровольно предоставят Индии независимость. Однако по возвращении в Индию он стал присматриваться к реалиям ее жизни и вскоре встал на сторону Индийского национального конгресса, который занимался организацией борьбы против колониальной зависимости Индии⁸.

В свою очередь, Амбедкар особое внимание уделял активной борьбе за освобождение неприкасаемых. В речи в Учредительном собрании Индии он, в роли председателя Конституционной комиссии, во время третьего чтения и принятия конституции Индии призывал своих коллег не пренебрегать настроениями, которые наблюдаются среди далитов:

⁷ Gandhi's Campaign Against Untouchability: 1933–1934. An Account from the Raj's Secret Official Reports / Ed. by Baren Ray. New Delhi, 1996. P. 29–30.

⁸ Roy Arundhati. «We need Ambedkar – now, urgently...» P. 27–28.

«Угнетенные классы устали от того, что ими правят, они хотят сами управлять собой. Нельзя позволить, чтобы эти их устремления вылились в классовую борьбу или классовую войну. Это приведет к разделенному дому, что чревато огромной бедой». (Здесь Амбедкар ссылается на известную речь Линкольна «о разделенном доме», произнесенную им в 1858 году на съезде Республиканской партии, в которой он процитировал строку из Библии: «Если дом разделится сам в себе, не может устоять дом тот».) «Чем скорее будут реализованы их чаяния, тем лучше для немногих, — подчеркнул Амбедкар, — тем лучше для страны, тем лучше для сохранения ее независимости и жизнеспособности ее демократической структуры. Этого можно добиться только путем установления равенства и братства во всех сферах жизни»⁹.

Мартин Лютер Кинг-младший и его борьба

Особое место в борьбе за гражданские права чернокожего населения Америки занимает негритянский священник Мартин Лютер Кинг-младший (1929–1968).

Он стал влиятельным политическим лидером в 1950–1960-х годах, выступившем за ненасильственные методы борьбы с расовой сегрегацией, таких как бойкот сегрегированных автобусов, сидячие забастовки в сегрегированных кафе и массовые демонстрации.

В 1955 году протесты против «системы Джима Кроу» (презрительная кличка, данная черным американскими расистами), ущемляющей права черных, против сегрегированных школ, автобусов с отделениями для черных и белых, которые рассматривались в американских судах в течение длительного времени, выплеснулись на улицы и площади городов.

В Монтгомери, штат Алабама, в 1955 году черные выступили с массовым протестом против сегрегации, отказавшись ездить в автобусах. Этот бойкот возглавил Мартин

⁹ Speech delivered by Dr. B. R. Ambedkar in the Constituent Assembly on 25th November, 1949 // Thus Spoke Ambedkar. P. 1. Selected Speeches. Vol. 2. Jullundur City — 3 (Punjab): Bheem Patrika Publications, 1969. P. 169–190.

Лютер Кинг-младший, недавно вернувшийся к себе на родину после защиты диссертации на соискание степени доктора богословия в Бостонском университете. В своей книге «Поход к свободе» (Stride Towards Freedom, 1958) он изложил стратегию ниспровержения системы расовой сегрегации путем ненасильственного сопротивления и кампаний «гражданского неповиновения» по образцу тех, которые в свое время в борьбе с расовой дискриминацией индийцев в Южной Африке проводил Махатма Ганди.

Главное, что отличало эту стратегию Кинга от идеологов «власти черных» и тех, кто выступал за компенсацию прошлой несправедливости путем дискриминации белых, было его стремление к расовой интеграции. Поэтому Кинг писал, что Бог не заинтересован только в свободе черных, или коричневых, или желтых людей. Бог заинтересован в свободе всей человеческой расы. И это было новым словом в борьбе афро-американцев за гражданские права.

В упомянутой книге Кинг ссылаясь на авторитет Генри Дэвида Торо и личный опыт Махатмы Ганди. Торо считал, что достаточно, чтобы один рабовладелец освободил своих рабов и сел за это в тюрьму, и уже эта акция будет отменой рабства в Америке. Не имеет значения то, насколько малым может казаться начало. Что сделано единожды хорошо, то сделано навсегда.

Кинг писал, что Ганди тоже начинал с нескольких сотен последователей его метода, но впоследствии ему удалось гальванизировать всю Индию и с помощью подвига ненасилия бросить вызов мощи Британской империи и завоевать свободу своему народу.

Однако Кинг предупреждал, что интеграции добиться значительно сложнее, нежели независимости. Конечной целью его программы была не десегрегация, когда упраздняются легальные барьеры между людьми, и они находятся вместе физически, а интеграция, которая стала бы истинным совместным проживанием и общением между группами и индивидами. Он мечтал о единой, не разделенной по расовому признаку Америке.

Кинг подчеркивал: «С тех пор, как была подписана Декларация о независимости, Америка постоянно походила на шизофреника в вопросах расы. Она раздвоилась: одна

ее половина гордо провозглашала демократию, а другая уныло практиковала антитезу демократии. Реальность сегрегации, подобно рабству, всегда должна была противостоять идеалам демократии и христианства. Это противоречие терзало совесть белых как на Севере, так и на Юге, и заставило многих из них осознать, что сегрегация в своей основе порочна... История наградила наше поколение важной миссией — завершить процесс демократизации, который наша страна развивала слишком медленно, но который является самым сильным оружием для завоевания мирового уважения и желания подражать ей... Америка не может рассчитывать на успех у жизненно важных и набирающих силу государств с цветным населением, если она не решит своей расовой проблемы у себя дома. Если США должны быть первоклассной страной, они не могут иметь граждан второго сорта»¹⁰.

В феврале 1959 года Кинг с женой направились в Индию по приглашению премьер-министра страны Джавахарлала Неру. За время пребывания в Индии в течение четырех недель Кинг встречался с Неру, президентом Индии Р. Прасадом, вице-президентом С. Радхакришнаном, сподвижником Ганди в борьбе за независимость К. Раджагопалачари, последователями Ганди В. Бхаве и Дж. П. Нараяном, главным министром штата Керала Э. М. Ш. Намбудирипадом и многими другими политическими, общественными, культурными и религиозными деятелями. Кинг посетил ашрам Махатмы Ганди в Гуджарате, в Мадрасе он жил около недели среди тамилы — потомков дравидов, в Мадурай посетил деревню бывших неприкасаемых. «В Индию я прибыл как паломник. Потому что Индия для меня — это Махатма Ганди, истинно великий человек нашего времени. Индия для меня также — страна Неру, этого высокоинтеллектуального, мудрого государственного деятеля, признанного во всем мире. И, кроме того, Индия — это страна, где была разработана методика бескровной борьбы за социальный прогресс. Мой народ пользуется этой методикой... Мы считаем эти приемы эффективными и полезными — они работают»¹¹.

¹⁰ King Jr. Martin Luther. *Stride Toward Freedom* (1958) // *The Democracy Reader*. New York, 1992. P. 187.

¹¹ Миллер У. Р. Мартин Лютер Кинг: Жизнь, страдания и величие. М., 2004. С. 92.

В августе 1963 года Кинг организовал 250-тысячный митинг сторонников движения за гражданские права в Вашингтоне, где заявил: «В Америке не будет ни спокойствия, ни мира, пока негр не получит свои гражданские права. Буря негодования будет сотрясать основы нашего государства до тех пор, пока не наступит яркий день справедливости».

В тот день, когда проходил этот марш, Кинг произнес свою знаменитую речь «У меня есть мечта», посвященную будущему обществу расовой гармонии. Он говорил: «У меня есть мечта, которая глубоко коренится в американской мечте. У меня есть мечта, что однажды эта нация сумеет подняться до осуществления сути своей веры: «Мы считаем самоочевидной истину, что все люди созданы равными». У меня есть мечта, что однажды на красных холмах Джорджии сыновья бывших рабов и сыновья бывших рабовладельцев смогут сидеть рядом за братским столом. У меня есть мечта, что четверо моих маленьких детей когда-нибудь будут жить в стране, где их будут оценивать не по цвету кожи, а по содержанию их личности»¹².

После ряда ненасильственных кампаний гражданского неповиновения, проведенных Кингом, и жестоких расправ полиции с их участниками, ставших благодаря средствам массовой информации широко известными в стране, в сентябре 1963 году расовое противостояние достигло своего пика. В самом сегрегированном городе США — Бирмингеме (штат Алабама) — Кинг и другие участники демонстрации были посажены в тюрьму, а тех, кто отказался разойтись, травили полицейскими собаками, поливали из водометов водой и жидким навозом. Полицейские обстреляли церковь, четверо негритянских девочек скончались от пуль. Это резко контрастировало с мирным маршем в Вашингтоне¹³.

Кинг, не получивший от властей права на эту демонстрацию, был арестован по обвинению в экстремизме. В тюрьме он написал «Письмо из Бирмингемской тюрьмы», в котором глубоко и эмоционально изложил пороки сегрегации. В марте 1965 года он возглавил Марш свободы в Сельме (штат Алабама). Кинг выступил в защиту ненасильственных действий как средства привлечения внимания к фактам

¹² Time. 2013. №9. P. 40.

¹³ Ibid. P. 42.

социальной несправедливости. После принятия Закона о гражданских правах (1964) и Закона об избирательных правах (1965) он планировал акции гражданского неповиновения в северных городах против фактической сегрегации и Вьетнамской войны.

Кинг рассматривал свою миссию мирной борьбы за освобождение негров, свою проповедь любви в духе гандизма как лекарство, призванное излечить американское общество от расовой дискриминации.

Говоря о том, что судьба черных неразрывно связана с судьбой Америки, Кинг подчеркивал, что задолго до того, как пилигримы сошли на берег в Плимуте, «мы были здесь». До того, как перо Джефферсона начертало величественные слова Декларации о независимости, «мы были здесь»... Наступит день, когда Юг признает своих настоящих героев, писал пророчески Кинг в 1963 году.

Он напоминал, что черные ждали своих конституционных и данных Богом прав более 340 лет. «Страны Азии и Африки двигаются с огромной скоростью к своей политической независимости... а мы все еще ползем к стойке, чтобы получить чашечку кофе на обед»¹⁴. Произошли огромные изменения в мире, указывал Кинг, и поэтому у его собратьев накопилось большое недовольство; надо не препятствовать им мирно проходить маршем по улице, а давать возможность обсуждать эти проблемы, чтобы настроения черных не приняли массового характера бурных выступлений.

Главное его послание сводилось к тому, что «целью Америки является свобода», что судьба его народа «связана с судьбой Америки», что «священное наследие нашей страны» эхом отозвалось в «наших требованиях»¹⁵.

Со временем Кинг стал осознавать, как он говорил, более глубокую связь между экономикой и бедностью. Он сокрушался по поводу того, что годами был поглощен идеей реформирования существующих институтов общества, считал, что необходимо реконструировать все общество, провести революцию ценностей. Он по-прежнему настаивал на мирных ненасильственных действиях, не поддерживал

¹⁴ King Jr. M. L. Letter from Birmingham City Jail // Democracy Reader. New York, 1992. P. 634–648.

¹⁵ Democracy Reader. P. 197.

радикальные лозунги организации «Власть черных», верил в возможность достижения свободы посредством гандистских методов. За это он подвергался жесточайшей критике как со стороны левых темнокожих экстремистов, так и правых белых расистов.

В 1964 году Кингу была присуждена Нобелевская премия мира. Мужественная борьба Кинга за права афро-американцев закончилась трагедией. Во время его пребывания в Мемфисе в 1968 году, где он оказывал поддержку бастовавшим мусорщикам, на него было совершено покушение. Его смерть всколыхнула небывалую в истории США волну протеста и расовых беспорядков в 125 городах 29 штатов Америки¹⁶.

В 2001 году автор этой книги посетила дом-музей Мартина Лютера Кинга-младшего, где в 1968 году он был убит. Недалеко от этого дома небольшая группа афро-американцев торговала книгами черных авторов. Из разговоров с ними я узнала, что они возражают против «музеев», а полагают, что было бы целесообразнее тратить деньги на нужды черных.

Часть вторая

Неприкасаемые (далиты)

При всех исторических и социальных различиях между положением далитов в Индии и черных в Америке общим для обеих групп была их принадлежность к дискриминируемой, беднейшей части населения. Положение черных в Америке во многих отношениях было сходно с положением неприкасаемых в индийском обществе вплоть до середины XX века.

Свое униженное положение неприкасаемые, так же как и негры, начали осознавать особенно остро с начала XX века, но реакция этих угнетенных была разной.

Некоторые далиты до сих пор мечтают о санскритизации. Так, чамары на Севере Индии, ставшие на этот путь, строго следят за тем, чтобы никто в их общине не ел говядину,

¹⁶ Словарь американской истории / Под редакцией Томаса Первиса. М.: РОССПЭН, 2007. С. 213.

вдовы не выходили замуж, никто не брал еду из рук бханги (мусорщиков-ассенизаторов). Эти санскритизирующиеся чамары, писал Филип Мейсон, напоминают Дядю Тома и ему подобных: тех, кто принял ценности белого человека и пытается заслужить его уважение. Но другие негры, как, к примеру, те, кто придерживается идеологии «Черных мусульман», отвергают ценности тех, кто их эксплуатировал на протяжении веков, принимают новую религию и так же, как принявшие буддизм далиты, пытаются освободиться от той социальной деградации, в которой они пребывали все это время.

Есть и такие общины далитов, которые стараются придумать мифы о своем происхождении, в большинстве случаев из древних раджпутских героев, подобно неграм из Гарлема, назвавшим себя черными евреями. Так же, как афро-американцы в большинстве северных американских штатов, далиты защищены законом против дискриминации.

Подобно тому, как в свое время южные негры-рабы не были готовы к свободе, ибо их этому не учили, далиты в результате изменений в обществе, когда стала рушиться система *даджмани*, были выброшены в мир конкуренции и контрактов, о котором они ранее и понятия не имели. Их сгоняли с земли хозяина, на которой стояли их хижины, они лишились даже той мизерной опеки, которую давал им их эксплуататор, тоже связанный условиями этой средневековой системы патрон — клиент. Правовая эмансипация не обеспечила их работой; многие ушли в город, оставив дома свои нищенствующие семьи, и в поисках заработка осели на окраинах трущоб¹⁷.

Рабы-неприкасаемые в Индии

В Северной Индии во многих районах в качестве домашней прислуги обычно использовались женщины-рабыни. Детей похищали и продавали в рабство. В первом десятилетии XIX века существовала работорговля между Гуджаратом

¹⁷ Mason Philip. *Unity and Diversity: An Introductory Review* // *India and Ceylon: Unity and Diversity*. New York: OUP, 1967. P. 17–18.

и Деканом. Формально рабство было запрещено английской администрацией в 1843 году, но окончательно работоторговля и рабовладение были отменены в 1860 году¹⁸. Рабство в Индии не носило повсеместного характера. Оно существовало главным образом на Юге страны. В Керале касты неприкасаемых пулайя, черуман и племя пана в работах индийских авторов именовались «сельскими рабами» (*agrestic slaves*). Они были собственностью хозяев, их покупали, дарили, как любое имущество или товар. Но в отличие от негров-рабов, мужа не разделяли с женой. Это были неприкасаемые, чей статус был закреплён религиозной санкцией, поэтому их нельзя было продавать в одиночку. Считалось, что сельские рабы пулайя и черуман могли осквернять «чистых» индусов на расстоянии 15 метров¹⁹. От них требовали в прямом смысле «соблюдения дистанции» при общении с представителями «чистых» каст. Именно их называли «неприближаемыми». На Юге Индии среди других сельских рабов были также «гнусные». Они, как считалось, оскверняли выходцев из «чистых» каст не только прикосновением, но даже своим дыханием и взглядом²⁰. Им полагалось передвигаться только ночью. Отсюда их название «невидимые».

Сельские рабы жили на земле хозяина своими семьями, соблюдали свои обычаи, молились своим богам, но во всех случаях работали на хозяев. Основным условием их выживания было строгое выполнение установленных для них традицией правил поведения. Одной из форм наказания было нанесение увечий и даже лишение жизни. Хозяева земли за неповиновение убивали и топили в воде работников из самых низких каст парайя²¹.

На крайнем Юге Индии сельскохозяйственные рабочие часто были личными рабами землевладельца. Там существовали наиболее варварские формы насилия над рабами-

¹⁸ Луния Б. Н. История индийской культуры. М., 1960. С. 513.

¹⁹ Снесарев А. Е. Этнографическая Индия. С. 248.

²⁰ Moffat M. Untouchable Community in South India: Structure and Consensus. P. 42.

²¹ George A. Social and Economic Aspects of Attached Labourers in Kuttanad Agriculture//Economic and Political Weekly. 26.12.1987. P. A-144.

неприкасаемыми, но имеются данные, говорящие о том, что насилие как способ удержания неприкасаемых в подчинении имело более широкую географию, о чем свидетельствуют жестокие расправы над далитами даже в XXI веке во многих индийских штатах, в том числе и на севере страны. Преподаватель истории в Делийском университете Рахул Говинд подчеркивает, что в работах Амbedкара «дан точный прогноз сегодняшней кастовой дискриминации. Амbedкар расшифровал ее генеалогию. Факт того, что нынешние приемы жестокого обращения с далитами узнаваемы при сравнении с древними и средневековыми священными текстами, — свидетельство полного присутствия сегодня нашего прошлого»²².

Амbedкар использовал священные тексты («Ману-смрити», «Ягналкья-смрити», «Нарада-смрити» и «Вишну-смрити»), в которых были зафиксированы эти правила поведения для неприкасаемых, и перечислил их в своей работе «Неприкасаемые, или дети гетто Индии», написанной в начале 1950-х годов.

Приведем их перечень:

1. Неприкасаемые должны жить в отдельных кварталах, удаленных от местожительства индусов. Нарушение правила сегрегации рассматривается как преступление.
2. Кварталы неприкасаемых должны располагаться с южной стороны, поскольку из четырех сторон света Юг считается самым неблагоприятным.
3. Неприкасаемые должны соблюдать правила дистанции, чтобы своим приближением или отбрасываемой тенью не осквернить индуса.
4. Приобретение неприкасаемым богатства в виде земли или скота рассматривается как преступление.
5. Строительство неприкасаемым дома с черепичной крышей является преступлением.
6. Неприкасаемым нельзя чисто одеваться, носить обувь, часы или золотые украшения.

²² Govind Rahul. Ambedkar's Lessons, Ambedkar's Challenges // Economic and Political Weekly. Vol. 53, № 4. 27.01.2018 (<https://www.epw.in/journal/2018/4/special-articles/ambedkars-lessons-ambedkars-challenges.html> [accessed 22.11.2019]).

7. Детям неприкасаемых нельзя давать приличные имена. Их надо называть презрительными именами.
8. Неприкасаемый не должен сидеть на стуле в присутствии индуса.
9. Нельзя неприкасаемому проезжать через деревню, где проживают индусы, верхом на лошади или в паланкине.
10. Свадебной или иной процессии неприкасаемых нельзя проходить через деревню индусов.
11. Неприкасаемый совершает проступок, если он не приветствует индуса.
12. Неприкасаемому нельзя культурно разговаривать.
13. Неприкасаемому нельзя появляться в деревне индусов в день, когда они проводят голодание по религиозным соображениям, или в момент, когда те прерывают голодание, ибо само дыхание неприкасаемого рассматривается как оскверняющее воздух или еду индусов.
14. Неприкасаемый не должен своим внешним видом походить на индуса или выдавать себя за такового.
15. Неприкасаемый должен соответствовать статусу неполноценного; он должен носить отличительные знаки этой неполноценности, чтобы люди могли его узнать, такие как уничижительное имя и грязная одежда; не носить серебряных или золотых украшений; жить в хижине.

Характеризуя индусское законодательство как «кодекс беззакония», Амбедкар писал о жестоких расправах над неприкасаемыми, предусмотренных упоминавшимися священными текстами. Ниже приведен список наказаний, предусмотренных религиозной литературой для неприкасаемых в случае их неподобающего поведения по отношению к представителям высоких каст.

Проступок: наказание.

1. Презрительное упоминание имени человека высокой касты: металлический стержень будет воткнут глубоко в рот.
2. Критика в адрес брахмана или короля: горячее масло будет влито в рот или уши.

3. Причинение боли человеку высшей касты: орган, которым это сделано, должен быть отрезан.
4. Замах рукой или палкой на человека высшей касты: отрезать руку или ногу.
5. Сидеть или стоять на том же уровне, что и человек высокой касты: на ягодицу нанести тавро или сделать глубокий разрез.
6. Плюнуть на того, кто выше по касте: отрезать обе губы.
7. Помочиться на того, кто выше по касте: отрезать пенис.
8. «Портить воздух» в присутствии того, кто выше по касте: отрезать анус.
9. Схватить за волосы: отрезать руки.
10. Схватить за ноги: обезглавить.
11. Чтение Вед: выколоть глаза.
12. Слушать чтения Вед: залить горячее масло в уши, чтобы оглох.
13. Декламация Вед: отрезать язык²³.

Даже в конце XIX века представитель «чистой» касты считал своим долгом жестоко наказывать неприкасаемых, если они заставляли их за чтением книги²⁴.

Примечательно, что Алексис де Токвиль (1805–1859), посетивший Америку в 30-х годах XIX в., отмечал, что «...жители Юга страны не допускают мысли о том, что когда-либо негры смогут стать равными им. Поэтому они под страхом суровых наказаний запретили обучать их чтению и письму. Они не хотят поднимать негров до своего уровня и содержат их почти так же, как скот»²⁵. Для негров-рабов знание Библии было табу, а изучение грамоты — преступлением²⁶.

²³ *Ambedkar*. Vol. 5. 1989. P. 20–24.

²⁴ Anderson J. D. *The Peoples of India*. Cambridge: University Press, 1913. P. 39.

²⁵ Токвиль Алексис де. *Демократия в Америке*. М.: «Весь мир», 2000. С. 265.

²⁶ Du Bois W. E. B. *Black Folk, Then and Now*. New York, 1918.

Часть третья

Рабство в Америке

Наследие рабства и подневольного труда прослеживается не только в развивающихся странах, но и в тех государствах, где уже построено «постсовременное общество». Не является исключением и самая мощная и развитая среди них, единственная сверхдержава — США, которая так гордится своими ценностями, что считает святой обязанностью распространять их по всему миру. А между тем, в этих ценностях немало изъянов, которые до сих пор тревожат умы и совесть многих просвещенных и думающих людей.

Сегодня Соединенные Штаты движутся в направлении не столько создания плавильного тигля, сколько центрифуги. Эта метафора предполагает новое социальное группирование (*sorting out of groups*), но по-прежнему на основе языка, национальности, цвета, этнической принадлежности и класса.

В 1997 году группа из 13 членов Конгресса США выступила с предложением, чтобы правительство принесло официальные извинения афро-американцам за порабощение 600 тысяч африканцев, доставленных в Америку в качестве рабов, за эксплуатацию, дискриминацию и унижения их самих и их потомков. Это предложение вызвало много вопросов, прежде всего связанных с сутью рабства негров в Америке, его причинами и последствиями, борьбой с расовой дискриминацией, нынешним положением в этой крайне непростой для США сфере социально-экономических, политических и духовных отношений.

Влиятельная группа юристов, специалистов по проблеме прав человека занялась подготовкой иска от имени афро-американцев, требующих компенсаций за 244 года легализованного рабства. Чарлз Д. Оглетри, профессор права в Гарвардском университете, заявил, что будет настаивать не только на денежной компенсации. Он хочет добиться перемен в Америке, полного признания того, что рабство «клеяло, насиловало, убивало и эксплуатировало

миллионы африканцев без всякой вины с их стороны, а также и возмещения ущерба... Эта страна никогда не занималась вопросами рабства. Это для Америки кошмар. Политическое решение проблемы было бы самым разумным, но вряд ли это произойдет»²⁷.

В июле 2000 года газета The Hartford Courant (Conn.) посвятила свою первую страницу извинению за то, что публиковала объявления о продаже и поимке беглых рабов в XVIII и XIX веках. Вплоть до Гражданской войны подобные объявления были типичны для многих газет.

Чтобы подсчитать масштабы репараций, группа юристов намеревалась пригласить экспертов в области образования, семьи и здравоохранения, а также экономистов, которые помогут выявить, каким образом практика сегрегации школ и жилых кварталов черных сказалась на сегодняшней социальной ситуации в американских городах.

Для афро-американцев были важны не столько денежные компенсации, сколько озвучивание истории их рабства, которую должны услышать все американцы и лишь потом решить, как они должны за это заплатить.

Сторонники репарации указывали на случаи, когда разные группы людей получили денежную компенсацию за исторический ущерб и издевательства. Например, правительство США в письменной форме принесло извинения и выдало по 20 тыс. долларов каждому из 110 тысяч японо-американцев, интернированных в особые лагеря во время Второй мировой войны²⁸. Австрия в октябре 2000 года объявила об учреждении фонда в 380 млн. долларов компенсаций десяткам тысяч людей из шести восточно-европейских стран, работавших в период нацизма на условиях рабства²⁹.

Брюс Р. Скотт, преподаватель Гарвардской школы бизнеса, в статье «Великий раздел в глобальной деревне» подчеркивал, что, хотя рабство сегодня редкость, традиционный раздел США на Север и Юг представляет собой хорошую модель для понимания ситуации во многих развивающихся странах. Далее он пояснил: «На американском Юге

²⁷ Associated Press. 04.11.2000.

²⁸ Book of Facts, 2018. New York. P. 441.

²⁹ Shepard Paul. Lawyers Plan Slave Reparations Suit // Associated Press. 04.11.2000.

запугивание избирателя, сегрегированное жилье и школьное обучение — все это было правилом, а не исключением. И сегодня это повторяется в разных странах». В Африке, Латинской Америке, Индонезии и в меньшей степени в Индии по окончании колониальной эры были установлены «либеральные» режимы, которые сохранили прошлую систему эксплуатации в пользу небольшой местной элиты³⁰.

В США практика рабства выработала набор правил и определений, кого считать белым или черным, поскольку код рабства делил людей только на белых и черных. Так называемое правило одной капли крови (в соответствии с которым одной капли африканской крови было достаточно, чтобы человека считать черным) до недавнего прошлого формировало американскую историю и углубляло пропасть между белыми и черными. В течение того периода американской истории, когда закладывались основы нации, рабовладельцы осуществляли контроль над самой высокопроизводительной рабочей силой и над богатейшими землями. Они использовали свое богатство и влияние, чтобы формировать американское общество, подчинять его цели и идеалы своим интересам и господствовать в его политической жизни. От Вашингтона до Джефферсона и Джексона (7-го президента США) и после них рабовладельцы держали под контролем президентский пост. Они правили также и в Верховном суде. Со времени создания республики в 1776 году и вплоть до середины XX века они и их потомки пользовались большей по сравнению с другими властью в Конгрессе и законодательных собраниях штатов.

Основы американской политической системы — от образования до налогообложения — были созданы таким образом, чтобы удовлетворять их требованиям, делая бедными белых и порабощая черных. Рабство не только формулировало представления о расах, но и формировало отношения между белыми людьми — богатыми и бедными, высокими и низкими.

Только в этом контексте и можно понять сравнение, которое сделал рецензент книги «День величайшей гордости»

³⁰ Foreign Affairs. Jan. — Feb. 2001. P. 167.

английских авторов Энтони Рида и Дэйвида Фишера, когда он рассуждал о двух самых больших демократиях в мире — США и Индии. «Обе страны определили себя политически путем оппозиции к Великобритании; обе 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...»³¹.

Страницы рабства

Появление африканских рабов-негров в Америке ведет начало от безуспешных попыток колонизаторов подчинить и приручить индейцев, искони населявших этот континент. Сначала это пытались сделать испанцы в Южной и Центральной Америке, затем англичане и французы в Северной Америке. «Коренное население оказалось беззащитным перед таким оружием пришельцев, как огнестрельные ружья и алкоголь, европейская земельная система и спекуляции, нечестная торговля и коварные договоры, насилие и мошенничество, туберкулез и корь, — отмечал американский историк и социолог Макс Лернер. — Они стали жертвами жестокой холодной войны, о которой ни один американский историк не посмеет говорить с гордостью. В Соединенных Штатах эта война закончилась резервациями и почти полным уничтожением индейской культуры»³².

С чувством горькой иронии об этом же писал Алексис де Токвиль: «Испанцы, прибежавшие к беспримерным зверствам, покрывшие себя несмываемым позором, не сумели ни истребить индейцев, ни помешать им стать равноправными гражданами. Американцам в Соединенных Штатах удалось достичь и того и другого с удивительной легкостью, спокойно, законным и человеколюбивым путем. Они не проливали кровь и не нарушали в глазах мира ни одного великого принципа морали. Невозможно представить

³¹ Mann Paul. Nobody's Finest Hour // The New York Times. 26.04.1998.

³² Лернер Макс. Развитие цивилизации в Америке. Т. 1. М.: Радуга, 1992. С. 22.

себе более полного соблюдения всех требований гуманности при истреблении людей»³³.

Дело в том, что у бывших европейцев была уже отработана технология поведения в отношении цветных аборигенов: столкнувшись с проблемой нехватки дешевой рабочей силы, они начали перевозить из Африки людей, которые до их погрузки в корабли уже были закованы в цепи и прибывали на новую родину в качестве рабов. Сначала это делали испанцы, которые везли черных рабов в Вест-Индию. Затем эстафету перехватили британцы. После разгрома в 1588 году испанской «Непобедимой армады» они приобщились к работорговле, заложив основы процветания британского колониализма. Рабство было введено в Виргинии — первой английской колонии — около 1620 года, после прибытия в 1619 году голландского корабля, высадившего 20 негров на берега реки Джеймс. Именно это чрезвычайно важное обстоятельство и оказало огромное влияние на характер, законы и все будущее Юга³⁴. Позже, после объявления независимости США в 1776 году работорговлей с размахом занимались сами американцы вплоть до 1808 года, когда торговля рабами была объявлена вне закона.

По данным переписи 1790 года, в Америке было 757 тысяч негров, из которых 90 процентов были рабами. Созданная Организацией африканского единства (ОАЕ) инициативная группа, в состав которой входят известные историки, юристы и экономисты, подсчитала, что за пять веков рабства и работорговли из Африки было насильно вывезено в Америку 12 млн. человек³⁵. Широко признано, что значительная часть американского процветания была основана

³³Токвиль Алексис де. Демократия в Америке. С. 252.

³⁴Там же. С. 45.

³⁵Михайлов Александр. «Хижина дяди Тома стоит 777 триллионов долларов» / Сегодня. 13.01.2000. А как реально выглядела «Хижина дяди Тома»? Во время посещения автором в 1995 году поместья 7-го президента США Джексона (1829–1837) удалось познакомиться не только с роскошным убранством дома президента, но увидеть и реальную хижину негра-раба. Она была расположена на той же территории и представляла собой сооружение из бревен площадью около 4 кв. м без окон и с отверстием вместо двери. Войти внутрь можно было, только пригнувшись.

на бесплатном труде негров на полях, плантациях и фабриках. «Более 200 лет наши предки работали в этой стране без заработной платы», — писал Мартин Лютер Кинг-младший в 1963 году³⁶. Худший из белых помыкал неграми, рабство которых ассоциировалось с цветом кожи. Рабы не имели ни гражданских, ни политических прав. Образование для них было недоступно. Негры могли быть проданы, обменены на таких же рабов или имущество. Хозяин имел право разлучать мужа, жену и детей. Они подвергались физическим наказаниям. Рабыни часто становились жертвами насилия со стороны надсмотрщиков или хозяйских сыновей. Отсюда появление множества мулатов. За неповиновение негра могли подвергнуть жестокому наказанию, при попытках бегства на них устраивались облавы.

Черные были лишены возможности сохранить свою культуру, язык и религию. Их обращали в христианство, и белые пастыри, которые сами нередко владели рабами, наставляли их, как жить в условиях рабства и подчинения. Многие церкви были для них закрыты. Если они выступали против белых, их убивали. Такое положение существовало вплоть до Гражданской войны 1861-1865 годов³⁷.

Железный капкан законов, созданных рабовладельцами, держал негров в повиновении. А когда не доставало силы этих законов, они легко и без угрызений совести прибегали к незаконным мерам, таким как бесчеловечный суд Линча.

Институт рабовладения был многолик — в зависимости от штата, плантации, вида выращиваемой культуры, характера хозяина. Но в любом случае рабство было жестоким и невыносимым. Отсюда мятежи и протесты негров-рабов. Все они беспощадно подавлялись. И, тем не менее, борьба негров-рабов продолжалась и постепенно стала приобретать организованные формы.

В 1775 году в Пенсильвании негры основали Общество за отмену рабства, которое потребовало открытия школ для черных детей³⁸. Позже последовали крупные восстания

³⁶ The Democracy Reader. P. 197.

³⁷ Franklin J.H. From Slavery to Freedom. New York: Knopf, 1948. P. 200.

³⁸ Bennet Jr. Lerone. The Negro Mood. New York, 1965. P. 362.

черных в Ричмонде (1800 год), Чарлстоне (1822), Саутгемптоне (1861). Последнее наиболее известное восстание проходило под руководством Ната Тернера, который проповедовал библейскую истину: «Первые должны стать последними, а последние — первыми».

Против рабства выступала Гарриет Бичер Стоу (1811–1896), известная в России автор книги «Хижина дяди Тома» (1852). Ее семья участвовала в укрытии беглых рабов, которые пользовались так называемой «подпольной железной дорогой» для освобождения от рабства. «Станции» этой дороги, в которых они получали приют, располагались в основном на правом берегу реки Огайо около г. Цинциннати. Эти «станции» начали создаваться в конце XVIII века. К 1850 году около 100 тысяч рабов смогли таким образом обрести свободу.

В 1833 году Бичер Стоу посетила аукцион по продаже рабов в рабовладельческом штате Кентукки. Это потрясло ее и послужило эмоциональным толчком к написанию «Хижины дяди Тома». В ноябре 1862 года она была приглашена в Белый дом президентом А. Линкольном. Он в шуутливой форме сказал ей: «Так Вы и есть та самая маленькая леди, которая написала книгу, ставшую причиной этой великой войны!»³⁹.

Этапным моментом в борьбе афро-американцев за свободу было дело черного раба Дреда Скотта в Верховном суде США в 1857 году. Скотт требовал свободы для себя, жены и дочерей, поскольку он вместе с хозяином находился на земле Территории Миссури⁴⁰, где не было рабства. Суд отклонил это требование на том основании, что конституция США не считает гражданами страны черных, независимо от того, являются они рабами или свободными. Это решение было принято семью судьями против двух.

³⁹ <https://www.biographyonline.net/writers/harriet-beecher-stowe.html> [accessed 22.11.2019].

Некоторые факты автор этой книги почерпнула во время посещения музея Underground Railway и музея-квартиры Бичер Стоу в Цинциннати в 2002 году.

⁴⁰ Тогда Территория Миссури не являлась частью штата Миссури, в котором было рабство. Она включала части того, что стало потом другими штатами, и на этой территории не было рабства.

Главным судьей Верховного суда был Роджер Тани, сам рабовладелец⁴¹.

В конечном итоге, в 1861 году движение против рабства привело к Гражданской войне⁴². В ходе этой войны, в конце 1862 года президент США Авраам Линкольн издал Прокламацию об освобождении негров (Emancipation Proclamation), которая вступила в действие 1 января 1863 года вместе с его приказом о включении черных в армию федералов в составе так называемых цветных подразделений.

Официально рабство в Америке было отменено 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 обеспечивать исполнение этой поправки посредством принятия соответствующего законодательства⁴³.

Среди первых учебных заведений, в которых стали обучаться получившие свободу негры, был университет им. Фиска в Нэшвилле, штат Теннесси. Он открылся в 1866 году, через полгода после окончания Гражданской войны. Свое название университет получил по имени белого генерала Клинтона Фиска, который основал это бесплатное учебное заведение для детей белых и черных. С этой целью он использовал освободившиеся после Гражданской войны бараки и внес 30 тысяч долларов в фонд этого заведения. Тогда оно называлось «Фиск — свободная школа для цветных». Уже в первые месяцы число учащихся составило около 1000 человек. Среди них были ученики в возрасте от семи до 70 лет. В 1930 году он стал первым афро-а-

⁴¹ https://en.wikipedia.org/wiki/Dred_Scott_v._Sandford [accessed 19.11.2019].

⁴² См., напр.: Pinkney A. Black Americans // Ethnic Groups in American Life Series. New Jersey: Englewood Cliffs, 1969. P. 16.

⁴³ Соединенные Штаты Америки: Конституция и законодательные акты. М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1993. С. 44, 45.

риканским учебным заведением, получившим аккредитацию в качестве университета.

В 2002 году автору настоящей книги довелось посетить этот университет. На его центральной площади стояла скульптура Дю Бойса. На асфальте главной улицы университета крупными буквами было написано «Власть черных» (Black Power) — явно в пику лозунгу ку-клукс-клановцев «Власть белых» (White Power). По дорожке от зданий университета к церкви тянулась длинная цепочка черных детей — мальчиков и девочек.

После осмотра территории университета я посетила книжный магазин, расположенный там же. Все его служащие были афро-американцами. Когда я расплачивалась за купленные книги, кассир сказала мне: «Спасибо за поддержку бизнеса черных». Эти же слова были напечатаны на чеке за покупку книг.

В США победа Севера в Гражданской войне не привела к фактической отмене рабства в южных штатах. И более того, в 1883 году Верховный суд США объявил неконституционным закон 1875 года о гражданских правах. А в реальной жизни дело обстояло еще более жестоко. 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 вело к их массовой миграции на Север — в города.

Как пишет американский историк Дэниел Бурстин, «преследование в городах, которое начинало давать неграм возможность обрести свое лицо, в то же время отделило их от остальных американцев, разбудило их негодование и обострило ощущение неизменности их расовой исключительности... Расовые конфликты, находившие свое выражение в суде Линча — незаконной казни отдельных негров, — после 1890 года были усугублены групповыми столкновениями. Эпоха вступления негров в американскую жизнь стала еще и эпохой появления в языке выражения «расовый бунт». Сегрегация и расовая дискриминация подкреплялись открытым и организованным белым расизмом». Второй Ку-клукс-клан, созданный в 1915 году в Джорджии,

распространился на Север и Средний Запад. В 1920-х годах его членство составляло четыре миллиона человек⁴⁴.

На этом фоне возникли различные организации по защите прав негров. В начале 1900-х годов Букер Т. Вашингтон (1856–1915), рожденный рабом и получивший образование в период после Гражданской войны, стал одним из самых влиятельных черных лидеров в американской истории. Это был великий реформатор и просветитель негров в Америке, занимавшийся распространением среди негров «доктрины просвещения головы, сердца и рук», необходимой для освобождения от кабалы, которая веками раздавливала их физически, умственно и духовно. Букер Т. Вашингтон сначала основал Негритянскую лигу бизнеса (Negro Business League) для обучения негров профессиям и ремеслам, которые можно использовать в сельском хозяйстве и промышленности. А затем, в 1881 году открыл Институт Таскиги — один из первых частных университетов для негритянских студентов — в городе Таскиги, штат Алабама.

Среди афро-американцев хорошо известен лозунг Букера Т. Вашингтона «Cast your bucket!» (Зачерпни своим ведром!) Политический смысл этого лозунга заключался в том, что афро-американцам не следует ждать от кого-то своего освобождения, а самим вести борьбу. Поговорка «Cast your bucket!» связана с историей мореплавателей на паруснике, которые из-за полного штиля несколько дней дрейфовали. У них давно кончилась питьевая вода. И когда они увидели проходивший неподалеку пароход и стали подавать сигналы с просьбой о пресной воде, то получили ответ: «Cast your bucket». Оказалось, что они уже были неподалеку от устья полноводной реки, и им оставалось только самим зачерпнуть ведром воду, чтобы утолить жажду.

Опора на собственные силы была главным принципом Букера Т. Вашингтона. Он не выдвигал политических лозунгов и даже был готов примириться с сегрегацией черных. Провождая прагматическую доктрину компромисса, он добился широкого общественного признания.

В начале XX века Букер Т. Вашингтон писал в своей самой известной книге «Восстать из рабства»: «Внешний мир

⁴⁴ Бурстин Дэниел. Американцы: демократический опыт. М.: Изд. группа «Прогресс», «Литера», 1993. С. 402.

не знает, поэтому и не может оценить той борьбы, которая постоянно продолжается в сердцах как белых южан, так и их бывших рабов, за освобождение от расового предрасудка; и до тех пор, пока обе расы ведут эту борьбу, они должны получать сочувствие, поддержку и снисхождение остальной части мира»⁴⁵.

Требование гражданских прав

Почти в это же время негритянский лидер У.Э. Б. Дю Бойс (1868–1963), историк, социолог и общественный деятель, первый негр, получивший докторскую степень в Гарварде, выступил с требованием полных гражданских прав для негров. Он не был согласен с умеренной позицией Букера Т. Вашингтона. Основанная Дю Бойсом в 1905 году организация «Ниагарское движение» призывала добиваться права голоса для негров-мужчин, создать условия для образования черной молодежи и их участия в экономической жизни.

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 негров, но и белых. В одной из публикаций на эту тему, 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, что белые мужчины могут голосовать, а черные мужчины

⁴⁵ Washington Booker T. Up from Slavery. New York: Dover Publications, Inc., 1995. P. 156.

не имеют на это права... Во многих штатах Линкольн увидел бы, что правосудие осуществляется судьями, избранными одной частью общества, в отношении свобод и судеб другой части, 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 реализовывать свои гражданские права»⁴⁶.

Именно в это время, в 100-летнюю годовщину со дня рождения Линкольна, 12 февраля 1909 года в Нью-Йорке группой цветных и белых 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.Э. Б. Дю Бойс.

Возникшая на волне негритянских протестов против расового угнетения Ассоциация сначала направила главные 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: 1888-1918» (по данным Института Таскиги, с 1900 по 1905 год происходило примерно 105 случаев линчевания ежегодно)⁴⁷.

К 1930-м годам, по мере снижения числа случаев линчевания (хотя оно еще имело место и в 1940-е годы) Ассоциация переключила внимание на случаи расовой дискриминации при найме негров на работу, которые имели место 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.

⁴⁶ The Independent (Illinois). 03.09.1909. Цит. по: How the NAACP Began, online.

⁴⁷ Лернер Макс. Развитие цивилизации в Америке. Т. 1. С. 644.

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 сформирования совместных воинских подразделений из белых и черных. И лишь в 1948 году президент Гарри Трумэн издал постановление, запрещающее расовую дискриминацию в вооруженных силах США.

По данным самой Ассоциации, к середине 1990-х годов она была крупнейшей организацией подобного рода: насчитывала более 2200 отделений во всех 50 штатах страны, а также в Японии и Германии; общее число членов Ассоциации составляло 500 тысяч человек⁴⁸. Наряду с Ассоциацией в начале XX века был создан ряд других организаций, ставивших своей задачей содействие борьбе негров и других цветных за улучшение их жизни. Среди них была основанная 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 году 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 рас⁴⁹.

Идеология и религия афро-американцев

Помимо упомянутых организаций, занимавшихся практической помощью дискриминируемому цветному населению, были и такие, которые делали упор на выработку собственной идеологии эмансипации черных. Созданная еще в 1914 году под руководством Маркуса Гарвея Ассоциация по всестороннему улучшению положения негров (Universal Negro Improvement Association) проповедовала

⁴⁸ www.naacp.org

⁴⁹ Rao M. S. A. The Backward Classes and the Blacks. New Delhi, 1979. P. 201.

негритянский национализм на основе новой интерпретации христианства. Гарвей учредил новую религию и 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. Было также провозглашено, что у негров должна быть своя собственная иллюстрированная Библия с изображениями негритянских святых и ангелов. Сам Маркус Гарвей был объявлен одним из святых, который заявлял о существовании одного бога⁵⁰.

Гарвей, получивший имя Черный Моисей, ставил своей задачей вдохнуть в американских негров чувство расовой гордости, основанной 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 Африку⁵¹. Идеи Гарвея послужили важным инструментом отхода негров от традиционной идентификации и морали, основанных на рабском подчинении, унижении и долготерпении. По мере освобождения от рабства все большее число негров их представление об Иисусе Христе как одном из них и о белых как представителях антихриста стало обоснованием для обретения ими чувства самоуважения и достоинства, чтобы увереннее защищать свои права человека.

Свой вклад в создание своеобразной религии борьбы в первой четверти XX века внесли Р.Р. Райт, редактор издания «Крисчен Рекордер» и Реверди С. Рэнсон, редактор «АМЕ Черч Ревью». Со временем идеи борьбы и морального превосходства черных проникли в негритянские университеты и колледжи и оказали большое воздействие на учащуюся молодежь⁵². Идея об Иисусе как Боге угнетенных впоследствии настойчиво и систематически разрабаты-

⁵⁰ Allen R. L. Black Awakening in Capitalist America. New York, 1970. P. 100.

⁵¹ Black Nationalism in America (Bracey Jr. J. H., Meier A. and Rudwick E. eds.). Indianapolis; New York: Bobbs-Merrill Comp, 1970.

⁵² Fullinwider S. P. The Mind and Mood of Black America. Illinois, 1969. P. 28, 41, 72.

валась 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.

А черные 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» несовместимо с религией освобождения черных (например, афро-американцы не могут согласиться с тем, что в одном из своих посланий ап. Павел просит рабов подчиняться своим хозяевам). 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 Нью-Джерси первый мавританский храм (Moorish Science Temple). Впоследствии он сменил свое имя на Дрю Али, перевел Коран на английский язык и основал еще несколько таких храмов в разных городах Америки.

Но еще больший радикализм и размах в движении за переход из христианства в ислам привнес основатель «Черных мусульман» Елайджа Мухаммад (1897–1975), который ранее носил имя 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 человека⁵³.

⁵³Eric C. The Black Muslims in America. Boston, 1961. P. 76–77.

Дальнейшее развитие националистического движения «Черные мусульмане» было связано с именем Мэлколма Экса (1925–1965. Экс — буква английского алфавита «X» — была выбрана вместо христианской фамилии Литтл, от которой он отказался). Вступив в движение в 1953 году в качестве священника, Мэлколм Экс к середине 1960-х годов стал одним из главных его руководителей. Он был человеком действия и великолепным оратором. Чтобы подчеркнуть свою принадлежность к исламу, он совершил паломничество в Мекку, посетил многие исламские страны в Африке, на Ближнем и Среднем Востоке. Мэлколм Экс выступал с позиций «черного национализма» в Америке, подчеркивая афро-американское 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 дравидская⁵⁴. 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.

За последние десятилетия, особенно после убийства Мартина Лютера Кинга в 1968 году, многие социально уязвимые афро-американцы перешли из христианства в ислам в знак протеста против своего неправомерного положения. А во время Рождества Христова они вместе с 20 млн. черных в Англии, Европе и Африке проводят секулярный семидневный фестиваль Kwanzaa, призванный укрепить их африканские корни.

Особенности движений афро-американцев

Параллельно с движением «Черные мусульмане» развертывались и движения на основе разных течений в марксистской идеологии. Одним из них было движение «Власть черных» (Black Power), идейным отцом которого оставался

⁵⁴ X Malcolm. Afro-American History. New York: Pathfinder Press, 1970.

Мэлколм Экс. Оно выступало за независимое развитие негритянских политических и общественных учреждений и собственной культуры. Сторонники его призывали к исключению белых из организаций, борющихся за гражданские права негров. Выдвинутый ими лозунг «Черное — это красиво» имел целью внушить неграм мысль, что они должны гордиться своей расовой принадлежностью.

Практическая работа движения «Власть черных» проходила главным образом под руководством С. Кармайкла — председателя Студенческого ненасильственного координационного комитета (Student Non-Violent Coordinating Committee; далее — Студенческий комитет), основанного в 1960 году, в период резкой активизации борьбы черных за расовое равенство. Студенческий комитет заявил, что будет вести борьбу за права негров-бедняков. Гражданские права, говорил Кармайкл, не имеют значения для бедных. Только люди с образованием и квалификацией могут получить работу и обеспечить себе эффективное участие в выборах. У черных нет ни того, ни другого. Проблема, по его мнению, состояла в сохраняющейся на деле сегрегации негров, живущих в городских трущобах, которые представляли собой негритянские гетто.

Одним из фундаментальных принципов «Власти черных» была консолидация негритянской социальной группы: «Прежде чем группа волеется в открытое общество, она должна сплотить свои ряды»⁵⁵. Кармайкл полагал, что черные принципиально отличаются от всех остальных этнических групп в Америке. Их община представляет собой эксплуатируемую колонию США, говорил он и сравнивал борьбу негров с революционными антиколониальными движениями в странах третьего мира.

Кармайкл, а вместе с ним и его сподвижник Гамильтон исходили из того, что половинчатые меры помощи неграм представляют собой не что иное, как навязываемый белыми патернализм, который дегуманизирует расовые отношения и увековечивает систему колониальных отношений. Отсюда и призыв к черным выступать прежде всего за достижение политических целей, за самоидентификацию черных

⁵⁵ Allen R. L. Black Awakening in Capitalist America. P. 50.

и их расовую солидарность⁵⁶. Движение «Власть черных», его лозунги и идеология символизировали отход от прежней позиции борьбы за гражданские права, которой придерживались интеграционалисты, и начало нового этапа борьбы за политическое представительство черных в органах власти⁵⁷.

Среди предпринятых движением «Власть черных» протестных акций выделяется Марш против страха, проведенный в 1966 году, когда имя негра Джеймса Мередита, раненного при попытке прорваться через кордон полицейских, попало в средства информации всего мира.

Идеология этой новой стадии борьбы негров против дискриминации резко отличалась от того, что ранее было связано с их борьбой за гражданские права. Причина такого развития событий состояла в том, что принятие Закона о гражданских правах 1964 года и Закона об избирательных правах (для черных и всех цветных) 1965 года не привело к качественному изменению ситуации.

Волна подобного рода настроений захватила и те афро-американские организации, которые раньше выступали с позиций интеграции черных в американское общество. Среди них был и Конгресс за расовое равноправие, который в 1966 году охарактеризовал «Власть черных» как эффективное управление и самоопределение цветных в местах их проживания. Власть понималась Конгрессом как полный контроль над экономической, политической, общественной, культурно-просветительной жизнью черных сверху донизу. А осуществление власти на местах, в их интерпретации, представляло собой не что иное, как достижение того, чего добились другие социальные группы в Америке.

Таким образом, и Конгресс за расовое равноправие, по существу, отказался от идеологии расовой интеграции в пользу сосуществования разных расовых групп⁵⁸.

К этому же периоду в движении за освобождение черных от расовой дискриминации относится появление такой леворадикальной организации как «Черные пантеры»,

⁵⁶ Carmichael S. and Hamilton C.V. Black Power. New York: Random House, 1967.

⁵⁷ Feaver George. Black Power // Maurice Cranston (ed.). The New Left. London: Bodley Head, 1970. P. 143.

⁵⁸ Allen R.L. Black Awakening in Capitalist America. P. 69.

выступавшей за «власть черных». Ее основатель Х. Ньютон провозгласил: «...Мы заявляем, что политическая власть достигается через оружейные стволы». Организация во многом опиралась на идеологию маоизма, Че Гевары и Ф. Фанона. Книга последнего «Проклятьем заклейменные» («Проклятые этой земли») была объявлена Библией освободительного движения черных в Америке⁵⁹.

«Черные пантеры» выступали с позиций революционного радикального национализма, требовали вооружать негров в целях самозащиты от нападений и жестокостей полиции. Их лозунги находили отклик среди беднейших слоев в негритянских гетто⁶⁰.

Часть четвертая

Сравнение положения далитов и афро-американцев

Можно сказать, что далиты в Индии и черные в Америке подвергались дискриминации в быту, религии, образовании, экономике и политике. Обе эти группы жили в изолированных гетто. Они дискриминировались в их контактах с привилегированными слоями (в одном случае — с «чистыми» индусами, в другом — с белыми).

Такое положение для черных сохранялось по конституции и законам США до 1865 года, когда было отменено рабство, и до 1965 года, когда были приняты законы о гражданских правах.

В Индии конституция (1950) объявила неприкосновенность вне закона и подкрепила это отдельным законом 1955 года. И лишь в 1976 году были приняты два закона, направленные на дальнейшее раскрепощение неприкасаемых. Это — Закон об отмене системы кабального труда и Закон о защите гражданских прав (в который был переименован и расширен прежний Закон о преступлениях, свя-

⁵⁹ Fanon Frantz. The Wretched of the Earth. Harmondsworth: Penguin, 1973. P. 33.

⁶⁰ Feaver George. Black Power. P. 168.

занных с практикой неприкасаемости, 1955 года). Позже (в 1989 году) в связи с ростом выступлений против системы резервирования и государственной опеки зарегистрированных каст был принят Закон о пресечении жестокостей в отношении зарегистрированных каст (Scheduled Castes Atrocities Prevention Act), и были учреждены специальные суды для рассмотрения дел, связанных с его нарушением.

К перечисленным лишениям, которые в английском языке обозначаются словом «disabilities» и от которых страдали как чернокожие, так и неприкасаемые, надо отнести еще одно, пожалуй, самое существенное по своим экономическим последствиям. Будучи рабами и неприкасаемыми, эти социальные группы были лишены права землевладения.

Что касается недопущения американских черных к землевладению, то об этом вполне определенно заявил Мартин Лютер Кинг-младший в одном из своих последних выступлений, в 1967 году, незадолго до его убийства 17 января 1968 года. Кинг говорил, что белые вообще отказывались давать черным какую-либо землю. Хотя в то же время, в соответствии с законами, принятыми Конгрессом, миллионы акров на Западе и Среднем Западе США отдавались белым крестьянам из Европы. Более того, этим иммигрантам создавались благоприятные условия для занятия сельским хозяйством. Для них открывали специальные агроколледжи по обучению приемам и навыкам ведения сельского хозяйства, им предоставлялись ссуды под низкие проценты для механизации ферм. А позже, уже во второй половине XX века белые фермеры получали миллионные государственные субсидии для того, чтобы не выращивать определенные сельскохозяйственные культуры в период их перепроизводства. В то же время черные просто-напросто не допускались хозяйствовать на земле⁶¹.

Несмотря на отмену рабства в США и кабалы в Индии, и сегодня приобретение в собственность земли продолжает оставаться для них проблематичным.

⁶¹ Freeman Gregory. King Words Speak To Today // Saint Louis Dispatch. 19.01.1997.

Смешанные браки

Один из самых главных запретов, традиционно соблюдавшийся в отношении черных в США и неприкасаемых в Индии, относится к проблемам социального равенства. Среди них вопрос о смешанных браках.

Индийская традиция и мораль благосклонно относились к такому явлению как брак анулома, при котором каста женщины ниже по статусу, нежели каста мужчины. Категорически запрещался брак пратилома, когда каста женщины была выше касты мужчины. А в случае брачного союза брахманки и мужчины-шудра их ребенок причислялся к низшему из смертных — чандале. И, конечно, полностью исключался брак представителей «чистых» каст с неприкасаемыми. Впервые смешанные браки, то есть браки между представителями разных религиозных общин и каст (их называют межрелигиозными и межкастовыми), были разрешены Законом о специальном браке 1954 года.

Индийские авторы указывают на то, что до сегодняшнего дня высшие касты, особенно в малых городах и сельской местности, не приемлют брак девушки из этих каст с юношей из далитов, несмотря на его успехи и достижения в карьере. Их обоих ждет наказание или даже смерть (хотя это и противоречит закону). В то же время «чистые» касты не видят проблем или сложностей, если землевладелец позволяет себе сексуально эксплуатировать сельскохозяйственных работников из далитов, работающих на его земле. Идея поощрения межкастовых браков продвигалась, начиная с 1996 года. В некоторых штатах (Керале, Махараштре, Тамилнаду) правительства оказывают материальное поощрение бракам, где один из супругов — представитель зарегистрированной касты.

Однако в большинстве случаев межкастовые браки между девушкой из высшей касты и парнем из низкой, тем более из далитов, встречают стойкое сопротивление со стороны общественности. Так, в марте 1997 года правительство штата Дели, в состав которого входили представители консервативной националистической «Бхаратия джаната парти»,

внесло предложение в законодательное собрание поощрять браки между членами высших каст и зарегистрированных каст. Для этого предлагалось выделить по 25 тыс. рупий (600 долларов) любой паре, в которой жених или невеста принадлежит к зарегистрированной касте. Но это предложение вызвало протест со стороны депутатов как БДП, так и Индийского национального конгресса. Какие приводились аргументы? Во-первых, брак — личное дело каждого, и правительство не вправе вмешиваться в него. Во-вторых, «принятие такого положения подорвет существующий социальный строй»⁶².

Однако легальное признание межкастовых браков привело к тому, что они имеют место, в том числе даже между брахманками из обедневших семей и выходцами из далитов. Это случается только в городах и в тех штатах, где в свое время происходили крупные небрахманские движения, выдвигавшие одним из своих требований упразднение дискриминации неприкасаемых. Дети в подобных браках принимают касту отца и таким образом попадают в списки зарегистрированных каст. В Индии это рассматривалось как преимущество, ибо за этими кастами были закреплены, в соответствии с их долей в населении, места в высших учебных заведениях и на государственной службе. Не случайно Мадрасская ассоциация брахманов (штат Тамилнаду) приняла резолюцию, которая разрешала девушкам из брахманских семей выходить замуж за далитов, если те получили хорошее образование и занимают высокие посты. Число подобных браков крайне незначительно, а если они и случаются, то в основном между более образованными и профессионально занятыми людьми.

Сходная ситуация в вопросе о межрасовых браках (interracial marriages) и сексуальных отношениях наблюдалась и в США. Строгий законодательный запрет на такие браки действовал до 1967 года в 29 штатах. В ряде случаев его нарушение каралось тюремным заключением. В южных штатах существовала и во многом еще сохранилась двойная мораль в отношении белых и черных. Так, белый мужчина с давних пор по праву хозяина мог вступать в сексуаль-

⁶² The Times of India. 18.03.1997.

ную связь с афро-американками. А черный, осмелившийся ухаживать за белой девушкой, еще недавно поплатился бы за это своей жизнью. Рассмотрение в судах южных штатов дел об изнасиловании также характеризовалось двойным стандартом правосудия: в большинстве случаев обвиняемыми оказывались черные, но даже если белому и случалось предстать перед судом, то ему не грозил смертный приговор. Такая кара ждала только черных⁶³.

Некоторые американцы называли черных уязвимой социальной группой, а иногда и кастой. По мнению историка М. Лернера, положение черных в США отличается от опыта всех других меньшинств. «Негры, — писал он, — воистину изгой американского общества, причем никто даже и не скрывает, что они числятся особой кастой; напротив, их почти впрямую 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»⁶⁴.

Ограничения в общественной жизни

В более широком плане и далиты, и черные постоянно сталкиваются с ограничениями в экономической, социальной, культурной и политической жизни.

Для далита даже выход из традиционной среды обитания (освобождение от системы *джаджмани*), получение образования и трудоустройство на государственной службе сопряжены с огромными психологическими трудностями и переживаниями. Иерархическое кастовое общество с крайним недоверием относится к представителям низов, которым удалось вырваться из прежнего уклада жизни и занять место, никогда ранее им не предназначавшееся. Такие случаи воспринимаются «чистыми» кастами как вызов и угроза их благополучию.

⁶³ Лернер Макс. Развитие цивилизации в Америке. Т. 1. С. 644.

⁶⁴ Там же. С. 635.

Сходную ситуацию испытывают и те черные в Америке, которые добились успеха в карьере. Социальная и психологическая интеграция в преимущественно белое общество оказывается весьма непростой. «В жизни негра не бывает момента, когда его не окружали бы со всех сторон кастовые ограничения»⁶⁵.

Особая, неоднозначная роль в этом процессе, как в случае с далитами, так и с черными, может принадлежать сформировавшемуся из их среды среднему классу, в котором появились отдельные миллионеры.

Средний класс из далитов лелеет свое новое положение и вынашивает надежду на грядущую интеграцию в складывающуюся социальную систему. Он не утратил (и, возможно, не утратит) своей кастовой идентичности, но по своей классовой природе он выступает за сохранение своих достижений и успехов и их дальнейшее развитие. А это возможно в результате выхода за пределы касты в более широкое социальное пространство, сотрудничество с другими социальными группами и слоями.

Однако, сталкиваясь с сопротивлением этих внешних сил, препятствующих интеграции с ними средних слоев далитов, последние вынуждены обращаться за поддержкой к своей кастовой среде, своим корням, защищать ценности своей социальной группы (или создавать новые).

Выступая с позиций сохранения достигнутого, средний класс далитов объективно является интеграционистским. Ему свойственна умеренность, постепенность. Многие представители среднего класса, особенно из интеллигенции, выступали против экстремистских проявлений в борьбе далитов за свои права. Это, в частности, нашло отражение в том, что ряд юристов, журналистов, врачей, преподавателей, членов парламента и законодательных собраний из далитов осудили радикальные лозунги организации «Пантеры далитов». Вместе с тем, очевидно и то, что радикализм далитов неразрывно связан с упорным сопротивлением высших каст и групп, препятствующих их социальному, экономическому и культурному развитию и интеграции в индийское общество на основе социального равенства. Сходное положение сложилось и в среднем классе афро-американцев.

⁶⁵ Там же. С. 646.

Сравнение положения далитов в Индии и черных в Америке дает возможность проследить поиск решения проблемы дискриминации в этих странах. Вполне понятно, что социально-культурные, экономические и политические условия в них заметно различались, а поэтому и формы дискриминации и выбор методов борьбы за избавление от нее также были во многом разными.

В отличие от далитов, разделенных на многочисленные касты, черные представляют собой единую эндогамную группу. Неприкасаемые же разъединены культурными и языковыми барьерами, отражающими деление Индии на различные этнические и лингвистические группы. Далиты — это не отдельная расовая или этническая группа, и в этом смысле они не отличаются от «чистых» индусов. Они — особая дискриминируемая социальная группа, поэтому неприкасаемость в Индии называют социальной дискриминацией.

Если социально приниженное положение далитов могло бы служить объединяющим фактором в борьбе за укрепление, то кастовые и языковые барьеры всегда препятствовали этому.

В то же время черные в Америке были расовой категорией, физически отличной от белых. У них не было проблем с единым языком. В этом смысле им было легче объединиться в борьбе за свои права. Идеология и практика индивидуализма в США, с одной стороны, вроде бы препятствовали их единству и способствовали созданию многочисленных групп и организаций, исповедовавших различные цели и формы борьбы. С другой стороны, их индивидуализм в сочетании с организованным политическим просвещением облегчал осознание черными своих прав и свобод. Отсюда и боевой характер выступлений афро-американцев за свои права во второй половине XX века.

Сравнивая положение далитов и афро-американцев, некоторые индийские исследователи подчеркивали, что «фаталистические и апатичные ценностные ориентации индийского общества сделали далитов более податливыми, послушными и уступчивыми и одновременно невосприимчивыми к унижениям и непристойностям, которыми их осыпают «чистые» индусы. Поэтому большая часть далитов не осознает своих прав. И даже «Пантеры далитов» заметно

уступали «Черным пантерам» в Америке в боевитости»⁶⁶. Впрочем, последнее замечание не совсем корректно, а, скорее, даже неточно.

Лозунги «Черных пантер» эхом отозвались в индийском движении «Пантеры далитов» конца 1960-х — 1970-х годов, поставившего своей основной задачей активную защиту далитов от жестокой расправы над ними со стороны высококастовых индусов. «Пантеры далитов» представляли собой одно из наиболее радикальных экстремистских течений в борьбе угнетенных и приниженных слоев общества — зарегистрированных каст и племен. Они даже отказывались от сотрудничества с индусами из «чистых» каст, которые тоже выступали за искоренение практики неприкасаемости в обществе.

Движение «Пантеры далитов» оказалось кратковременной попыткой достичь быстрых социальных перемен в общественных отношениях, особенно в сельской местности. На начальной стадии оно проявилось в форме бурного социально-политического протеста молодежи, настроенной весьма агрессивно. Своими выступлениями в конце 1960-х — 1970-х годах в Махараштре это движение доказало, что оно, несмотря на многие издержки и радикализм, смогло добиться качественных изменений в массовом сознании как самих далитов, так и большей части общества во всей стране.

Наксалитское движение

С середины 1960-х годов в разных штатах Индии (Западной Бенгалии, Андхра-Прадеше, позже в Бихаре и ряде других) началось движение сельскохозяйственных рабочих, большинство из которых были безземельные далиты и племена. Его вдохновителем стала маоистская «культурная революция» в Китае, и даже его первоначальный лозунг был заимствован у Мао: «Винтовка рождает власть». Его возглавили так называемые люмпен-интеллигенты, которые из-за безработицы стали источником самоорганизации экстремистских сил.

⁶⁶ Masihi Edwin J. and Desai Dhuru. Dalit Panther Movement in Gujarat: Seminar on Removal of Untouchability. Ahmednagar, 1979. P. 77–78.

Ставшее известным как «наксалитское движение» (по месту своего зарождения — в деревне Наксалбари в Западной Бенгалии), оно прошло за полвека через многие стадии развития. Его крайний экстремизм не только напугал умеренных представителей политического класса Индии, но и озадачил левых.

Недовольство образованных далитов, переживающих униженное положение своей общины, привело к желанию переместить акцент с их страданий и долготерпения на борьбу против прямых угнетателей.

Идеологическая, политическая и вооруженная борьба с наксалитами правительственных органов и политических партий привела к их изоляции и последующей трансформации из боевых отрядов в политические группы, выступающие с радикальными лозунгами в защиту социальных низов. Эти выступления носили преимущественно мирный характер (некоторые группы даже принимали участие в выборах), но в последнее время они все чаще выплескиваются в виде вооруженных действий, как правило, ответных — на насилие со стороны землевладельцев и их вооруженных банд, известных как «сена» (армия)⁶⁷.

Правительства большинства штатов, где действовали группы наксалитов, рассматривали наксалитизм как проблему законности и порядка, в то время как это — социально-экономическая проблема, связанная с невниманием властей к отсталым районам и с отсутствием средств для их развития. Бедность, безработица, полная апатия со стороны государственной машины и нещадная эксплуатация сельскохозяйственных рабочих зажиточной частью деревни: все это создавало атмосферу безысходности, в которой жил и развивался наксалитизм⁶⁸.

Активные выступления высококастовых индусов против конституционных прав далитов, принявшие со второй половины 1970-х годов затяжной и воинственный характер и названные в прессе «кастовой войной», привели к появлению требований создания Далитстана (родины далитов),

⁶⁷ Gatade Subhash. Naxalbari after three decades: Heroes of a Greek tragedy? // *Mainstream*. 27.02.1999. P. 21–26.

⁶⁸ Das Ashok. Naxalite Movement: A Special Story // *Hindustan Times*. 27.01.2000.

который намечалось основать на территории штатов Джаркханд, Орисса, Чаттисгарх, где были активны наксалиты, с центром в Видарбхе (район в штате Махараштра). Имелось в виду переселить далитов в отдельные поселки, чтобы у них были свои органы местного самоуправления, и они могли использовать государственную помощь, которая, хотя и предусматривалась на их развитие, но на деле не доходила до сельских низов.

Одновременно с усилением подобных сепаратистских настроений, отразивших социально-психологическое чувство отчуждения, в среде образованных далитов усиливались левоэкстремистские веяния.

Движение Далитстан поддерживало контакты с Пан-негритянским всемирным движением (Pan-Negritic world movement), выступающим за объединение усилий различных негроидных групп, живущих на планете.

Сайт Dalitstan⁶⁹ в интернете открывался словами: «Посвящается 300 миллионам жертв местного населения шудр, пострадавших от арийского нашествия, невинно погибших в результате ведийского апартеида, тоталитаризма Каутильи, расового преследования, хиджраизма, девадасизма и расизма Ману. В память о тысячах местных храмов Шивы, стертых с лица земли фанатичными арийскими брахманскими (ведийскими и вайшнавскими) захватчиками». Сайт был зарегистрирован в мае 1999 года, но через десять лет он перестал действовать.

Афро-американцы и далиты — достижения, проблемы и перспективы

Принятие в США в 1964 году Закона о гражданских правах и в 1965 году Закона об избирательных правах официально положило конец сегрегации и обеспечило федеральную защиту против дискриминации черных на работе и в общественных местах.

Уже с конца 1970-х годов положение афро-американцев стало заметно улучшаться. В их среде начал активно фор-

⁶⁹ dalitstan.org/journal

мироваться средний класс — бизнесменов, врачей, юристов, научных работников, преподавателей университетов, учителей школ, деятелей культуры. Среди них были известные музыканты, артисты, спортсмены. Афро-американцев можно было встретить в административных органах, вооруженных силах. Они занимали высокие посты в руководящих органах в штатах и на федеральном уровне, в том числе в администрации президента США, Конгрессе, Верховном суде.

За последние десятилетия в положении афро-американцев в США произошли значительные перемены. И это — результат борьбы самих чернокожих за свои права, а также изменений в американском общественном сознании в пользу их более тесной интеграции в экономическую, политическую и культурную жизнь страны. Этому способствовал и рост толерантности в отношениях между отдельными социальными группами, который проявился, в частности, в явлении политкорректности. Это, в свою очередь, стало результатом изменений на законодательном и политическом уровнях в пользу меньшинств. Вместе с тем, расовые проблемы не исчезли полностью. Все еще существует большой разрыв в социально-экономическом положении белого населения и афро-американцев.

В Индии, где неприкасаемость была упразднена на основе статьи 17 конституции (1950), с середины 1970-х годов в положении далитов начали происходить положительные изменения. При поддержке государства те, кому удалось получить образование, стали превращаться из покорных и угнетенных полурабов в независимых, самостоятельных людей. Этот процесс пока охватил небольшую часть огромной массы далитов. Но он набирает силу. Их присутствие становится все более заметным в городах. Из их среды постепенно вырастает средний класс. Сейчас далитов можно увидеть среди юристов, врачей, преподавателей университетов и школ, писателей, журналистов. Далиты занимают высокие административные посты и должности, в том числе главных министров и министров в штатах и центральном правительстве.

Далиты уже сейчас стали заметной политической силой. Перемены в социально-экономическом положении этой группы населения достаточно очевидны. Однако большая

их часть представляет собой беднейшую группу населения страны. Далиты по-прежнему сосредоточены в деревнях, где большинство из них являются сельскохозяйственными рабочими. Решение их проблем — это архисложная задача, которая требует как политической воли, так и настойчивой планомерной работы по обеспечению социально-экономического равенства и всестороннего развития далитов.

Проблемы расовой дискриминации в Америке и социальной дискриминации в Индии пока еще весьма актуальны. Несмотря на успехи на пути ликвидации самых жестких форм расизма и кастеизма, многие вопросы еще не получили должного решения. Официальный запрет на дискриминацию по признаку расы или касты до сих пор не привел к подлинному равноправию всех рас в США или каст в Индии. Особенно это касается социально-экономического равенства. Идеи таких лидеров, как Махатма Ганди, Амbedкар, Мартин Лютер Кинг и других борцов против дискриминации и сегрегации, за равноправие людей вне зависимости от цвета кожи, касты или других традиционных условностей, продолжают оставаться востребованными во многих странах мира.

Льюис Козер в предисловии к русскому изданию своей книги «Функции социального конфликта» (23 ноября 1999 года) отмечал: «Ситуация в американском обществе резко изменилась в 1960-х годах... Ведущей в моральном плане фигурой глубоких социальных и моральных преобразований тех лет стал Мартин Лютер Кинг-младший»⁷⁰. В 1983 году президент США Рональд Рейган провозгласил 15 января — день рождения Мартина Лютера Кинга-младшего — официальным праздником Америки. Однако только через 18 лет к этому призыву присоединились бывшие рабовладельческие штаты.

Все эти годы Национальная ассоциация содействия прогрессу цветного населения проводила широкое обсуждение расовых проблем и даже объявила экономический бойкот Южной Каролине, в результате чего добилась снятия со здания капитолия этого штата флага Конфедерации, который

⁷⁰ Козер Льюис. Функции социального конфликта. М.: Идея Пресс, 2000. С. 25.

ассоциировался с расистскими настроениями⁷¹. Во многих штатах прошли митинги, на которых поднимались вопросы, связанные с улучшением социально-экономического положения афро-американцев. В родном штате Кинга — Джорджии, где отказывались признать этот праздник, в его столице Атланте вдова Кинга Коретта Скот Кинг призвала преодолеть расизм и насилие и стремиться к «экуменической солидарности». Она напредила слова, сказанные в свое время Кингом, о том, что самой распространенной формой насилия является систематическое насилие нищеты и пренебрежения. Для борьбы с подобного рода насилием требуются большие капиталовложения в профессиональную подготовку и экономическое развитие вместе с улучшением жилищных условий и системы здравоохранения для всех американцев. «Нам пора самим подняться и взяться за дело», — сказала Коретта Скот Кинг⁷².

В канун празднования Дня Мартина Лютера Кинга-младшего, 14 января 2001 года покидающий свой пост президент США Билл 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»⁷³.

Клинтон предложил внести изменения в уголовный кодекс, восстановить право голоса людям, отбывшим срок тюремного заключения, положить конец «расовому профилированию» (т.е. выделению по расовому признаку: это выражение является на деле эвфемизмом «расовой дискриминации»). «Если вы белый человек, вы, скорее всего, верите, что система справедлива, — писал Клинтон. — Если вы принадлежите

⁷¹ Конфедеративные штаты Америки — объединение, в состав которого в 1861–1865 годах входили 11 южных рабовладельческих штатов США.

⁷² The Associated Press. 15.01.2001.

⁷³ The New York Times. 14.01.2001.

к группе меньшинств, вы, скорее всего, придерживаетесь противоположного мнения. Если мы хотим снизить показатели преступности, нам нужно установить доверие к нашей уголовной системе правосудия». В США большая часть заключенных — это афро-американцы, к которым органы правосудия все еще относятся с предубеждением⁷⁴.

Говоря о необходимости проведения реформы избирательной системы, Клинтон сказал: «Слишком много людей жалуются, что их голоса не были подсчитаны, высказываются опасения, что были предприняты организованные усилия, чтобы не дать людям проголосовать». Он предлагал разработать единые стандарты для голосования и подсчета голосов, чтобы «исключить давление и запугивание избирателя»⁷⁵.

В празднествах, посвященных Кингу, участвовал и избранный тогда президент, республиканец Джордж Буш-младший. В одном из своих 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 девятилетнего возраста, умел читать. Плохие школы — это «невыполнение Америкой данного обещания. Без отличных школ мечта о равенстве ничего не значит», — сказал Буш⁷⁶.

Буш предпринял некоторые меры, чтобы расположить к себе афро-американцев, насчитывающих 13 процентов населения страны, или 35 млн. человек. Он назначил трех черных на высокие посты в администрации: госсекретаря Колина Л. Пауэлла, Родерика Р. Пейджа — министра образования и Кондолизу Райс, советника по национальной безопасности. Он сделал шаг навстречу черным священникам, большинство которых имели опыт участия в движении за гражданские права. Буш посетил церковь черных прихожан, побывал в двух школах, в которых обучались преимущественно афро-американцы. В своей первой речи после клятвы на посту президента он сказал: «В то время как многие наши граждане процветают, другие не верят обещанию,

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ The New York Times. 01.02.2001.

даже справедливости нашей собственной страны... Планы некоторых американцев не реализуются из-за плохих школ, скрытых предрассудков и условий их рождения. А иногда наши различия проходят так глубоко, что кажется, будто мы жители какого-то континента, а не страны»⁷⁷.

4 ноября 2008 года впервые в США президентом был избран чернокожий — Барак Обама. Мишель Обама, его жена, в книге под названием «Becoming» («Становление») обращает внимание на важность выбора кандидата в президенты и его программы. «Карьера моего мужа позволила мне близко наблюдать за махинациями в сфере политики и власти. Я видела, как несколько голосов в каждом избирательном участке могут сказаться не просто на разнице между одним и другим кандидатом, а между одной системой ценностей и иной. Если несколько человек в каждом участке останутся дома, это может решить, чему наших детей научат в школе, какие возможности будут у нас в здравоохранении, а также пошлем ли мы наши войска на войну»⁷⁸.

В 2015 году вместе с ветеранами движения за гражданские права семья Обамы участвовала в марше, посвященном 50-й годовщине событиям в Сельме (штат Алабама) — марша против сегрегации черных, в котором тогда участвовал Мартин Лютер Кинг-младший. Перед собравшимися с очень большой речью выступил президент Обама. В связи с этим событием Мишель Обама напишет: «Тогда я вспомнила, как далеко продвинулась наша страна с тех пор — и какой долгий путь нам еще предстоит пройти»⁷⁹.

Несмотря на определенные положительные изменения в жизни афро-американцев, сегодня многие их проблемы еще далеки от разрешения, тем более в получении образования, особенно высшего.

Вот как описывает это Анемона Хартколлис в статье «50 лет позитивных действий: что пошло правильно, а что неправильно» в газете New York Times от 30 марта 2019 года.

Ранним холодным утром 67-летний Гудсон появляется на богатой Пятой Авеню в Манхэттене около теплого

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Obama Michelle. Becoming. New York: Crown, 2018. P. 274.

⁷⁹ Ibid.

вентиляционного люка. Он открывает футляр саксофона для сбора денег и начинает играть популярные мелодии. Если повезет, он заработает на жизнь: сможет оплатить комнату в Гарлеме и купить еды. Несколько раз он видел, как его однокурсник по Колумбийскому университету Грегори Петерсон, который, как и он, закончил учебу в 1973 году в Колумбийском университете, проходит мимо него в богатый клуб, не удостоив его даже кивком головы.

Гудсон и его однокурсник принадлежали к рекордному числу черных студентов, которые были приняты в этот университет в 1968 году. Тогда движение за гражданские права черных после убийства Мартина Лютера Кинга и последовавшие за ним забастовки и выступления черных во многих городах достигли своего апогея. К сожалению, только около половины черных, поступивших тогда в университет, окончили его. Среди них были Гудсон и Петерсон. Первому «не повезло», а у второго жизнь удалась.

Сегодня, в 2019 году, в Гарвардском, Йельском и других престижных университетах поднимаются вопросы о расовой дискриминации при приеме на учебу. Некоторые руководители университетов опасаются, что завоевания последних 50 лет в области обучения афро-американцев могут быть отброшены назад.

Этого мнения придерживается президент Колумбийского университета Ли Боллингер, который тоже поступил в этот университет в 1968 году в качестве студента на юридический факультет. Он говорит, что в то время было чувство — чистое и простое: верили, что университеты должны сыграть свою роль в интеграции общества при помощи высшего образования. Мы до сих пор пытаемся осуществить эту миссию, но «чувство цели, важности этого и связи с прошлым исчезло»⁸⁰.

Тех, кого волнует проблема расовой и кастовой дискриминации, ищут ответ на главный вопрос: когда человечество преодолеет эти два разных вида дискриминации?

Так, Элеонор Зеллиот, известная американская ученая, специализировавшаяся на исследовании положения дали-

⁸⁰ <https://www.nytimes.com/2019/03/30/us/affirmative-action-50-years.html?action=click&module=Top%20Stories&pg-type=Homepage> [accessed 30.03.2019]

тов, задумывалась над вопросом: какой вид дискриминации исчезнет раньше — кастеизм в Индии или расизм в США? В 1996 году она спрашивала: «Интересно, кто первый преодолеет предрассудки — Индия или Америка? У обеих стран были замечательные лидеры из обездоленных групп. Обе страны достигли многого». И сама отвечала: «Обеим странам надо пройти еще долгий путь»⁸¹. А в своем выступлении на международной конференции «Переустройство мира: буддизм в понимании Б.Р. Амbedкара» (г. Пуна, Индия, 7–9 октября 1998 год) она высказала мысль о том, что, по ее представлениям, Индия сумеет преодолеть социальную дискриминацию раньше, чем США расовую⁸².

Может быть, у Э. Зеллиот были основания так рассуждать. Известно, что в самом начале XXI века средства массовой информации объявили о том, что при расшифровке генома человека было обнаружено, что понятие расы не имеет генетического смысла. Однако оно все еще не свободно от социально-экономического и политического смыслов...

Напомним, что Ганди сравнивал неприкасаемость с расовой дискриминацией: «...у нас самих существует рабство, основанное на так называемой религиозной санкции и более ядовитое, чем на Западе»⁸³. Ганди был прав. Если чернокожая женщина могла быть кормилицей грудного белого ребенка, то женщину из касты неприкасаемых никогда не привлекали к этой роли представители «чистых» каст.

Можно сказать, что, судя по довольно медленным социально-экономическим темпам развития афро-американцев и тем более далитов, еще очень рано ответить на вопрос Э. Зеллиот.

Однако представляется, что наметившийся процесс сокращения деторождаемости у белой расы в США и увеличение числа эмигрантов со временем приведут к преобладанию цветного населения в этой стране, и тогда сам по себе расовый фактор постепенно потеряет свою дискриминационную роль в американском обществе.

⁸¹ From Periphery to Centre Stage / Ed. by K. S. Yadav. P. 174.

⁸² Юрлова Е. С. Буддизм в понимании Амbedкара // Восток. 1999. № 2. С. 147.

⁸³ Gandhi's Campaign against Untouchability: 1933–1934. An Account from the Raj's Secret Official Reports / Baren Ray (ed.). P. 30.

В последнее время как в Индии, так и в США наметился процесс поиска идентичности у далитов и у афро-американцев. Вместо того, чтобы устанавливать контакты с близкими себе кастами (Индия) или другими маргинальными группами, многие стали заниматься поиском собственной идентичности. По этому поводу высказываются критические замечания в адрес таких групп. После того, как маргинальные группы, такие как афро-американцы, столетиями боровшиеся за право участвовать в избирательном процессе, наконец, получили доступ к урнам, им пришлось долгое время искать пути к организации протеста против специфических форм утонченной дискриминации, заниматься поиском политических партий и кандидатов, готовых откликнуться на их протесты.

Примечательно, что технологические и демографические процессы способствовали ускорению политического пробуждения как афро-американцев, так и далитов, хотя и в меньшей степени. Как в Индии, так и в США за последние 10-15 лет электорат заметно помолодел, он стал разнообразнее в кастовом и соответственно в этническом (США) отношении. Изменился политический ландшафт. Примеры нарушения гражданских прав этих угнетенных групп попадают в Фейсбук; Твиттер устанавливает связь обиженных и униженных с огромной аудиторией читателей; Инстаграм увековечивает отдельные лица и последствия жестоких расправ над ними. На страницы интернет-сайтов помещают описания отдельных случаев насилия над черными и далитами. Это становится достоянием гласности и укрепляет их позиции в общественной жизни.

Что касается далитов, следует отметить особенности правила «стратифицированного неравенства», описанного Амбедкаром, которое тормозит процесс их раскрепощения. Оно заключается в том, что касты далитов, находящиеся за пределами варновой системы, традиционно не могут и не должны требовать себе больших прав и привилегий, чем более высокие касты. Это стратифицированное неравенство сказывается на положении далитов, их социально-экономическом и культурном отставании от остальной части индийского общества. По мере того, как далиты начинают обретать чувство достоинства и самостоятельности, отношение

к ним заметно ужесточается. Таких далитов преследуют и избивают не представители высоких каст, а те, кто в кастовой иерархии занимают место непосредственно над ними⁸⁴.

В заключение главы следует сказать, что, хотя далиты и афро-американцы разделены географически, у них сходная история борьбы за равенство. Так же, как афро-американцы во время рабства, преследований «Джим Кроу» и в наши дни — новое движение сопротивления Black Lives Matter («Жизни черных имеют значение»), далиты продолжают вести борьбу против традиционной социальной дискриминации по принципу неприкасаемости и сегрегации.

Еще в 1946 году Амбедкар направил Дю Бойсу письмо, в котором писал: «Так много общего между положением неприкасаемых и положением негров в Америке, что изучение этого явления не только естественно, но и необходимо». Он обратился к Дю Бойсу, который послал петицию в ООН от имени черных американцев, с просьбой послать ему копию этой петиции в надежде последовать его примеру и сделать то же самое от имени неприкасаемых. В своем положительном ответе на эту просьбу Дю Бойс написал, что знаком с борьбой, которую ведет Амбедкар за права неприкасаемых в Индии⁸⁵.

Совершенно естественно, что в начале XXI века эта общая история борьбы должна объединить далитов и афро-американцев на единой платформе борьбы за равенство⁸⁶. Инициаторами такого сближения выступили профессор Гарвардского университета Корнел Уэст и сотрудник

⁸⁴ Katakam Anupama. Torture and backlash // Frontline. 19.08.2016 (<https://frontline.thehindu.com/social-issues/social-justice/torture-and-backlash/article8932673.ece> [accessed 20.11.2019]).

⁸⁵ Slate Nico. The Long Binaries: Centuries of exchanges remind us that democracy is a process // Outlookindia. 02.02.2015. P. 33 (<https://www.outlookindia.com/magazine/story/the-long-binaries/293198> [accessed 22.11.2019]).

⁸⁶ West Cornel and Yengde Suraj. A Shared History of Struggle Should Unite India's Dalits and African Americans in the Fight for Equality // The Root. 6.12.2017 (<https://www.theroot.com/a-shared-history-of-struggle-should-unite-india-s-dalit-1795973401> [accessed 22.11.2019]).

департамента африканских и афро-американских исследований того же университета Сурадх Енгеде. Они установили связи с далитами, проводили конференции в Индии (в частности, в Хайдерабаде), инициировали создание в Википедии на английском языке раздела о кастовом насилии в Индии⁸⁷. Они высказывали беспокойство по поводу отсутствия в других странах знаний о далитах и кастовой системе, отмечали, что далиты практически невидимы миру и ООН, их не замечают и не узнают. По их мнению, тяжелое положение далитов должно стать составной частью более широкой социально-протестной культуры. Приводя в пример борьбу афро-американцев за свои права, они подчеркивали, что она носит глобальный, а не местный характер и связана с другими мировыми движениями. Сегодня, говорят они, как никогда раньше следует возродить пророческий дух Амбедкара и Дю Бойса⁸⁸.

⁸⁷ https://en.wikipedia.org/wiki/Caste-related_violence_in_India [accessed 20.11.2019].

⁸⁸ Lasania Yunus Y. Drawing parallels between Dalit and African-American rights in India and US // <https://www.livemint.com/Politics/wEkZH1prIxXFm5gypAyJPO/Drawing-parallels-between-Dalit-and-AfricanAmerican-rights.html> [accessed 12.03.2019].

ГЛАВА 4

Амбедкар — отец конституции Индии

9 декабря 1946 года Учредительное собрание начало свою работу по созданию конституции, несмотря на бойкот Мусульманской лиги. 13 декабря того же года Джавахарлал Неру представил Учредительному собранию «Резолюцию о целях». В ней говорилось, что Индия должна стать суверенной республикой и объединить территории Британской Индии и территории княжеств, не входивших в ее состав. Объединение должно произойти на добровольной основе, степень автономии всех территорий определит конституция. Народу Индии, от лица которого будет осуществляться управление страной, должны быть обеспечены и гарантированы социальная, экономическая и политическая справедливость; равенство статуса, возможностей и прав; свобода выражения мнений, вероисповедания, культов. Необходимые гарантии должны распространяться на меньшинства, районы, населенные отсталыми племенами, на угнетенные и отсталые классы. Должна быть обеспечена территориальная целостность будущей республики.

«Резолюция о целях» оказала большое влияние на разработку, обсуждение и принятие конституции. До вырабатки и принятия конституции независимой Индии и избрания новых органов законодательной власти функции парламента страны должно было осуществлять Учредительное собрание.

Резолюция получила поддержку многих депутатов собрания. Тем не менее, один из известных адвокатов М. Р. Джа-якар предложил дополнение к Резолюции: отложить ее принятие до тех пор, пока Мусульманская лига и представители индийских княжеств не войдут в состав Учредительного собрания. Другие делегаты, в том числе лидер «Хинду Махасабхи» Ш. П. Мукерджи, выступили против этой

поправки, мотивируя это тем, что задержка с принятием «Резолюции о целях» приведет лишь к тому, что Мусульманская лига заблокирует работу Учредительного собрания.

В свою очередь, Амбедкар проанализировал достоинства и противоречия «Резолюции о целях». Он сказал, что Индия разделена политически, социально и экономически. Все члены собрания представляют «сражающиеся лагерь», и сам он, возможно, является лидером одного из таких лагерей. Тем не менее, он выразил уверенность в том, что со временем народ Индии станет единым, несмотря на касты и религии. Амбедкар призвал членов собрания к примирению и посоветовал избегать столкновений с мусульманами. В итоге решение по «Резолюции о целях» было отложено до 20 января 1947 года, когда и было принято.

Демократия невозможна без оппозиции

Амбедкар получил широкое образование и практические знания не только в Индии, но и в США, Великобритании и Германии. Он придерживался современных взглядов на пути развития человечества, но всем своим жизненным опытом был глубоко связан с борьбой за обеспечение прав социальных изгоев. Он исходил из того, что в Индии издавна существовал конфликт между религиозной нормой и секулярным законом. 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 Конституция Индии могла быть подвержена изменению, поскольку изложенные в ней принципы являются совокупным мнением всего лишь одного поколения людей.

Демократия, считал Амбедкар, 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. 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. 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.

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 эта демократия оказалась не в состоянии противостоять диктатуре в Италии, Германии, Испании в 1920–1930-х годах? — спрашивал он. Политическая структура западной демократии, считал Амбедкар, не выражает подлинных интересов 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.

Во избежание любой диктатуры Амбедкар предлагал сохранить парламентскую демократию, а в разделе конституции об основных правах — говорить не только о политической, но и о социально-экономической демократии с подробной программой государственного социализма.

Принципиально важным является положение Амбедкара о том, что политическая демократия не является самодо-

статочной и поэтому должна сочетаться с социальной демократией. 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.

Но если не будет упразднено противоречие между политическим равенством и социально-экономическим неравенством, те, кто страдает от этого, могут разрушить демократию.

Меморандум по защите зарегистрированных каст

В марте 1947 года Амбедкар предложил Конституционному собранию, чтобы у зарегистрированных каст были отдельные избирательные округа только в тех местах, которые резервированы для них. В остальных округах они голосуют вместе с другими избирателями. 29 апреля 1947 года Учредительное собрание приняло решение: «Неприкасаемость в любой форме упразднена». Резолюцию в этой связи выдвинул член Конституционного собрания Валлабхай Патель (впоследствии это положение было включено в конституцию Индии).

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»¹. 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 — европейцев, англо-индийцев и индийских христиан. И у каждой группы есть своя избирательная курия, несмотря на то, что они исповедуют одну и ту же

¹ *Ambedkar*. Vol. 1. 1979. P. 381–449.

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 настоящая основа 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»².

В Меморандуме вновь высказывались опасения, что, если в колониальной Индии только «чистые» индусы находились в администрации, то после обретения независимости законодательная и исполнительная власть перейдет полностью в их руки, что осложнит и без того тяжелую жизнь неприкасаемых.

Когда меньшинство требует свою долю во власти, подчеркивал Амbedkar, это называют коммунализмом (общинным подходом), а когда всей властью монопольно распоряжается община большинства — это называется национализмом (или патриотизмом)³. 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 Амbedkara «Мысли о лингвистических штатах» (*Thoughts on Linguistic States*), опубликованной в 1955 году⁴. Именно тогда в парламенте обсуждался вопрос о реорганизации индийских штатов на языковой основе. Амbedkar выделял две категории большинства — политическое и общинное. Если первое является категорией переменной, то второе — величиной постоянной. В то время

² Ibid. P. 422.

³ Ibid. P. 427.

⁴ Ibid. P. 137–171.

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 властные механизмы, которые бы реально их защищали. 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 большинства⁵.

Амбедкар считал, что экономическая система капитализма не в состоянии решить базовые проблемы Индии, такие как бедность, неграмотность, безработица и неравенство. Он полагал, что частная собственность на средства производства и индивидуальное предпринимательство могут обеспечить экономический рост, но в конечном итоге приведут к неравному распределению результатов этого роста. Поэтому он рекомендовал достичь двойной цели — экономического развития и социальной справедливости в рамках демократической политики и особенно участия государства в аграрной сфере⁶.

В своей экономической программе Амбедкар предлагал следующее.

Все ключевые отрасли промышленности должны быть государственными и управляться государством. Сельское хозяйство должно также управляться государством. Сельскохозяйственные земли стандартного размера должны быть переданы жителям деревень как арендаторам. Сельскохозяйственные фермы в деревне должны составлять коллективные объединения, которые действуют в соответствии с правилами, установленными правительством.

Земли должны быть переданы жителям деревни вне зависимости от касты. При этом не должно быть помещиков,

⁵ Ibid. P.169.

⁶ Mungekar Bhalchandra, Vice Chancellor, University of Mumbai. India's Economic Reforms and the Dalits: An Ambedkarian Perspective. Mumbai, 2004. P. 13.

арендаторов и безземельных сельскохозяйственных рабочих⁷. Государство должно планировать свою экономическую деятельность таким образом, чтобы добиваться наивысшего уровня развития производства при равном распределении богатства.

Амбедкар предлагал введение государственного социализма в наиболее важных сферах экономики. Все остальные области экономики должны быть оставлены частным предпринимателям, чтобы обеспечить внедрение инноваций.

Его идеи в экономике были неразрывно связаны с политической демократией. Она должна быть основана на том, что главным является человек. Он располагает неотъемлемыми правами, которые гарантируются конституцией. Государство не должно делегировать власть отдельным частным лицам. Чтобы избежать диктатуры, Амбедкар предлагал создать парламентскую демократию и осуществлять государственный социализм прямо на основе конституции. При этом парламент не мог отменить конституционный закон⁸.

Стойкий защитник интересов трудящихся, Амбедкар, еще будучи министром труда в Исполнительном совете вице-короля Индии (1942–1946 годы), внес ряд предложений, направленных на улучшение положения трудового народа. Впоследствии, в годы независимости они стали основой для политики правительства в этой сфере.

Экономическая политика Амбедкара по существу предвосхитила идеи смешанной экономики, а также Резолюцию о промышленной политике 1948 года при правительстве Неру⁹. Можно сказать, что взгляды Амбедкара на будущее развитие Индии были близки к подходам Неру по этому вопросу.

В те переломные годы в Индии социалистические идеи в их разных формах были широко распространены в общественно-политических кругах. Почти все политические силы использовали их в своих целях, поскольку они отвечали интересам большинства населения, состоявшего из бедных и беднейших слоев. В свою очередь, советский социализм

⁷ *Ambedkar*. Vol. 1. 1979. P. 396, 397, 381–489.

⁸ *Ibid*. P. 409–412.

⁹ Mungekar Bhalchandra. *India's Economic Reforms and the Dalits*. P. 23.

выглядел достаточно привлекательным в глазах индийской политической элиты. Неру отмечал, что социализм и марксизм стали символом стремления к социальной справедливости и пользовались огромным влиянием в массах. Человечеству, полагал он, нужна вера в «достойный идеал» для того, чтобы сделать жизнь осмысленной и сплотить всех вместе; нужно «чувство цели», выходящее за пределы материальных потребностей ежедневной жизни. Но под влиянием Ганди он практически отошел от этой идеи. Социалистическая идея для Индии выражалась в социальной справедливости и равенстве, на основе которых можно покончить с нищетой, массовой безработицей, деградацией и угнетением индийского народа. Неру полагал, что Индия выработает свои собственные методы и может приспособить идею социализма к гению народа.

Альтернативные идеи развития Индии

Помимо социалистической, в Индии были и другие, альтернативные идеи ее развития. Справа их выдвигали партии, которые выступали за создание институтов и механизмов частного предпринимательства, за отказ от лозунгов и программ, ориентированных на достижение социальной справедливости. Влиятельная консервативная группировка в Конгрессе во главе с заместителем премьер-министра и министром внутренних дел Валлабхаем Пателем (1875–1950) решительно выступила против реализации на практике социалистических идей. В партии сложилось своеобразное двоевластие. Однако после смерти Пателя среди консерваторов не нашлось лидера, который мог бы противостоять авторитету Неру. И, тем не менее, Неру был вынужден учитывать возможности и интересы этой группировки, общую расстановку общественных и политических сил в стране, идти на компромиссы в своей практической деятельности.

В Учредительном собрании существовали различные точки зрения на будущее Индии, и высказывались разные предложения по вопросам устройства страны. Так, Собрание отклонило предложение о президентской республике

в пользу парламентской формы правления. Не получила в нем поддержки идея провозглашения Индии теократическим индусским государством, на чем настаивали идеологи индусского национализма. Некоторые депутаты высказывались против введения всеобщего избирательного права, мотивируя это тем, что основная масса населения была неграмотной и нищей. Но это предложение не получило поддержки. Также были отклонены предложения ввести образовательный ценз и предоставить избирательное право только мужчинам.

Серьезные разногласия возникли при обсуждении вопроса о форме государственного устройства. В Учредительном собрании было немало сторонников сильного централизованного государства. Тяжелые последствия раздела Британской Индии порождали опасения, сможет ли федерация обеспечить целостность страны. С другой стороны, раздавались голоса в пользу децентрализации и за максимальную автономию для регионов. В конечном итоге возобладало мнение, что федерация необходима, но при этом нужна сильная центральная власть, способная противостоять центробежным тенденциям и обеспечить политическую, социальную и экономическую интеграцию страны.

Борьба в Учредительном собрании, активным участником которой был Амбедкар, завершилась компромиссом. Идея о создании социалистического государства в Индии отошла на задний план. Вместо нее были приняты предложения об экономической демократии и социально-экономической и политической справедливости.

Конституция Индии была создана индийцами с учетом опыта многих стран и специфических индийских исторических и социально-культурных особенностей. И в этом заслуга Амбедкара. Обсуждение конституции проходило в условиях открытости, жестких дискуссий и борьбы разных мнений в течение трех лет, завершившихся принятием конституции 26 ноября 1949 года.

Вклад Амбедкара в создание конституции

15 июля 1947 года британский парламент принял решение о независимости Индии. С этого дня Учредительное собрание стало суверенным органом.

В ходе раздела Индии страна была поделена на части. В том числе и Бенгалия. Это привело к тому, что многие члены Учредительного собрания потеряли свои места в нем. Не обошло это и Амбедкара, который был избран в Собрание от единой тогда Бенгалии. Возник вопрос о сохранении за ним места в Учредительном собрании. Это означало необходимость избрания его от другой провинции.

30 июня 1947 года председатель Учредительного собрания Раджендра Прасад направил письмо премьеру Бомбея Б.Ч. Кхеру, в котором потребовал немедленно избрать Амбедкара членом Собрания с тем, чтобы он смог принять участие в следующей его сессии, назначенной на 14 июля 1947 года. Прасад указал, что работа Амбедкара в различных комитетах Учредительного собрания была на столь высоком уровне, что никак нельзя отказаться от его услуг. С таким же требованием к премьеру Бомбея обратился и Валлабхай Патель, который в то время был президентом Бомбейского комитета Конгресса. Патель заявил, что все члены Учредительного собрания желают возвращения Амбедкара. В результате Амбедкар вернулся в Собрание под аплодисменты его членов.

В конце июля 1947 года началось формирование кабинета министров независимой Индии. Лидер Конгресса Патель выступил за включение Амбедкара в состав правительства. После этого Неру предложил Амбедкару пост министра юстиции. Он также сказал, что позже Амбедкар мог бы получить портфель министра планирования или развития. Амбедкар дал согласие на предложение Неру.

Среди других приглашенных в состав правительства был и лидер «Хинду Махасабхи» Ш.П. Мукерджи. Со спикером будущих министров Неру отправился в колонию неприкасаемых бханги, где тогда находился Махатма Ганди. Он согласился с предложениями Неру.

3 августа 1947 года был объявлен состав кабинета министров, включая Амбедкара. В это время он находился в Бомбее, где выступал перед работниками Муниципального рабочего союза. Впервые в истории Индии неприкасаемый стал министром центрального правительства.

Во время трагических событий в ходе раздела Индии Амбедкар выступил с обвинением правительства Пакистана. Он заявил, что зарегистрированным кастам не разрешалось перейти в Индию и что их насильственно обращали в ислам. То же самое происходило и в княжестве Хайдарабад, где неприкасаемых тоже насильственно обращали в ислам. Амбедкар призвал Неру принять решительные меры по эвакуации зарегистрированных каст из Пакистана в Индию. Это было высоко оценено индийскими патриотическими кругами. Однако в тех условиях этого сделать не удалось.

15 августа 1947 года Индия была провозглашена независимым государством. Буквально через две недели после этого Учредительное собрание образовало Комиссию по выработке конституции страны. Ее председателем был назначен Амбедкар. В состав комиссии вошли еще шесть видных политических деятелей. Позже один из членов Учредительного собрания Т. Т. Кришнамачари так комментировал состав этой комиссии: «Один из семи членов Конституционной комиссии умер, но его заменили, еще один умер, но замены ему не нашли, третий был послан в Америку, но его тоже не заменили, другой был занят государственными делами. Еще один или два члена комиссии не принимали участия в ее работе по причине плохого здоровья. В реальности получилось, что весь труд по подготовке проекта конституции лег на плечи Амбедкара»¹⁰.

Тем не менее, в феврале 1948 года Амбедкар подготовил проект конституции и представил его Учредительному собранию.

Работа над проектом конституции дала Амбедкару 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. Конституция Индии предоставила изби-

¹⁰ Das Bhagwan. Thus Spoke Ambedkar. P. 1. Selected Speeches. Vol. 2. P. 17.

рательное право всем гражданам Индии, запретила практику неприкасаемости и гарантировала зарегистрированным кастам право на резервирование мест в законодательных органах власти в центре и штатах, на определенную государственную опеку и льготы при поступлении в высшие учебные заведения и на службу в государственных учреждениях и на предприятиях.

Конституция Индии принята

После обретения Индией независимости Учредительное собрание продолжило свою работу над конституцией. В январе 1948 года был опубликован ее проект. Восемь месяцев отводилось на его обсуждение общественностью страны. С 15 ноября 1948 года по 17 октября 1949 года он обсуждался в Собрании, статья за статьей. Всего было внесено 7635 предложений и поправок. Из них фактически было обсуждено 2473. С 14 по 26 ноября 1949 года состоялось третье чтение проекта конституции. 26 ноября того же года она была принята Учредительным собранием. Таким образом, на выработку и принятие конституции ушло почти три года.

25 ноября 1949 года, накануне принятия конституции Учредительным собранием Амбедкар, как председатель комиссии по подготовке основного документа страны, в своем выступлении не только отметил главные положительные черты конституции, но и предупредил об опасностях, которые могут встретиться в будущем. Он заявил, что конституция не оставляет места для «кровавых революций» и массовых выступлений вроде гражданского неповиновения и несотрудничества. Он также предупредил о неприемлемости авторитарного правления так называемых харизматических личностей. Это особенно касалось Индии, где распространен культ *бхакти*, то есть почитания бога, героя или вождя. Как отмечал Амбедкар, бхакти в религии может быть дорогой к спасению души. Но в политике бхакти — это верный путь к деградации и, в конце концов, к диктатуре. Кроме того, Амбедкар предупреждал, что индийцы не должны довольствоваться только политической демократией. После достижения независимости Индия добилась

политического равноправия. Однако неравенство сохраняется в социально-экономической жизни. Если не решить этого противоречия, то политическая демократия окажется под угрозой.

Тогда же Амбедкар сказал: «В тот день, когда конституция будет введена в действие, 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 отказываться в равенстве в нашей социальной и экономической жизни?»¹¹.

После принятия конституции Индии были отменены Акт английского парламента о независимости Индии 1947 года и Акт об управлении Индией 1935 года.

Конституция Республики Индия была выработана индийцами с учетом опыта многих стран и специфических индийских исторических и социально-культурных особенностей. Ее особенностью было то, что она была создана без прямого постороннего вмешательства. Ее обсуждение проходило в условиях жестких дискуссий и столкновений, борьбы разных мнений. Так родилась уникальная в своем роде конституция, по форме и содержанию во многом отличная от всех до сих пор имевшихся основных законов.

Конституция учреждала Индию как суверенную демократическую республику, призванную обеспечить социальную, экономическую и политическую справедливость, свободу мысли, выражения мнений, убеждений, вероисповедания, культов, равенства положений и возможностей, укрепление среди всех граждан братства, достоинство личности и единство нации.

¹¹ Ambedkar's speech delivered in the Constituent Assembly on 25th November, 1949 «On the Constitution of India (Third Reading and Adoption of Constitution)» // Ibid. P. 169–190.

Основные положения конституции

День введения конституции в действие стал национальным праздником — Днем Республики Индия. Никогда ранее территории, образующие современную Индию, не представляли собой единого социально-экономического и политического пространства, живущего по одним законам и объединяющего различные этносы, религии и культуры.

К моменту завоевания независимости в Индии уже сложился довольно многочисленный слой образованной элиты, приобщившейся к современным знаниям и достижениям мировой цивилизации, в том числе западным ценностям. За плечами многих индийцев был немалый опыт как политической борьбы за независимость, так и государственного управления в тех сферах, куда колониальные власти допускали представителей местного населения. На их долю выпала ответственность по подготовке основного закона страны.

Конституция на многие годы определила главный вектор развития Индии по демократическому пути, заложила основу системы управления на принципах федерализма. Индия утверждалась как федеративное государство — Союз штатов. В центре и в штатах устанавливалась парламентская форма правления.

Индия отличается от большинства федераций мира по способу образования и положению штатов в федерации. В отличие от федераций, образованных на основе добровольного соглашения, заключенного суверенными государствами для управления некоторыми делами в общих интересах, вхождение в Индийский Союз бывших провинций Британской Индии было обязательным, а княжеств — добровольным, хотя добровольность в историческом контексте второй половины 1940-х годов носила весьма условный характер.

Конституция Индии предусмотрела сильный центр и пользующиеся реальной автономией штаты. Полномочия центра и штатов были четко разграничены. Конституция регулирует отношения между центром и штатами, а также между штатами. Контроль за управлением и законодательной деятельностью штатов осуществляет центр при

содействию губернаторов, которые имеют право представить любое решение законодательного органа штата по перечню совместных полномочий и полномочий Союза на рассмотрение президента. Кроме того, Союз может контролировать и вопросы, находящиеся в исключительной компетенции штатов, если прямо или косвенно затрагивается отчуждение частной собственности.

В основу деления Индии на штаты были положены административные границы, исторически сложившиеся еще в период английского господства, а также соображения политической целесообразности. Во время выработки конституции не могли быть полностью учтены языковые, культурные, социальные и другие интересы многочисленных народов, населяющих различные регионы. Именно поэтому создатели конституции предоставили широкие полномочия центральным властям по реорганизации штатов и упростили процедуры, связанные с их решением.

Вмешательство в компетенцию штатов допускалось и без введения президентского правления: верхняя палата парламента большинством в две трети голосов могла принять соответствующее решение, которое действовало в течение одного года.

Конституцией предусматривается возможность временного перехода всех прав штата к Союзу, если в результате каких-либо серьезных осложнений власти штата не в состоянии с ними справиться собственными силами, или если на местах нет условий для создания устойчивого правительства.

На более позднем этапе развития Индии в конституцию страны в 1971 году была внесена 24-я поправка (статья 368), которая предусматривала возможность изменения конституции парламентом страны, и для этого была выработана соответствующая процедура. К тому времени уже были внесены изменения в основную закон страны путем президентских указов. Таким образом, можно утверждать, что конституция Индии никогда не была «священной коровой».

Конституция обеспечивала всем ее гражданам: Справедливость, социальную, экономическую и политическую; Свободу мысли, выражения мнений, 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 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 обеспечения 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. В Руководящих принципах также подчеркивается: «Государство примет меры для отделения судебной власти от исполнительной в системе государственных органов».

Эволюция судебной системы в независимой Индии свидетельствует о расширении демократических начал в политической жизни страны, усилении внимания к защите прав наиболее отсталых и социально незащищенных слоев населения. Однако эти вопросы пока решаются довольно медленно.

В том, что касается защиты прав человека, конституция Индии перекликалась с Всеобщей декларацией прав человека, принятой Генеральной Ассамблеей ООН 10 декабря 1948 года. Декларация заявляла о признании внутреннего достоинства, равных и неотчуждаемых прав всех членов человеческой семьи, что является основой свободы, справедливости и мира на земле. Подчеркивалось, 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 конституции Индии 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 и происхождения. 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.

Для реального обеспечения прав, прежде всего, социальных низов Амbedkar вписал в конституцию 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 ограничений по мотивам неприкасаемости является преступлением, наказуемым по закону¹².

Конституция и управление

На основе конституции правительство во главе с Неру осуществило коренную реорганизацию всей системы политического устройства страны. В результате произошло распределение полномочий между центром и штатами, были решены многие спорные вопросы между отдельными штатами, которые были созданы на месте бывших провинций колониальной Индии и княжеств.

После интеграции княжеств в состав Индийского Союза на передний план вышла проблема управления страной,

¹² Конституция Индии. М., 1956. С. 63.

сохранения и укрепления ее единства, без чего невозможно было приступить к решению других проблем. В 1950-е годы в Индии возобладали идеи реорганизации штатов на лингвистической основе. Несмотря на объективную необходимость централизации экономической и политической власти в стране, невозможно было игнорировать тенденцию к децентрализации и регионализму. В 1954 году правительством была создана специальная комиссия, в соответствии с рекомендациями которой в 1956 году была принята поправка к конституции — закон о реорганизации штатов.

В полиэтническом обществе проблема отношений и взаимодействия разных языков была и остается одной из наиболее сложных. Этот вопрос бурно обсуждался в Учредительном собрании. В дискуссии участвовали Амбедкар и другие политические деятели. Было предложено рассмотреть несколько языков в качестве общего языка для страны: английского, хинди, хиндустани, урду, бенгали, телугу и санскрита. В сложных условиях тогдашней исторической и политической ситуации в стране Учредительному собранию удалось добиться консенсуса по этому вопросу. Была принята статья 343 конституции Индии, в которой записано: «Официальным языком Союза является хинди в письме деванагари ... Английский язык продолжает применяться для всех официальных целей Союза, для которых он использовался до введения в действие конституции». Особо указывалось на необходимость содействовать развитию языка хинди, в то время как для использования английского языка сначала был установлен 15-летний срок. Потом его продлевали в 1967 и 1976 годах. Но его использование значительно расширилось, особенно с усилением глобализации.

Одним из основных итогов развития независимой Индии на ее первом этапе стало укрепление страны как целостного единого государства. Важная роль в этом принадлежала демократическим силам, в первую очередь Конгрессу и его правительству. Создание индийской федерации, налаживание отношений между центром и штатами было абсолютно новым опытом государственного строительства Индии. За чрезвычайно короткий исторический период было немало сделано для консолидации нации и демократизации

общественной жизни. Неудивительно, что на этом пути встретились большие трудности, особенно если принять во внимание огромное многообразие языковых, религиозных и кастовых факторов, неравномерность социально-экономического и культурного развития отдельных районов страны.

При всей значимости решения этноязыковых проблем, главным для индийского государства оставалось сохранение территориальной целостности и единства страны. Важным принципом индийской конституции было то, что штаты не обладают правом отделения от Индии. Принятая в 1963 году поправка к конституции усилила это положение, подчеркнув, что любые действия, выступления, а также создание партий, организаций и ассоциаций, деятельность которых направлена на отделение от Союза, считаются антиконституционными со всеми вытекающими из этого последствиями. Опасность сепаратистских настроений и движений в Индии существовала с момента ее образования. Однако ни одна попытка отделения от Индии не увенчалась успехом. В случае возникновения угрозы единству страны центральные власти располагали целым набором конституционных мер для борьбы с ней.

Анализ полномочий Союза и штатов и практики отношений между ними указывает на то, что Индийский Союз представляет собой централизованную федерацию, в которой решающие позиции в законодательстве и управлении сохранены за Союзом. Так, конституцией закреплено его право на вмешательство в дела штатов — досрочного смещения их правительств и введения президентского правления.

Для Амбедкара как автора конституции главным для индийского государства оставалось безусловное сохранение территориальной целостности и единства страны.

В 1947 году Конгресс принял решение, предусматривавшее создание демократической системы с экономической структурой, которая могла бы обеспечить условия для быстрого развития производства, но не допускала появления частных монополий и концентрации богатства. В принятой Конгрессом в 1948 году Резолюции о промышленной политике была заложена основа смешанной экономики, в которой при стратегическом контроле со стороны государства

частному сектору отводилась большая роль. На государственный сектор в 1948 году пришлось всего 6% промышленного производства страны.

Правительство Конгресса заявило, что будет осуществлять планирование главных направлений жизни страны и что базовые предприятия должны находиться в руках государства и под его контролем. Одновременно широкое поле деятельности отводилось для частного предпринимательства, которое вместе с тем должно было учитывать цели, выдвигаемые государством.

Идея о роли государства в экономическом и социальном развитии была связана не только с предыдущим опытом Амбедкара, Неру и других политиков в вопросах выбора социально-экономического и политического курса, но, прежде всего, с последствиями колониальной эксплуатации Индии, а также с разрушительными результатами Второй мировой войны. Это было частью широкого интеллектуального консенсуса в середине XX века, особенно в вопросах послевоенной реконструкции и управления молодыми национальными экономиками после колониального правления. В самой Индии существовала значительная поддержка такого подхода, в том числе со стороны крупного бизнеса, который признавал роль государства в создании жизненно важной инфраструктуры для обеспечения экономических реформ, включая индустриализацию.

Демократия и социализм

Выбор парламентской формы правления Индией не был случайным. Он связан с тем, что эта форма государственно-го управления дает возможность мирного решения проблем.

Одним из главных вопросов, который стоял перед Амбедкаром и другими создателями конституции, был: насколько эффективно парламентская демократия может решать проблемы, возникающие в ходе развития страны? При этом было также очевидно, что политические перемены сами по себе недостаточны.

Опираясь на конституцию, Неру считал, что от политической демократии Индия должна продвигаться вперед

к экономической демократии, которая даст возможность огромному числу людей пользоваться ее благами и получить более или менее равные шансы на преуспевание. Нет оправдания для существующего в Индии огромного неравенства в доходах. Эти идеи во многом совпадали с тем, что предлагал Амбедкар.

Реальная жизнь показала, что решение этой гигантской проблемы в индийском обществе сталкивалось со многими препятствиями и трудностями. Сегодня как в Индии, так и во многих других странах, идут поиски «среднего пути» между капитализмом и социализмом с учетом особенностей и специфики отдельных государств. Процесс продолжается, его исход пока неясен. Одно понятно: большую часть населения мира не может устраивать такое положение, когда существует огромное неравенство между богатым меньшинством и бедным большинством.

Полвека спустя — борьба вокруг конституции

Противоречия в Учредительном собрании Индии, в том числе между Неру и Пателем, вновь вышли на поверхность политической жизни страны более чем через полвека после завоевания независимости страны. Дискуссия особенно остро разгорелась во время кампании по выборам в нижнюю палату парламента весной 2014 года. В ней противостояли Конгресс и Бхаратия джаната парти (БДП). Руководство Конгресса заявляло, что Пател был лояльным конгрессистом и у него не было неразрешимых противоречий с Неру.

Однако кандидат в премьер-министры от БДП Нарендра Моди утверждал, что у Пателя были глубокие расхождения с Неру по вопросу о будущем развитии Индии, которая пошла бы по иному пути, если бы премьер-министром был Патель. Естественно, что спустя 64 года после смерти Пателя и 50 лет после смерти Неру эта дискуссия имела сугубо политический характер. При этом БДП резко критиковала введение Индирой Ганди в 1975 году чрезвычайного положения, которое сопровождалось насилием и массовыми

арестами, что нанесло огромный ущерб ее авторитету. Вместе с тем И. Ганди провела несколько поправок к конституции, в том числе 42-ю поправку, характеризующую устройство государства. К формуле «Индия — суверенная демократическая республика» было добавлено — «социалистическая, секулярная». Слово «социалистическая» было обращено к огромным массам бедного населения и подтверждало приверженность Конгресса идеалам социализма и справедливости. По существу, эти же идеи, которые нашли отражение в конституции, исповедовал и Амбедкар.

До сих пор ни одно правительство Индии не предпринимало попыток изменить это положение конституции, что означало бы отказ от идеи социальной справедливости. В свою очередь, идея секуляризма зафиксировала на государственном уровне необходимость регулирования отношений между государством и религиозными общинами в целях сохранения единства страны. Как формально светское государство, Индия не имеет официальной религии. Все граждане обладают равными правами на свободу совести, вольны отправлять религиозные обряды и исповедовать любую религию или быть атеистами. Конституция не допускает дискриминации граждан по религиозному признаку со стороны государства. Это была одна из основополагающих идей Амбедкара.

Работа над конституцией дала Амбедкару уникальную возможность закрепить в ней многие из других идей, которые составляли суть его деятельности на предыдущем этапе и которые он отстаивал в своих трудах о правах человека. Конституция Индии предоставила избирательное право всем гражданам Индии, запретила практику неприкасаемости и гарантировала зарегистрированным кастам право на резервирование мест в законодательных органах власти в центре и штатах, на определенную государственную опеку и льготы (при поступлении в высшие учебные заведения и на службу в государственных учреждениях и на предприятиях).

Амбедкар об изменениях в конституции

Амбедкар считал возможным и даже необходимым внесение изменений в конституцию в результате крупных перемен в социально-экономической, культурной и политической жизни страны.

Как отмечалось, конституция Индии предусмотрела сильный центр и пользующиеся реальной автономией штаты. В соответствии с ней была создана единообразная структура управления в штатах, за исключением штата Джамму и Кашмир, который занимал особое положение в составе Союза. (Амбедкар выступал за раздел Кашмира¹³). Однако это было изменено правительством БДП в августе 2019 года. Оно упразднило особый статус этого штата, отменив статью 370 конституции.

Отмена этой статьи вызвала дискуссию в индийском обществе. Обсуждались вопросы, имеющие отношение к конституции страны. В этой связи не случайным было обращение к Амбедкару как «отцу конституции». Так, Притха Наир в работе «Одна нация, одно законодательство: что произойдет после отмены статьи 370 с Единым гражданским кодексом?» подчеркнула, что 70 лет назад Амбедкар в выступлении в Учредительном собрании сказал, что никто не должен возражать против того, что, если у государства есть власть, то оно может воспользоваться ею. Действия власти могут вызывать возражения у мусульман, или христиан, или любой другой религиозной общины. Однако он полагал, что только сумасшедшее правительство стало бы противостоять этому.

Это заявление Амбедкар сделал после того, как в Учредительном собрании был с трудом достигнут консенсус о необходимости иметь в стране единый гражданский кодекс. Этот консенсус предусматривал, что в обществе должен быть секулярный закон о семье, который не был бы ограничен каким — либо религиозным законом или обычным правом. Амбедкар хотел, чтобы единый гражданский

¹³Noorani A. G. Ambedkar & the BJP // Frontline. 21.02.2014. P. 37.

кодекс заменил религиозные законы о семье в вопросах брака, наследования, усыновления и все другие права в семье, которые опирались на религию и традицию. Он также обращался к статье 44 Руководящих принципов политики государства в Конституции, которая утверждает: «Государство будет стремиться дать гражданам единый гражданский кодекс, действующий на всей территории Индии».

Развивая эти мысли, Наир пишет, что Амбедкар хотел проведения реформы, так как религиозные законы или традиции общины не всегда являются рациональными, справедливыми или равноправными. Это имеет отношение и к индусской традиции. Индусы также следуют специфическим общинным традициям, которые еще находятся в стадии эволюции. Например, только в 2005 году индусским женщинам предоставили право на получение своей доли в общесемейной собственности. Однако у них до сих пор нет права на собственность в случае развода. Двоеженство или многоженство все еще широко практикуется. Поэтому идея единого гражданского кодекса может быть реализована только в секулярном государстве, которое одинаково относится ко всем религиям¹⁴.

Среди других участников обсуждения вопроса об отмене статьи 370 конституции был директор Общества политических исследований Удай Бхаскар. Он отмечал, что отмена статьи 370 попирает дух конституции и статью 3 конституции, которая говорит о федеративном устройстве Индии и специфике отношений между центром и штатами, а также о нормах реорганизации штатов¹⁵.

¹⁴ Nair Preetha. One Nation, One Legislation: After Article 370, Uniform Civil Code BJP's Next? How It Will Impact You? // Outlookindia. 29.08.2019(<https://www.outlookindia.com/magazine/story/india-news-one-nation-one-legislation-after-article-370-uniform-civil-code-bjps-next-how-it-will-impact-you/302079>) [accessed 06.09.2019]; Oommen T.K. Religions, Nationalism and the Democratic Polity: An Untenable Mix: The Indian Case // Religion and Politics Today. Vol. 1. New Delhi, 1994. P. 143, 144–145.

¹⁵ Bhaskar C. Uday. Opinion. Abrogation of Article 370 and Bifurcation of J&K Trample Spirit of Constitution // Outlookindia. 22.08.2019 (<https://www.outlookindia.com/magazine/story/india-news-opinion-abrogation-of-article-370-and-bifurcation-of-jk-trample-spirit-of-constitution/302061>) [accessed 25.09.2019].

Еще один участник дискуссии о наследии Амбедкара, Мадхаван Нараянан в статье «Не Модии и не Ганди, а Амбедкар может быть назван подлинным отцом Индии» пишет следующее.

Без сомнения, Ганди боролся против неприкасаемости, а Неру следовал по его стопам. Но именно Амбедкар придал форму прогрессивной идее современной Индии. И если Республика Индия является основой ее нации с учетом ее конституционных ценностей, таких как равенство, свобода и справедливость, то у нее есть основание обратиться к Амбедкару как отцу республики в силу того, что он был идейным лидером далитов и главным создателем конституции страны. Именно конституция убедила сотни миллионов людей, живших за пределами невидимой, но реальной иерархической кастовой системы, ощутить себя частью нации.

Амбедкар является реальным отцом Республики Индия. Он руководил процессом ее создания, а она обещала будущее всем индийцам, вне зависимости от происхождения. Амбедкар стал современником Индии, поскольку раскрыл национальную историю Индии, основанную на дискриминации и угнетении. Он выработал прогрессивную, смотревшую далеко вперед идею современной Индии. И через 75 лет после завоевания независимости индийцы опираются на эту идею и стремятся дальше воплощать ее в жизнь. Амбедкаризм пока еще не стал решающей частью этой жизни, поскольку далиты и племена еще не достигли земли обетованной¹⁶.

Индусский кодекс

После принятия конституции Индии Амбедкар продолжил заниматься законопроектом об Индусском кодексе. Он придавал ему огромное значение, считая, что его принятие способствовало бы объединению индийцев. Он говорил по этому поводу: «Ни один закон, принятый индийским

¹⁶ Narayanan Madhavan. Not Modi. Not Gandhi. Ambedkar May Be the True Father of India // Outlookindia. 26.09.2019 (<https://www.outlookindia.com/website/story/not-modi-not-gandhi-ambedkar-may-be-the-true-father-of-india/339455> [accessed 20.11.2019]).

законодательным органом в прошлом... нельзя сравнить по своей значимости с Индусским кодексом»¹⁷.

Амбедкар существенно переработал первоначальный вариант законопроекта об Индусском кодексе с целью его унификации и секуляризации. Предлагалось утвердить моногамию, повысить возраст жениха и невесты, предоставить женщинам право на развод и наследство. Законопроект вызвал серьезные разногласия. Амбедкар защищал идею равенства женщин в вопросах брака, развода, усыновления и прав собственности. Настаивая на принятии этого закона, он сказал: «Индусское общество никогда не откажется от своей социальной структуры, которая поработила шудр и женщин. Этот закон должен прийти им на помощь, чтобы общество могло двигаться дальше»¹⁸.

Большинство его оппонентов, многие из которых были крупными землевладельцами, категорически возражали против предоставления женщинам права собственности, настаивали на том, чтобы не делить землю, на которой жила нераздельная (joint) семья. Они говорили, что в случае принятия этого закона расширится практика женского инфантицида (умерщвления новорожденной девочки). Свой протест они объясняли также желанием сохранить нераздельную семью — основу социальной структуры индусского общества, его стабильности. Они требовали вынести обсуждение законопроекта на народный референдум, утверждая, что преимущество должно быть за обычаем, а не за законом. Они также заявляли, что моногамия и секуляризм преследуют своей целью подорвать основу индуизма.

В свою очередь, сикхи считали, что законопроект регрессивен по сравнению с их практиками и обычаями, а южане, жившие в условиях матрилинейной культуры, обвиняли законопроект в патриархальности. Многие увидели в законопроекте попытку «полностью разрушить структуру и общественный строй индусского общества». Имелись в виду такие институты, как сакральный брак, нераздельная семья, ее право собственности и вообще кастовая система¹⁹.

¹⁷ *Ambedkar*. Vol. 14. 1995. P. 1 and 2: The Hindu Code Bill. P. 1326.

¹⁸ *Ibid*. P. 1160.

¹⁹ *Ibid*. P. 535, 602, 746, 751.

Обсуждение законопроекта об Индусском кодексе продолжалось более четырех лет — с 17 ноября 1947 года по 14 декабря 1950 года и с 5 февраля по 25 сентября 1951 года.

Под давлением консерваторов 26 сентября 1951 года премьер-министр Неру отложил рассмотрение законопроекта «до времени, когда представится возможность»²⁰. На следующий же день в знак протеста Амбедкар подал в отставку с поста министра юстиции. Он рассматривал принятие Индусского кодекса как самый крупный шаг в области социальных реформ, которых он добивался всю сознательную жизнь.

В 1955–1956 годах законопроект об Индусском кодексе, над которым так упорно трудился Амбедкар, был реализован в четырех различных законах, которые под руководством Неру были приняты парламентом Индии. В результате только у индусской общины появилось унифицированное секулярное частное право. Остальные, общины меньшинств (и самая большая из них — мусульманская) продолжают руководствоваться обычным правом²¹.

Конституция Индии, главным творцом которой был Амбедкар, сыграла огромную роль в сохранении единства страны и ее продвижении по пути демократии и социальной справедливости. Внесенные в нее в последующие годы поправки во многом отвечали переменам в стране и духу времени, но не изменили ее сути.

²⁰ Ibid. P. 1326.

²¹ Юрлова Е. С. Женщины Индии: Традиции и современность. М., 2014. С. 88–93.

ГЛАВА 5

Необуддизм — учение Амбедкара о нравственности

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, что готов заимствовать у всех — социалистов, коммунистов или любых других. Сам он не претендовал на непогрешимость и считал, что все можно подвергнуть проверке и экзамену.

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 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 Амbedкара²². В поисках названия для этого «социально ангажированного буддизма» он предложил термин *наваяна* (необуддизм). Таким образом, в дополнение к уже существовавшим трем ветвям буддизма — хиньяне, махаяне и ваджраяне (ламаизму) — появилась четвертая.

Это учение, охарактеризованное как «ангажированный буддизм», «целенаправленный буддизм», поставило самого Амbedкара в разряд Будды (то есть просветленного). Его критика социально-кастового строя, борьба за достоинство простого человека, утверждение высоких религиозно-этических норм стали сутью дхаммы. Просветительские организации, ассоциации и политические образования, действующие на основе этого учения, можно отнести к институтам амbedкаризма²³.

Исследователь наследия Амbedкара американка Элеанор Зеллиот называет наваяну «прагматическим буддизмом» и утверждает, что он ваял свой собственный образ с Будды. И все свои идеи и представления он вложил в уста Будды.

Главный труд Амbedкара «Будда и его дхамма» («Будда и его учение о нравственности») писался им с начала 1951 года по март 1956 года. И если в первой его части Амbedкар преклоняется перед Буддой, то в конце книги он выступает как самодостаточный, самостоятельный духовный лидер. Реформированный буддизм и созданное на этой основе учение можно также назвать *садхаммой*, или собственной религией Амbedкара²⁴. Иногда его учение называют «амbedкаризмом». Главные его положения: бескомпромиссная

²² Yurlova Eugenia. Social Equality and Democracy in Ambedkar's Understanding of Buddhism // Reconstructing the world: B. R. Ambedkar and Buddhism in India / Surendra Jodhale and Johannes Beltz (eds.). Oxford University Press, 2004. P. 79–96.

²³ 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, 1996. P. 45–71.

²⁴ The International conference «Reconstructing the World: Dr. Ambedkar's Understanding of Buddhism». University of Pune, 7–9.10.1998; Юрлова Е. С. Б. Р. Амbedкар и буддизм // Восток. 1999. №2. С. 145–148.

преданность далитам; полная ликвидация кастовой системы и брахманского превосходства, олицетворяемого этой системой; убежденность в том, что для ликвидации касты нужно отвергнуть индуизм как религию и принять альтернативную религию. Этот выбор предназначался не только для далитов, но и для остальных индийцев. Амbedкар исповедовал экономический радикализм, понимаемый им как социализм с соблюдением прав личности; рационализм, сложившийся в результате его критики индусских предрассудков и суеверий, а также политическую ориентацию на союз далитского движения с социально и экономически угнетенными кастовыми низами²⁵.

Стремление к социальной справедливости, противостоящее традиционным социальным строем, острое желание помочь неприкасаемым обрести человеческое достоинство, подняться с колен, чтобы набраться сил и отстаивать свое право на достойную жизнь, — из всего этого выросло и приняло конкретные формы новое буддийское учение Амbedкара.

Принципиально важными для понимания наважны являются взгляды Амbedкара на проблемы развития человека и общества. Во-первых, 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 требование Амbedкара 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?»²⁶.

Третье важное требование состоит в том, что главным Амbedкар считал отношения между людьми, а не между человеком и богом. К этому он приходит через переосмысление религии. Он утверждает, что, «согласно Будде, центром

²⁵ 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.). P. 113–114.

²⁶ Ambedkar B. R. The Buddha and His Dhamma. Bombay, (1957) 1974. P. 174–175.

религии является не отношение человека к богу, а отношение между человеком и человеком. Целью религии является обучение человека тому, как общаться с другими людьми для того, чтобы все были счастливы». Отсюда вывод — религия отличается от дхаммы. «Целью религии, — пишет он, — является объяснение происхождения мира. Цель дхаммы — переустройство мира»²⁷.

Амbedкар переосмыслил и модифицировал многие принципы буддизма, взяв за основу буддийский палийский канон «Типитака», или «Три корзины закона»²⁸. Из нескольких буддийских традиций Амbedкар 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 этому форму канона. В нем в концентрированном виде получили отражение идеи свободы, равенства, братства и демократии, разрабатываемые Амbedкаром на протяжении всей жизни во многих его трудах. В этом каноне Будда выступает как социальный реформатор общества, которое жило по правилам брахманизма, представлявшего собой ранние формы индуизма.

Идейный фундамент индуизма составляла обширная религиозная литература на санскрите, созданная брахманами. Индуизм в его классическом виде — это, прежде всего, индуизм брахманов. Сам Амbedкар говорил: «Под брахманизмом я понимаю отрицание духа свободы, равенства и братства... Брахманизм не только регулирует социальные права, связанные со смешанными браками, совместными трапезами и т.п., но и оказывает влияние на гражданские права, такие, как обучение в школе, использование источника питьевой воды, общественного транспорта, столовой или гостиницы. Все, что предназначается для общественного блага или содержится на общественные средства, должно быть общедоступным»²⁹.

²⁷ Ibid. P. 178, 231.

²⁸ 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 веков многие его тексты были переведены на европейские языки.

²⁹ Цит. по: Lokhande G.S. Bhimrao Ramji Ambedkar: A Study in Social Democracy. New Delhi, 1982. P. 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 которого является социальное неравенство. Поэтому наваяна — это выступление против тех индусских идеологов, которые защищали неизбежность и непогрешимость четырехварновой 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 блага³⁰.

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,

³⁰ Ambedkar B. R. The Buddha and His Dhamma. P. 231.

и тогда мерилom человека будет не его происхождение, а его достоинства. Без нравственности как «инструмента управления» общество 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 превосходства 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 неперменным 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.

Как сугубо прагматичный человек, 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 навааяны.

Во время массового обращения махаров в буддизм в 1956 году Амbedкар 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». Ссылаясь на Будду, Амbedкар 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 страдания³¹.

От личностных отношений Амbedкар 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 Амbedкар, что задачей истинной религии является упразднение социальных барьеров. Никто не рождается отверженным, так же как и никто не рождается ученым, то есть брахманом. Религия истинна лишь тогда, когда заботится об утверждении равенства между людьми.

Вопрос о равенстве, особенно в таком жестко дифференцированном, расслоенном обществе, как индийское, нуждался в обоснованной интерпретации. Поэтому Амbedкар подробно обсуждает 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.

³¹ Ibid. P. 201.

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»³².

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

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.

В интерпретации Амбедкара Будда не занимался вопросами души и жизни после смерти. Его волновали проблемы земного существования 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. Карма — категория моральная. Она ведет счет положительных и отрицательных деяний.

³² Ibid. P. 215–216, 219.

Душа вознаграждается за добрые деяния и расплачивается за дурные. Соотношение между положительными и отрицательными действиями в прошлой жизни предопределяет положение человека в кастовом обществе. Карма не только определяет цель и образ жизни человека, но и указывает путь к ним — его дхарму³³. Закон дхармы выше, чем любой закон жизни. У каждой касты есть своя дхарма. Ее выполнение — высший религиозный долг индуса.

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 принижённых». 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»³⁴.

Амбедкар полагал, что своим происхождением неприкасаемые обязаны брахманскому жречеству после победы идеологии брахманизма над буддизмом и объявления коровы священным животным. Задолго до Амбедкара М.К. Ганди в статье «Индуизм» от 6 октября 1921 года писал: «...когда защита коровы стала для наших предков элементом веры, 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 не заслуженную и еще менее того оправданную... Религия, которая установила почитание коровы, не может одобрять и поддерживать

³³ Дхарма — религия индусов и основной закон — совокупность правил и установлений, определяющих поведение индуса на определенной жизненной стадии в зависимости от его варны.

³⁴ Ibid. P. 242–247.

жестокий и бесчеловечный бойкот человеческих существ...»³⁵. В 1942 году известный индийский ученый Рахула Санкритьяяна (1893–1963) обратил внимание на взаимоотношения между брахманами и буддистами в V веке н.э. «Брахманы считали буддистов своими главными врагами и стали настаивать на запрете употребления в пищу говядины, зная, что буддисты едят мясо. Они много выиграли от этой хитрости, объявив буддистов более низкими, чем самая низкая каста»³⁶.

Амбедкар не ограничивал проблему социального равноправия только неприкасаемыми. Большое место в его навайне 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»³⁷.

Будда или Карл Маркс

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»³⁸. 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 коммунистов³⁹. Биограф Амбедкара Д. Кир писал, что 3 декабря 1956 года, буквально за три дня до смерти, Амбедкар

³⁵ Ганди Мохандас Карамчанд. Моя жизнь. С. 479–480.

³⁶ Санкритьяян Рахул. От Волги до Ганга: История арьев в рассказах. М.: Общество дружбы и сотрудничества с зарубежными странами, 2002. С. 149.

³⁷ Ambedkar B. R. The Buddha and His Dhamma. P. 134–140.

³⁸ Dr. Babasaheb Ambedkar. Writings and Speeches: 1948–1956 / Bhagwan Das (ed.). Vol. II. Jullundur, 1969. P. 135.

³⁹ Keer Dhananjay. Dr. Ambedkar: Life and Mission. P. 301.

взял из своей библиотеки «Капитал» Карла Маркса, завершил написание последней главы «Будда или Карл Маркс» своей книги «Будда и его дхамма» и отдал рукопись в перепечатку⁴⁰.

Есть все основания полагать, что Амбедкар хорошо знал коммунистическую и социалистическую литературу. Определенно заявляя, что он не является социалистом, Амбедкар неоднократно повторял, что в Индии нет ясно-го представления о социализме. Никто не может сказать, что такое социализм. Существует социализм премьер-министра Неру, смысл которого 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 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»⁴¹.

Вопреки ожиданиям социалистов и коммунистов, рост промышленности, совместный труд на производстве не привели к ликвидации 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»⁴².

В рамках национально-освободительного движения лидеры 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.

⁴⁰ Ibid. P. 511.

⁴¹ Lohia R. The Caste System. Hyderabad, 1979. P. 79.

⁴² *Ambedkar*. Vol. 1. 1979. P. 44–47.

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 конгрессиистского правительства Бомбейской провинции принять закон 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.

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 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]»⁴³.

Амбедкар критиковал не только коммунистов, но и партию Индийский национальный конгресс и лично ее лидера Ганди, обвиняя его в незаинтересованности решать проблемы рабочих и бедняков. Он считал, что ИНК, чье руководство было представлено исключительно высшими кастами, не хватало смелости начать борьбу против социального

⁴³Harrison Selig S. India: The Most Dangerous Decades. Princeton: Princeton University Press, 1960. P. 191.

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, что их брахманское руководство может использовать протестный потенциал неприкасаемых в своих интересах.

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 коммунизма⁴⁴.

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 практике 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»⁴⁵.

⁴⁴ Keer Dhananjay. Dr. Ambedkar: Life and Mission. P. 445, 447.

⁴⁵ Dr. Babasaheb Ambedkar. Writings and Speeches: 1948–1956/Bhagwan Das (ed.). Vol. II. P. 126–139.

Исходным пунктом марксизма, говорил Амбедкар, является положение об эксплуатации рабочих. «Богатые, обладающие собственностью, эксплуатируют бедных. Они поработщают 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?» Сегодня вполне уместно вспомнить то, что говорил Амбедкар в 1956 году о Советской России. «Предположим, что завтра диктатура в России падет (а мы уже наблюдаем такие признаки), — что последует за этим?» — спрашивал он, и сам отвечал: «Насколько я понимаю, за этим последуют кровавые столкновения в России».

за присвоение государственной собственности»⁴⁶. В своем предсказании Амbedкар был не слишком далек от того, что на деле произошло в России. С 1992 года в стране идет величайшее в мировой истории перераспределение собственности. По сути, это является ничем иным, как беспрецедентным ограблением государства и народа кучкой «умельцев», приближенных к власти, которые в одночасье стали миллионерами и миллиардерами⁴⁷. А кровь, как и предвидел Амbedкар, не однажды пролилась. Похоже, есть основания говорить об исторической прозорливости Амbedкара.

Осудив насилие и диктатуру, Амbedкар 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 индийцев⁴⁸.

Эти высказывания Амbedкара 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.

Амbedкар считал, что общество не может полностью обойтись без принуждения. «Без использования силы, —

⁴⁶ Dr. Babasaheb Ambedkar. Writings and Speeches: 1948–1956/Bhagwan Das (ed.). Vol. II. P. 134.

⁴⁷ Talbott Strobe. The Russia Hand: A Memoir of Presidential Diplomacy. New York, 2002. P. 207–208.

⁴⁸ Dr. B. R. Ambedkar. Writings and Speeches: 1935–1945. Vol. III. Bhagwan Das, Adib Fazil (eds.). Bangalore, 1979. P. 462.

писал он, — все идеалы останутся пустым звуком, а без идеала и цели любая деятельность будет всего лишь бесплодным обманом»⁴⁹. 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»⁵⁰. 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»⁵¹.

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 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

⁴⁹ *Ambedkar*. Vol. 1. 1979. P. 485.

⁵⁰ *Ibid*. P. 141.

⁵¹ *Ambedkar*. Vol. 11. 2001. P. 297.

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.

Как государственный деятель и мыслитель, Амбедкар всегда находил опору в фундаментальном принципе равенства всех людей. Это было основой всей его деятельности. 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 постичь эту мудрость.

Вызов индуизму

Амбедкар оставил богатое литературное наследие. Своими трудами он подготовил идеологическую основу борьбы далитов против социальной дискриминации, раскрыв эксплуататорскую суть традиционного индусского социального строя, основанного на кастовой иерархии.

Все его работы, написанные на английском языке, со временем стали доступны растущему числу образованных далитов. Сегодня все его труды опубликованы в полном собрании его сочинений из 20 книг не только на английском, но и на нескольких индийских региональных языках. Это 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, который пронизывает все сферы жизни — мировоззренческую, социальную, юридическую, поведенческую. 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 Андре Бетей, например, отмечал нежелание образованных индийцев признать даже самим себе, что у касты было что-то «неладное с нравственностью» ... В 1930-х годах Ганди подчеркивал нравственность кастовой системы, имея в виду варновую систему. Он высказался в поддержку варнашрама-дхармы 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»⁵². 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 каст.

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.

Суть индусского социального строя

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 в Колумбийском университете известного немецкого антрополога профессора Голденвейзера, который одним из первых начал прокладывать дорогу социологическим исследованиям. Затем последовали другие выступления и публикации. В 1936 году его работа «Ликвидация касты» вызвала большую полемику в среде индусских реформаторов. В последующие годы разработка этой темы была продолжена им в не опубликованном при жизни труде «Революция и контрреволюция в Древней Индии»⁵³.

⁵² Beteille Andre. *Caste in Contemporary India* // Fuller C. J. (ed.). *Caste Today*. Delhi, 1997. P. 159–160.

⁵³ *Ambedkar*. Vol. 3. 1987. Chapter 11. *The Triumph of Brahmanism: Regicide or the Birth of Counter-Revolution*. P. 266–331.

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 признавал «лидирующую роль этого интеллектуального класса» и «подражание ему со стороны остальной части общества, более низких слоев». 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»⁵⁴. Для Амбедкара было очень важным это положение, поскольку он отвергал теорию о расовом происхождении неприкасаемых.

Второй 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»⁵⁵. Поэтому ошибочно определять касту как изолированную единицу, существующую изолированно, а не как группу внутри кастовой системы как единого целого.

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»⁵⁶. 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

⁵⁴ *Ambedkar*. Vol. 1. 1979. P. 6, 9, 22.

⁵⁵ *Ibid*. P. 20.

⁵⁶ *Ibid*. P. 45.

основана на религии», ибо она санкционирована религией. А «в экономических и социальных интересах нет ничего священного»⁵⁷.

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 «Ригведы» (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 — воинской аристократии) — из рук, вайшьев (свободных общинников) — из бедер и шудр (низшего сословия, назначение которого служить трем высшим) — из ступней⁵⁸. 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 изсылки, что различные части общества выполняют разные функции и поэтому нуждаются

⁵⁷ *Ambedkar*. Vol. 5. 1989. P. 89.

⁵⁸ Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. М., 1985. С. 185.

друг в друге для своего существования, пишет Амбедкар, 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. Образ Пуруши также прочно вошел в индуизм. 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 обстоятельств⁵⁹.

Пятый принцип — это дифференцированное неравенство. Впервые это понятие было сформулировано Амбедкаром в книге «Как Конгресс и Ганди поступили с неприкасаемыми», опубликованной в 1945 году⁶⁰. 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 осознал, что существует еще и дифференцированное неравенство. Простое неравенство наполовину менее опасно, чем *дифференцированное неравенство*»⁶¹.

Именно последнее, утверждает Амбедкар, и есть «душа четырехварновой системы». Оно очень опасно, так как каждая каста полностью использует ее. Оно дает касте социальные преимущества, подчеркивая отличие от других каст, 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

⁵⁹ *Ambedkar*. Vol. 7. 1990. P. 21–36.

⁶⁰ *Ambedkar*. Vol. 9. 1990. P. 170, 215.

⁶¹ *Ambedkar*. Vol. 3. 1987. P. 320.

сферы жизни, в том числе экономическую. Все общество было таким образом «защищено от угрозы равенства»⁶². По этой причине индуизм смог существовать столь долго в мало изменившемся виде⁶³.

В отличие от марксистского классового подхода, основанного на экономическом принципе, Амbedкар 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 Амbedкару, 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, — подчеркивал Амbedкар, — 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 поведение⁶⁴. В социальном плане индийское общество, — говорил Амbedкар на заседании Учредительного собрания Индии в 1949 году, — основано на привилегиях

⁶² Ibid. P. 111.

⁶³ *Ambedkar*. Vol. 7. 1990. P. 307.

⁶⁴ *Ambedkar*. Vol. 1. 1979. P. 47, 72.

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 нищете⁶⁵.

Самое яркое описание действия механизма дифференцированного неравенства дано Амбедкаром в работе «Неприкасаемые, или дети гетто Индии», написанной в начале 1950-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 боязни, что тот таким образом поравняется с ним в статусе и станет равным ему. В системе дифференцированного неравенства нет класса полностью непривилегированного, 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»⁶⁶.

Таким образом, «дифференцированное неравенство» варновой системы совершенно уникально по сравнению с «обыкновенным неравенством» классовой системы, и именно этим Амбедкар объяснил причину того, что в истории Индии не было революции против брахманизма⁶⁷. 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

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ *Ambedkar*. Vol. 5. 1989. P. 102.

⁶⁷ *Ambedkar*. Vol. 3. 1987. P. 320.

в последнем своем труде «Будда и его дхамма» вложил такие мысли в уста Будды: «Дифференцированное неравенство не только не приводит к социальной гармонии, но может способствовать созданию в обществе ненависти, поднимающейся снизу вверх, и презрения, нисходящего сверху вниз по индусской социальной лестнице, а также может стать источником постоянного конфликта»⁶⁸.

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»⁶⁹. Психическая реакция на неприкасаемых проявляется в чувстве «осквернения, отвращения и презрения», которое испытывают «чистые» касты по отношению к ним⁷⁰. Каста — это «состояние духа», писал он в 1936 году и позже не раз возвращался к этой формулировке⁷¹.

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»⁷².

Критика 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

⁶⁸ Ambedkar. The Buddha and His Dhamma. P. 66.

⁶⁹ Ambedkar. Vol. 7. P. 370.

⁷⁰ Ambedkar. Vol. 2. P. 493.

⁷¹ Ambedkar. Vol. 1. P. 38, 68.

⁷² Ambedkar. Vol. 15. P. 909–910.

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»⁷³, четыре варны 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, — неприкасаемые. 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 случаях⁷⁴.

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 подробно описал жестокие расправы над неприкасаемыми, предусмотренные священными текстами индуизма⁷⁵.

Комментируя работу, проделанную Амбедкаром над составлением «кодекса беззакония», профессор права Упендра Бакси подчеркнул, что, с точки зрения юриспруденции,

⁷³ Ману-смирита (или Законы Ману) относится к литературе собственно индуизма. В нем возвышение брахманов доведено до предела.

⁷⁴ *Ambedkar*. Vol. 3. 1987. P. 25.

⁷⁵ См.: Глава 3. Борьба против дискриминации далитов в Индии и афро-американцев в США.

Амбедкар был первым и единственным крупным индийским мыслителем, который повел лобовую атаку на проблему «беззаконных законов... Он подверг допросу организованное тысячелетнее беззаконие, выстроенное при помощи «священного» закона древней цивилизации Ману-смирти⁷⁶.

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, сохраняет разделение общества на привилегированных и непривилегированных, на хозяев и слуг»⁷⁷.

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.

Индуизм не только не признает равенства, 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

⁷⁶ Baxi Upendra. Emancipation as Justice: Legacy and Vision of Dr. Ambedkar // From Periphery to Centre Stage: Ambedkar, Ambedkarism & Dalit Future / K. C. Yadav (ed.). P. 67–68.

⁷⁷ Ambedkar. Vol. 3. 1987. P. 113–115.

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 чатурварньи и никак не зависит от его достижений.

Идеал индуизма — не общество в целом, не отдельный человек, а «класс суперменов» — брахманов. 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»⁷⁸.

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»⁷⁹.

Нельзя не согласиться с Амбедкаром, что такие установки индуизма пришли в противоречие с требованиями нового времени, они не отвечают ни социальным потребностям, ни индивидуальной справедливости.

⁷⁸ *Ambedkar*. Vol. 3. 1987. P. 73.

⁷⁹ *Ibid*. P. 71, 74.

Современный аналог «Ману-смрити»

Амбедкар полагал, что индуизм — это евангелие супермена, которое учит, что единственно верным и добропорядочным является лишь то, что хорошо для него. 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, стремился показать сходство и различие между ними.

Философия Ницше, отмечал 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 Ману⁸⁰. В подтверждение этого Амбедкар приводит следующую цитату из «Антихриста» 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 злобонный 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 Библий: знатные сословия, философы и воины при ее помощи держат в руках

⁸⁰ Ibid. P. 75.

массы; повсюду благородные ценности, чувство совершенства, утверждение жизни, торжествующее чувство благосостояния по отношению к себе и к жизни, солнечный свет разлит на всей книге»⁸¹.

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 / варны⁸². По «Законам Ману», само звание супермена не утрачивается даже в том случае, если он теряет соответствующие качества. Так, «брахман, вне зависимости от того, малограмотный он или ученый, является великим божеством...»⁸³.

По сравнению с философией Ницше, считал 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. 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

⁸¹ Ницше Фридрих. Сочинения: В 2 томах. Т. 2. М., 1990. С. 683.

⁸² *Ambedkar*. Vol. 3. 1987. P. 76.

⁸³ *Ibid*. P. 77.

«чистых» от «нечистых», остается незыблемой. По сравнению с глубокой древностью изменились лишь названия, но суть системы осталась прежней. В этой связи Амbedкар приводит множество примеров социальной дискриминации неприкасаемых и их жестокого преследования, сопровождающихся физическим наказанием, истязанием и убийством за нарушение «кодекса поведения» неприкасаемых. Можно сказать, что и в Индии первой четверти XXI века эта практика все еще жива⁸⁴.

В судопроизводстве колониальной Индии законы Ману потеряли авторитетность. Они были вытеснены светскими судами. Амbedкар 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 простолудинов.

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 влиять 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. 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 Амbedкар, «каждый день в каждой деревне жрецы проповедуют «Ману-смрити» родителям и их детям... и никому не позволено забывать, что неприкасаемость —

⁸⁴ Katakam Anupama. Torture and backlash // Frontline. 19.08.2016.

часть их дхармы»⁸⁵. Амбедкар был прав, когда в начале 1930-х годов писал эти строки и негодовал по поводу того, что общественное сознание с трудом поддавалось реформированию.

В середине 1950-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»⁸⁶.

Тем не менее, по инициативе «Раштрии сваямсевак сангх» (Союза добровольных служителей нации, РСС), как сообщал орган этой организации «Органайзер» (от 10 мая 1992 года), правые религиозно-общинные организации индусов провели в апреле того же года конференцию, где было заявлено, 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 выработке 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 государства⁸⁷.

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

⁸⁵ *Ambedkar*. Vol. 5. 1989. P. 285.

⁸⁶ Kalelkar Kaka. Report of the Backward Classes Commission. New Delhi, 1955. P. 102, 104.

⁸⁷ *Mainstream*. 14.04.1993; RSS Ideologue Govindacharya: «We Will Rewrite the Constitution to Reflect Bharatiyata». Interview // *The Wire*. 20.06.2016 (<https://thewire.in/politics/rss-ideologue-govindacharya-we-will-rewrite-the-constitution-to-reflect-bharatiyata> [accessed 21.11.2019]).

посчитаться с тем, что в обыденном сознании как «чистых» индусов, так и самих далитов произошли определенные изменения⁸⁸. 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»⁸⁹. 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»»⁹⁰.

Приведем мнение опытного политолога Раджни Котхари, высказанное им в связи с полувековым юбилеем независимости Индии. Он подчеркнул, 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, препятствовавшее реализации тоталитарного и мажоритарного принципов управления страной, и, в-третьих, эластичный нравственный кодекс, которого придерживается общество, — кодекс, допускающий большую амплитуду колебаний в нравственном поведении политиков и государственных деятелей⁹¹.

Кастовая система против социальных реформ

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.

⁸⁸Srinivas M. N. The Pangs of Change // Frontline. Vol. 14, № 16. 09-22.08.1997.

⁸⁹Frontline. 31.12.1993. P. 33.

⁹⁰Hindusthan Times. 27.12.1994.

⁹¹Kothari Rajni. The Growing Confidence of the Poor // The Times of India. 28.07.1997.

Она не только делит трапезу и оформляет браки в своих рамках, но и предписывает для себя отличительную одежду»⁹². Поэтому Амбедкар считал, что индусского общества как единого понятия не существовало. Это было своеобразное собрание каст. А следовательно, не было и общеиндусского самосознания, ибо каждый индус полностью признавал лишь свою касту. «Люди не становятся обществом только потому, что 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»⁹³.

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, было 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 зави-

⁹² *Ambedkar*. Vol. 1. 1979. P. 50.

⁹³ *Ibid*. P. 51.

сит 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»⁹⁴.

Брахманы, утверждал Амбедкар, были без преувеличения этим интеллектуальным классом Индии и возглавляли национально-освободительное движение, но, добиваясь политических и экономических преобразований, они практически противились социальным реформам. Он объяснял это 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 находился 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»⁹⁵.

⁹⁴ Ibid. P. 51.

⁹⁵ *Ambedkar*. Vol. 3. 1987. P. 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 находился 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, еще и 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 ожесточенно, 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 широким массам». Амбедкар утверждал, что в индийской истории известен только один период свободы, величия и славы. Это — период империи Маурьев. Это было обширное государство в древней Индии периода железного века (322–187 годы до н. э.), основанное Чандрагуптой Маурья, со столицей в Паталипутре (современная Патна)⁹⁶.

О себе Амбедкар говорил как о социальном реформаторе и считал эту роль самой трудной. «Политическая тирания — ничто по сравнению с социальной, а реформатор,

⁹⁶ Ibid. P. 70.

бросивший вызов обществу, значительно более смелый человек, чем политик, который критикует правительство»⁹⁷. 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 приравниваемой к общественной смерти, действовала как отлаженный механизм против любых социальных реформ. Индуизм с его регламентациями делал общество неподвижным и фактически привел к его стагнации, ограничив контакты с внешним миром. Это выразилось, в частности, в запрете для правоверных индусов «переплывать моря», отмечает Амбедкар. Запрет был настолько силен, что впервые нарушить его удалось 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...»⁹⁸.

Говоря о критике Амбедкаром индусского социального строя, следует заметить, что он шел до определенного предела. Он всегда подчеркивал, что, в отличие от племен,

⁹⁷ *Ambedkar*. Vol. 1. P. 95.

⁹⁸ Ганди Мохандас Карамчанд. Моя жизнь. С. 67.

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, в равноправном положении женщины в их общинах. Свое убеждение о роли неприкасаемых в создании индийских культурных ценностей Амбедкар выразил, например, в таком высказывании: «Когда индусам понадобились веды, они обратились к Вьясе⁹⁹, который не был «чистым» индусом. Когда индусам понадобился эпос, они обратились к Вальмики¹⁰⁰, который был неприкасаемым. Когда индусам понадобилась конституция, они обратились ко мне»¹⁰¹. Тем самым Амбедкар хотел сказать, что не только Вальмики, но и Вьяса — сын брахмана и рыбаки — фактически был неприкасаемым. Э. Зеллиот, однако, замечает, что представление, будто Вальмики был далитом, имеет хождение лишь среди самих далитов¹⁰².

Решение Амбедкара отречься от индуизма

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 условий

⁹⁹ Вьяса — мифический мудрец, который, согласно индийской традиции, «сочинил» или «составил» «Бхагавадгиту» и всю «Махабхарату», а также веды и 18 «главных» пуран.

¹⁰⁰ Вальмики — легендарный автор древнего эпоса «Рамаяна».

¹⁰¹ Цит. по: Iyer V. R. Krishna. Dr. Ambedkar and the Dalit Future. Delhi, 1990. P. 9.

¹⁰² Zelliot E. From Untouchable to Dalit: Essays on the Ambedkar Movement. New Delhi, 1996. P. 317.

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.

Именно тогда Амbedкар заявил о своем решении отречься от индуизма и призвал 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, Амbedкар почувствовал, что он может оказаться в изоляции от неприкасаемых. Он резко усилил критику индуизма и задумался о смене религии.

Впервые Амbedкар 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 Амbedкар начал заниматься подготовкой неприкасаемых к восприятию этой его идеи. Он говорил махарам о необходимости изменить свое имя — свой облик, свою идентичность. Он придавал большое значение этому шагу: «Все наше будущее, — говорил Амbedкар, — зависит от решения единственного вопроса, а именно — должны ли мы оставаться в лоне индуизма или принять другую религию?»¹⁰³.

В своих публичных выступлениях перед махарами в этот период Амbedкар 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

¹⁰³ Das Bhagawan. Thus Spoke Ambedkar. Vol. 4. Bangalore: Ambedkar Sahithya Prekashana, 1981. P. 13.

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. 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 индусской 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»¹⁰⁴.

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 индусской общины носит постоянный характер. Индуизм, который отвел неприкасаемым самое последнее место в социальной иерархии, является, по представлению «чистых» индусов, вечным и незыблемым: 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

¹⁰⁴ Ibid. P. 19.

дискриминации неприкасаемых за пределы Индии, придать ей мировое звучание¹⁰⁵.

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»¹⁰⁶.

Амбедкар подчеркивал, 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 чувство 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, которые 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 им дать, подчеркивал Амбедкар, ибо «все индусы живут в состоянии духовного рабства», хотя и не все в одинаковой мере порабощены¹⁰⁷.

Соблюдение неприкасаемости самими неприкасаемыми Амбедкар объяснял достаточно прозаично: если человек живет в кастовой системе, он вынужден приспосабливаться к ней. Неприкасаемые не несут ответственности 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.

¹⁰⁵ Ibid. P. 24.

¹⁰⁶ Ibid. P. 61.

¹⁰⁷ Ibid. P. 30.

Благотворные результаты принятия неприкасаемыми другой религии виделись 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 развитию¹⁰⁸.

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» британского 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 тому 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»¹⁰⁹. Подобные высказывания Амбедкара свидетельствовали о том, что он не доверял руководству индусской общины.

¹⁰⁸Ibid. P. 48, 55.

¹⁰⁹Ibid. P. 58.

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 индуизмом.

Тогда организация неприкасаемых ижава в Траванкуре заявила, что, если им не будет открыт доступ в индуистские храмы, они в массовом порядке примут христианство. Это привело к настоящему противоборству между христианскими миссиями, заинтересованными в привлечении ижава на свою сторону, и индуистскими реформаторами. В результате индусы сняли запрет на посещение представителями каст ижава всех шести тысяч индуистских храмов Траванкура¹¹⁰. 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 индуистской общины¹¹¹.

Хотя многие организации неприкасаемых и поддерживали идею о разрыве с индуизмом, но было и немало ее критиков, причем 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». М.Ч. Раджа призывал всех помочь Махатме Ганди и последовавшей за ним «Хинду махасабхе» в устранении практики

¹¹⁰ Tendulkar D.G. Mahatma: Life of Mohandas Karamchand Gandhi. Vol. 4. New Delhi, 1969. P. 101.

¹¹¹ History of the Harijan Sevak Sangh (1932–1968). P. 55.

неприкасаемости вместо того, чтобы «создавать препятствия на их пути»¹¹². Он фактически повторил те же аргументы в пользу индуизма, которые использовал 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 Раджи¹¹³.

Другой известный деятель, махар Ганеш Аккаджи Гавай, член законодательного совета Центральных провинций и Берара, тоже выдвинул целый ряд аргументов в пользу сохранения неприкасаемых в лоне индуизма. Он высоко оценил борьбу Ганди против неприкасаемости и напомнил, что сами неприкасаемые соблюдают кастовую дискриминацию в отношении друг друга. «А что хорошего ожидает неприкасаемых женщин в исламе, — спрашивал Гавай, — 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 неприкасаемых¹¹⁴.

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 Панджаба¹¹⁵. 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 граж-

¹¹² Das Bhagawan. Thus Spoke Ambedkar. Vol. 4. P. 278.

¹¹³ Ibid. P. 282.

¹¹⁴ Ibid. P. 310.

¹¹⁵ Ibid. P. 155–156.

данами чужого государства». Другой лидер этой организации, Н. С. Келкар, в прошлом редактор газет «Махратта» и «Кесари», критикуя Амбедкара, заявил, что среди образованных людей в Махаращре 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 необратимыми¹¹⁶.

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 использует 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 грозитя отречением от индуизма, по моему мнению, предают свою веру»¹¹⁷. 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 принял 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»¹¹⁸.

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

¹¹⁶ Ibid. P. 123, 125.

¹¹⁷ Цит. по: Ibid. P. 114.

¹¹⁸ Tendulkar D. G. Mahatma: Life of Mohandas Karamchand Gandhi. Vol. 4. P. 42.

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 Амbedкару с предложением передать ему 40 млн. рупий, если неприкасаемые примут ислам¹¹⁹. 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 Амbedкар 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 помог 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 Амbedкар 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, поступающие 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

¹¹⁹ Das Bhagawan. Thus Spoke Ambedkar. Vol. 4. P. 139.

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 Нанаксом... 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»¹²⁰.

Полемика Амбедкара с Ганди

Несмотря на критику с разных сторон, Амбедкар настойчиво продолжал свою линию. В работе «Ликвидация касты», опубликованной в мае 1936 года, он снова заявил о своем намерении покинуть «лоно индуизма»¹²¹. Это было его ответом на предложение одной из индусских религиозно-реформаторских организаций сотрудничать с ним. На деле эта публикация явилась продолжением дискуссии, которую он вел с Ганди по вопросу 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,

¹²⁰ Tendulkar D.G. Mahatma: Life of Mohandas Karamchand Gandhi. Vol. 4. P. 100.

¹²¹ *Ambedkar*. Vol. 1. P. 35–80.

а не на борьбу за доступ неприкасаемых в индусские храмы¹²². Эмансипация неприкасаемых напрямую связана с их освобождением от оков индуизма. И непосредственными участниками социальных преобразований должны быть, прежде всего, сами неприкасаемые. 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 остальных 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 отношении 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»¹²³.

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.

¹²² Ibid. P. 66–75.

¹²³ Ibid. P. 81.

«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»¹²⁴.

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 той 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»¹²⁵.

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,

¹²⁴ Цит. по: Ibid. P. 85.

¹²⁵ Ibid. P. 89.

чтобы добиться от него заверений в том, что он «не выберет ислам для неприкасаемых»¹²⁶.

В разгар подготовки к выборам 1937 года Амbedкар 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 реальности. Суть маневров, предпринятых Амbedкаром, сумел хорошо разглядеть Ганди, который без обиняков заявил, что «все разговоры д-ра Амbedкара и его сторонников не имеют отношения к религии»¹²⁷.

Справедливость такой оценки становится очевидной при знакомстве с содержанием переговоров руководства «Хинду махасабхи» с Амbedкаром в июне 1936 года, когда в качестве инструмента политического давления он снова прибег к угрозе перехода неприкасаемых в другую религию. Сначала Амbedкар 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 Амbedкар, очень важно, чтобы зарегистрированные касты не просто перешли в ислам или в христианство, а приняли участие в национально-освободительном движении Индии. Если предпочтение будет отдано исламу, то численность мусульманской общины возрастет.

¹²⁶ Das Bhagawan. Thus Spoke Ambedkar. Vol. 4. P. 145.

¹²⁷ Tendulkar D.G. Mahatma: Life of Mohandas Karamchand Gandhi. Vol. 4. P. 99.

тет вдвое, что подорвет позиции Индийского национального конгресса, основной партии, ведущей борьбу за независимость страны. Если же неприкасаемые примут христианство, то это будет способствовать упрочению британского 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 нео-сикхов — 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 племенах (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,ставлял за ними возможность пользоваться указанными преимуществами.

Руководство «Хинду махасабхи» в лице ее лидера Мунджи позитивно откликнулось на предложения Амbedкара. 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 нео-сикхов в список зарегистрированных каст и сохранение за ними права на резервирование в законодательных органах. Однако было выдвинуто условие: Амbedкар должен заверить, что он будет «честно и искренне» сотрудничать с индусами и сикхами в пропаганде их культуры и противодействовать прозелитизму мусульман в отношении неприкасаемых. На этом условии и было достигнуто соглашение, которое стало известно, как пакт Амbedкара — Мунджи¹²⁸.

Лидеры отделений «Хинду махасабхи» на местах также дали согласие на переход неприкасаемых в сикхизм. Однако конгрессисты, 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 Амbedкара выступило и общество «Арья самадж». В разгоревшейся дискуссии индусы требовали, чтобы порвавшие с индуизмом неприкасаемые были лишены специального представительства в законодательных органах¹²⁹. Не зря Ганди говорил, что «тот, кто утверждает, что религия не имеет ничего общего с политикой, не знает, что такое религия»¹³⁰.

Выбор в пользу буддизма

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

¹²⁸ Das Bhagawan. Thus Spoke Ambedkar. Vol. 4. P. 294–301.

¹²⁹ Keer Dhananjay. Dr. Ambedkar: Life and Mission. P. 278.

¹³⁰ Ганди Мохандас Карамчанд. Моя жизнь. С. 431.

в следующем эпизоде. Когда его жена, воспитанная в семье последователей бхактов и с детства совершавшая паломничество в священный город Пандхарпур, собралась отправиться туда в очередной раз, Амбедкар 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 неприкасаемый Цокха Мела.

Амбедкар категорически выступал 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. Нужно подчеркнуть, что подобные взгляды Амбедкара сформировались во многом под воздействием философа Джона Дьюи, преподавателя религии в Колумбийском университете в тот период, когда там учился Амбедкар. Дьюи настаивал на сакрализации демократии, говорил о гражданской, или «секулярной», религии. Он хотел отобрать все лучшее, что есть во всех религиях, и создать общечеловеческую веру.

Амбедкара 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. По этой причине только 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 превышает всего, а значит, заключает Амбедкар, «вера в человека должна быть единственной целью религии»¹³¹.

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

¹³¹ Das Bhagawan. Thus Spoke Ambedkar. Vol. 4. P. 26–27.

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»¹³². Истории религиозных обращений в Индии посвящены его работы: «Охристианивание неприкасаемых», «Положение неопита», «Каста и обращение в религию», «Отход от индусов» («Christianizing the Untouchables», «The Condition of the Convert», «Caste and Conversion», «Away from the Hindus») ¹³³.

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, считал он, мусульмане боятся раствориться и деисламизироваться и поэтому сохраняют многое из того, что давно изжило себя. 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,

¹³² *Ambedkar*. Vol. 5. 1989. P. 405.

¹³³ *Ibid*. P. 403–476.

а не общечеловеческого¹³⁴. Амбедкара всегда заботили вопросы равноправия женщин. Поэтому он подчеркивал, что, кроме практики полигамии, затворничества, бесправного положения женщины в вопросе развода, индийские мусульмане еще соблюдают кастовые различия и неприкасаемость.

В свою очередь, сикхизм¹³⁵ воспринимался Амбедкаром более положительно, как религиозная оппозиция ортодоксам в индуизме и исламе, хотя и сикхизм не был свободен от определенного влияния индусской традиции. Но 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, отмечал 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 четыре касты неприкасаемых с 1935 года являются зарегистрированными кастами в Панджабе. Высококастусные сикхи по-прежнему рассматривают их как неприкасаемых¹³⁶.

Как все истинные социальные реформаторы, Амбедкар отстаивал полное равенство полов. Поэтому он вы-

¹³⁴ *Ambedkar*. Vol. 8. P. 225.

¹³⁵ Под влиянием проповедников религиозно-философских взглядов, объединяемых общим названием бхакти (любовь к богу), в начале XVI века сформировалась община, которая с течением временем превратила сикхизм в самостоятельную религию. Сикхизм стал реализованной, т. е. удавшейся, реформацией индуизма.

¹³⁶ *Das Bhagawan. Thus Spoke Ambedkar*. Vol. 4. P. 93.

ступал 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. Так, в буддийской общине положение монахинь, хотя и подчиненное общине монахов, даже по сравнению с древнеиндусским обществом было продвинутым, не говоря о более позднем периоде, когда женщины всех варн приравнивались по статусу к шудрам.

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 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. 24 мая 1956 года, в день рождения Будды он объявил в Бомбее, что примет буддизм. 14 октября того же года Амбедкар и его многочисленные последователи отреклись от индуизма в пользу буддизма. Через 53 дня после этого события его не стало.

Для самого Амбедкара принятие им и его последователями буддизма было последним, решающим актом его борьбы за социальное освобождение неприкасаемых.

ГЛАВА 6

Наследие Амбедкара

Учеба — главная цель далитов

Амбедкар выдвинул перед далитами три основные задачи. Первая и главная — учеба на всех уровнях: от простой грамотности до высших учебных заведений. Вторая — агитация за права бывших неприкасаемых. Третья — организация далитов в группы, общества, политические партии.

После принятия конституции Индии в результате действий государства, в т.ч. системы резервирования мест для зарегистрированных каст в учебных заведениях, рабочих мест на государственных предприятиях, а также в законодательных органах страны, из их среды сформировался слой довольно хорошо образованных далитов. Они знали английский язык, читали работы Амбедкара. У них появился свой голос: они стали писать о себе, своей жизни и проблемах.

После смерти Амбедкара наибольший вклад в развитие его идейного наследия и идеологическое обоснование борьбы далитов за равноправие внесли поэты, писатели, журналисты и политические деятели из числа далитов, которые, начиная с 1960-х годов, стали появляться на политической и культурной арене Индии.

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 происходило постепенное высвобождение далитов из системы традиционных отношений и рост их самосознания.

Именно в это время в среде далитов стал формироваться свой, хотя и малочисленный, средний класс. Новое поколение городских далитов, состоявшее в основном 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 литературного 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 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

своего 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 религиозно-культурный и политический подтекст.

Одним из итогов 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 Индии.

Из внутреннего противоречия между желанием образованной части далитов занять подобающее место в обществе на основе равенства и реальным, почти стагнирующим социально-экономическим положением их соплеменников из городских трущоб и сельских кварталов созрело колоссальное недовольство.

Далитские писатели обращались не только к неприкасаемым, но и ко всем другим обездоленным и угнетенным, независимо от касты и вероисповедания. Они призывали далитов к диалогу 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 ценой отказа от идеи исключительности собственной тяжелой доли.

Зародившись на языке маратхи, литература далитов получила свое развитие на других региональных языках и стала главной опорой далитского движения. Ее переводы на английский и другие европейские языки и последующее появление далитского театра сначала в Махараштре, а затем в других штатах Индии также сыграли большую роль в распространении идей борьбы за равноправие далитов. В культурно-идеологическом, социально-политическом и психологическом планах литературное движение протеста далитов было абсолютно новым явлением в жизни Индии.

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 Бедкар говорил автору этой книги 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 далитов. 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 деятеля компартии Индии С.Г. Сардесаи. «Далитская литература стала развиваться 12–15 лет тому назад, — говорил он мне в 1981 году. — Ее появление было полной неожиданностью для читателей и литературных критиков. Ее язык — свежий, образный, хлесткий — 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».

Первая автобиография далита была опубликована в 1978 году на языке маратхи. Книга называлась «Балута». Ее автор Дайя Павар (1935–1996) выбрал это название не случайно. Балутой называется зерно, которым хозяин земли оплачивал труд махара-слуги. При этом он сопровождал выдачу такого зерна бранью и унижением работника.

В предисловии к этой книге, изданной в 2015 году на английском языке, Шанта Гокхале отмечает: «Первая

автобиография, написанная далитом, «Балута» была для высококастовых критиков и читателей подобна грому среди ясного неба. Яркое описание Паваром жизни в сельской Махараштре и в Мумбаи шокировало читателей. И оно до сих пор шокирует их... В последующие годы другие далиты, осмелевшие после той свободы, которую открыл им Павар, написали свои автобиографии, рассказали свои истории прямо и без прикрас»¹.

Дайя Павар пишет об условиях труда и жизни махаров в сельском районе Махараштры в 1940-е — 1950-е годы. Его книга — это неприглаженное описание жестокостей кастовой системы. В деревнях Махараштры далиты жили в отдельных районах, специально отведенных для них, чтобы они не оскверняли высококастовых жителей. В Мумбаи они ютились в грязных нищих трущобах среди воров, торговцев краденого и проституток в борделях. Именно там эти изгои общества пытались заработать себе на жизнь, избавиться от ненавистного хозяина деревни.

Вот что говорит сам автор: «Для махара рабочий день не имеет конца. Это рабство. У него нет выбора. Он соглашается на любую работу в любое время дня и ночи... В деревне он должен бежать впереди лошади, которая везет коляску с важной персоной, кормить, поить, лечить его лошадей. Он должен объявлять о предстоящих похоронах в деревнях, убирать павших животных, заготавливать дрова для других... Что мы получаем за все это? Балуту — нашу долю урожая. Ребенком я ходил вместе с матерью к хозяину земли, чтобы получить полагающееся нам зерно. Хозяин отдавал нам зерно, в котором было много мякины, и бранился: «Ты, низкорожденный подонок, всегда приходишь первым, чтобы получить свою долю. Ты что думаешь, это зерно принадлежит твоему отцу?»»².

Поскольку неприкасаемые не имели земли, они были сельскохозяйственными работниками, которым хозяева платили по своему усмотрению зерном или деньгами. В некоторых местах они получали вместо оплаты за труд зерно, называемое «гобараха». «Гобараха» означает «зерно из на-

¹ Pawar D. Baluta / Translated into English by Jerry Pinto from Marathi. Mumbai: Speaking Tiger, 2015. P. VIII.

² Ibid. P. 63–66.

воза буйволов». После уборки урожая зерновых молотба на току происходила 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 лепешки³.

Много страниц книги «Балута» посвящено Амбедкару, которого юный Павар видел лично, а позже читал его книги, слушал его последователей, убеждавших махаров отказываться от унижительной работы, такой как свежевание шкур и уборка павшего скота. В результате многие обычаи и суеверия, связанные с низким происхождением махаров, ушли в прошлое.

В Махараштре еще в середине XIX века отдельные просветители из низких каст стремились приобщить к грамоте женщин, особенно далиток. Первые из них в 1847 году начали заниматься в школах, открытых в Пуне (ныне в штате Махараштра) специально для неприкасаемых, по инициативе Савитрибаи Пхуле и ее мужа Джотибы Пхуле⁴.

Сегодня некоторые из женщин взяли за перо. Они честно и откровенно говорят об истинном положении далитов в обществе.

Одна из них, далитка Бейби Камбле, активная пропагандистка философии Б.Р. Амбедкара, в автобиографии «Тюрьмы, которые мы взломали» (написана на языке маратхи; есть перевод на английский), в частности, писала: «Индусская философия принизила нас как грязь общества и выбросила в помойную яму на краю деревни. Мы жили в унижительной нищете... Какая зверская религия — этот индуизм! Я хочу сказать индусам: вы наслаждаетесь не благополучием и богатством, вы высасываете жизненные соки и кровь махаров... Богатые, как пиявки, сосут кровь из бедных тружеников. Похоже, все наше общество поделено на тех, кто трудится, и тех, кто бездельничает и роскошествует... На одной стороне — надменное и наглое общество, пользующееся комфортом и богат-

³ *Ambedkar*. Vol. 5. 2001. P. 19–26.

⁴ Юрлова Е.С. Женщины Индии: Традиции и современность. С. 56–57.

ством; на другой — люди, умирающие от голода, как рыбы без воды»⁵.

Как и другие далитки-литераторы, она обращает внимание читателя на то, что практика неприкасаемости еще не изжила себя. Вот как высококастовая семья обучает этому своих детей: «Эй, Чхабу (имя мальчика), ты что, не видишь, что там стоит грязная махарка? Не прикасайся к ней. Отойди подальше»⁶. Психическая реакция на неприкасаемых проявляется в чувстве «осквернения, отвращения и презрения», которое испытывают «чистые» касты по отношению к ним. Амбедкар считал, что неприкасаемость является одним из аспектов социальной психологии, своеобразной болезнью духа у индусов⁷.

Другая далитка-писательница из Тамилнаду — Бама (литературный псевдоним Фаустины Сусайраджу) — родилась в семье сельскохозяйственных рабочих. В свое время ее дед принял христианство. В старших классах школы она батрачила у высокой касты найкеров и там подвергалась дискриминации и унижениям. По окончании школы в родной деревне Рудхупатти (Тамилнаду) она поступила в колледж, учительствовала, затем семь лет была монахиней католического монастыря. Атмосфера в монастыре не отличалась от внешнего мира, в котором жили далиты. Она ушла из монастыря и стала писать о себе и жизни далитов в своей деревне. Из этих воспоминаний сложилась автобиографическая книга «Карукку» на тамили (1992 год)⁸. По признанию Бамы, она писала книгу, чтобы залечить свои душевные

⁵ Kamble B. The Prisons We Broke. New Delhi: Orient Black Swan, 2009. Цит. по: Radhakisan Y.M. The Dalit and Non-Dalit Woman Autobiographies // The Criterion: An International Journal in English. September 2011. Vol. II, № III (http://journaldatabase.info/articles/dalit_non-dalit_women_autobiographies.html [accessed 21.11.2019]).

⁶ Ibid.

⁷ Ambedkar. Vol. 15. 2001. P. 909-910; см.: Сахни Б. Ревнитель древней веры // При блеске дня, во мраке ночи. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1980. С. 103–109.

⁸ Bama. Karukku / Translator Lakshmi Holmstrom. New Delhi: OUP, 2012. Слово «Карукку» на тамили означает листок пальмовой лопы с зазубренными краями, похожими на обоюдоострые мечи.

раны. Всюду она страдала как неприкасаемая и как женщина, которую подвергают тройной эксплуатации: кастовой, классовой и гендерной.

Бама вспоминает: «Когда я училась в третьем классе, я не слышала, чтобы люди открыто говорили о неприкасаемости. Но уже видела, ощущала, чувствовала то унижение, которое я испытывала. ... Те из нас, которые до сих пор спят, должны открыть глаза и оглядеться вокруг. Мы больше не должны мириться с несправедливостью нашего порабощения и говорить себе: это наша судьба. Мы должны сокрушить все институты, которые используют касту для того, чтобы запугивать и подчинять нас. Мы должны показать, что среди людей нет ни высоких, ни низких. Те, кто блаженствует, эксплуатируя нас, так легко и просто не выпустят нас из своего подчинения. Мы сами должны поставить их на место и создать справедливое общество, в котором все равны»⁹.

Бама заставляет читателя осознать угнетение далитов, пережить их опыт как свой собственный. Она сосредоточивает внимание читателя на кастовой и гендерной дискриминации и одновременно подмечает изменения, происходящие в жизни далитов, не желающих больше мириться со своим подчиненным положением.

Действительно, в 1990-е годы наметилось изменение в настроении далитских авторов — с «литературы горя и горемык» на описание жизнеутверждающих начал в развитии далитского вопроса. Лучше всего об этом сказал Канча Илайя, профессор политологии в Османском университете (г. Хайдерабад, штат Андхра-Прадеш), известный писатель, чья книга «Почему я не индус» (1996 год) стала бестселлером. В ней автор предлагает написать новую историю о вкладе далитов в индийскую цивилизацию. Далиты должны войти в XXI век с высоко поднятой головой, гордясь тем, что они всегда были создателями основных материальных благ в этой стране. Среди присущих им духовных ценностей он отмечает уважительное отношение к труду, равенство полов в семье. Сати и даури,

⁹ Цит. по: Dasarathi Amala. «Karukku»: An Autobiography by Bama Exploring Her Tamil, Dalit and Christian Identity // Feminism in India. 20.02.2017 (<https://feminisminindia.com/2017/02/20/karukku-bama-book-review/> [accessed 21.11.2019]).

то есть сожжение вдовы на погребальном костре мужа и выдача обязательного приданого за невестой — это проблемы индусов, пишет он. Далитизация, в отличие от санскритизации, означает демократизацию общества, женское равноправие, взаимодействие человека и природы.

Канчи Илайя призывает 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 общество¹⁰. В качестве позитивной общественной альтернативы Илайя вспоминает вклад христианских миссионеров в культивирование неприкасаемых в Южной и Северо-Восточной Индии. В статье «Культурная глобализация» он пишет о том, что миссионеры обратились к социально отвергнутым низам: общались с ними свободно, жили среди них, ели за одним столом, носили ту же одежду, давая таким образом почувствовать, что неприкасаемые такие же люди, как и все. Сильнейший удар по Законам Ману и его кодексу поведения для неприкасаемых был нанесен обучением этих изгоев грамоте и чтению в открываемых миссионерами школах с обучением на английском языке¹¹. Хотя образованная часть индийского общества неоднозначно оценивает деятельность миссионеров — от признания их вклада в просвещение и высшее образование до негативного восприятия их практики прозелитизма, — им удалось сформировать у части общества более критичное отношение к практике неприкасаемости.

В 2001 году был опубликован английский перевод с языка маратхи автобиографии крупного деятеля амбедкарского движения, махара Васанта Муна — составителя и редактора 17-томного издания произведений и речей Амбедкара в 20 книгах¹². Это первая автобиография далита, изданная

¹⁰ Ilaiah Kancha. *Why I am not a Hindu: A Sudra Critique of Hindutva Philosophy, Culture and Political Economy*. Calcutta, 1996.

¹¹ Ilaiah Kancha. *Cultural Globalisation // The Hindu*. 22.01.2003.

¹² Moon V. *Growing up Untouchable in India: A Dalit Autobiography* / Translated from Marathi by Gail Omvedt. With an Introduction by Eleanor Zelliot. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001.

на английском языке. В ней особое место занимали события, связанные с подготовкой махаров к торжественному событию — коллективному отказу от индуизма и принятию буддизма в г. Нагпуре 14 октября 1956 года. Автор лично знал Амбедкара, принимал самое деятельное участие в подготовке этого массового действия махаров. Тогда ему было 23 года. «На меня особенно сильное впечатление произвело посвящение в буддизм Бабасахеба (*уважаемого отца* — на языке маратхи), отмечал Мун. «Амбедкар от руки крупным почерком написал на отдельном листе бумаги каждую из 22 клятв¹³. Не надевая очков, Бабасахеп громко прочитал все эти клятвы. Мы почувствовали, что, вероятно, Бабасахеп хотел принять буддизм без очков любого цвета, то есть без предубеждений»¹⁴, — подчеркнул В. Мун.

Когда в мае 1972 года была создана социальная организация «Пантеры далитов», боровшаяся против кастовой дискриминации, Васант Мун всячески поддержал ее основателей Намдео Дхасала, Дж. В. Пава и Раджу Дале — известных в далитской общине поэтов и писателей.

Основанный в свое время Амбедкаром Милинд колледж в Аурангабаде впоследствии превратил Маратхваду в центр литературного движения далитов. Студентами колледжа были в основном выходцы из сельских районов, как и большинство персонала института. Даже не-далиты — члены этого персонала принимали участие в движении далитов. Директор колледжа М. Н. Ванкхаде получил высшее образование в США и был хорошо знаком с литературой черных, их опытом борьбы и подробностями их страданий. Ванкхаде подготовил исследовательскую работу по сравнительному изучению положения далитов и черных. Он призывал писателей-далитов критически анализировать собственные проблемы, чтобы осознать необходимость организованной борьбы за свои права.

¹³ Все 22 клятвы см.: Lokhande G. S. Bhimrao Ramji Ambedkar: A Study in Social Democracy. P. 255–256.

¹⁴ Moon V. Growing up Untouchable in India: A Dalit Autobiography. P. 156.

«Пантеры далитов»

Созданное по образцу афро-американских «Черных пантер» движение «Пантеры далитов» возникло как протест против соглашательской политики Республиканской партии Индии (РПИ), лидеры которой были кооптированы Конгрессом, а впоследствии и другими партиями. Они получали мощную поддержку этих партий на выборах и, в конечном счете, были интегрированы в политическую элиту. «Пантеры далитов» представляли собой одно из наиболее радикальных течений в борьбе угнетенных и приниженных слоев общества — зарегистрированных каст и племен.

Недовольство образованных далитов, острее других переживающих униженное положение своей общины, проявлялось в разных формах, в том числе в их переосмыслении истории Индии с позиций социальных низов, а также в требовании создания Далитстана (Страны далитов). Имелось в виду переселение далитов в отдельные поселки, чтобы они имели свои органы местного самоуправления и могли использовать государственную помощь, которая, хотя и предусматривалась пятилетними планами на их развитие, но на деле не доходила до сельских низов. О такой мере, как переселение неприкасаемых на неосвоенные земли, Амбедкар заговорил еще в 1925 году, а в 1942 году он предложил создать для них деревни, расположенные вне и независимо от индусских деревень.

Выступления высококастовых индусов против конституционных прав зарегистрированных каст, принявшие со второй половины 1970-х годов затяжной и воинственный характер и названные в прессе «кастовой войной», вызвали ответные действия далитов. Одновременно с усилением подобных настроений в среде образованных далитов распространялись левозэкстремистские веяния. Сторонники создания Далитстана поддерживали контакты Пан-негритянским всемирным движением (Pan-Negritic World Movement), выступавшим за объединение усилий различных негроидных групп в мире, которые находились под определенным идейным влиянием этого движения.

На начальной стадии это новое движение «Пантеры далитов» 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.

«Пантеры далитов» не имели позитивной идеологии. Они бросали всем вызов, отделяли себя от остального общества и делили мир на «прикасаемых» и «неприкасаемых», заявляли, что им нужна не только экономическая, но и социальная революция. Они отказывались от сотрудничества с индусами из «чистых» каст, даже с теми, которые выступали за искоренение практики неприкасаемости в обществе. В результате движение «Пантеры далитов» оказалось кратковременной попыткой добиться быстрых социальных перемен в общественных отношениях, особенно в сельской местности.

Период с середины 1972 по 1974 год был отмечен подъемом движения «Пантеры далитов», главными организаторами которого были писатели и поэты А. Дхале, Намдео Дхасал, Дж. В. Павар, Арун К. Камбле, Арджун Дхангле. Тогда в результате их деятельности в Махараштре было открыто много отделений их организации. Но уже в 1974 году наметился первый ее раскол.

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.

Оценивая главные результаты движения «Пантеры далитов», следует однако подчеркнуть, что, при всех издержках, ему удалось внести свой вклад в историю современной Индии, добиться определенных изменений в массовом сознании как самих далитов, так и остальной части общества. Их борьба нанесла серьезный удар по многовековой идеологии неравенства. Она развеяла миф о неприкасаемых как немой и беспомощной массе. Они доказали свою способность к организованным действиям и проведению акций солидарности.

На теоретическом уровне образованная часть далитов выступила инициатором дискуссии о взаимоотношении касты и класса в демократическом движении. Это способствовало появлению у индийской общественности новых идей, связанных с необходимостью более активных действий по устранению социальной дискриминации.

Твердая позиция в вопросах защиты интересов и конституционных прав зарегистрированных каст способствовала активизации движения далитов в целом по стране. Развитие событий в Индии подтвердило, что их голос протеста был услышан. Одним из результатов этого стало признание большого вклада Амbedкара в общественную мысль страны и демократизацию индийского общества. При всех издержках далитского движения оно внесло свой вклад в историю современной Индии.

После 1977 года усилия основного ядра партии «Пантеры далитов» и ее последователей сосредоточились на борьбе за присвоение имени Б.Р. Амbedкара старинному Маратхадскому университету.

Махараштра — центр далитских движений

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, 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 Индию во второй

половине 1970-х и в 1980-е годы. Особенно трагичными они были в штатах Бихар и Уттар-Прадеш, где землевладельцы из «чистых» каст нередко прибегали к формированию отрядов боевиков, которые расправлялись с далитами, осмелившимися настаивать на выполнении «Программы 20 пунктов» правительства Индиры Ганди и соблюдении принятых законов. Не избежала этой участи и Махараштра.

В чем была суть межкастовой борьбы в Махараштре?

Когда речь шла о необуддистах в этом штате, главное состояло в их стремлении освободиться от своего ритуального статуса неприкасаемых. Но здесь они сталкивались с преобладающей в обществе кастовой идеологией. Существо этой проблемы раскрывают события, связанные с решением правительства штата присвоить имя Амбедкара Маратхадскому университету в г. Аурангабад. Борьба, развернувшаяся вокруг переименования этого университета, продолжалась почти 17 лет — с 1977 до 1994 года, когда это решение было, наконец, реализовано.

Предложение о переименовании университета стало знаковым событием, которое подвело своеобразный итог десятилетий борьбы далитов за свое социальное и политическое равноправие. Ее важным этапом было принятие правительством Индии в 1975–1976 годах «Программы 20 пунктов». Она предусматривала наделение безземельных далитов и племен участками земли, а также принятие парламентом Закона об отмене кабального труда и Закона о защите гражданских прав, — призванных улучшить положение 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 расследования показали, что это заявление было лишено всяких оснований: кабальный труд продолжал оставаться весьма распространенным¹⁵.

Решение правительства штата Махараштра во главе с главным министром Шарадом Паваром присвоить Маратхадскому университету имя Амбедкара, принятое на волне борьбы за права социально уязвимых слоев, вызвало

¹⁵ Chains of Servitude: Bondage and Slavery in India/Utsa Patnaik, Manjari Dongwaney eds. New Delhi, 1985. P. 335.

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.

Данное решение было единогласно поддержано обеими палатами законодательного органа штата. Резолюция 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 резолюции в этой связи было сказано, что присвоение имени Амbedкара университету не означает, что в нем должны обучаться только далиты. Как и все остальные университеты, он будет функционировать на секулярной основе.

Политическое руководство Махараштры понимало, что столкнется с немалыми трудностями на пути воплощения резолюции в жизнь. Так, Шарад Павар говорил: «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 подлинному социальному миру, отбросив в сторону политические искушения»¹⁶. 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 к всеобщей забастовке в Аурангабаде. Около двух тысяч студентов из «чистых» каст, а также джайны и другие не-далиты 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 не-далитов стали собираться на улицах городов. Они требовали, чтобы владельцы закрыли свои лавки,

¹⁶ Ibid. P. 63.

магазины, кинотеатры и т. п., громили тех, кто отказывался подчиняться этому требованию. По свидетельству подвергнувшегося 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, украшали гирляндами портреты и статуи Амбедкара и раздавали 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»¹⁷.

В течение последующих двух недель в городах Маратхвады шли массовые волнения студенчества из «чистых» каст. Они сопровождалась актами насилия и вандализма, поджогами государственных учреждений (в том числе и полицейских участков), автобусов, автомобилей, железнодорожных вагонов, остановкой поездов. Вандалы крушили телеграфные столбы, выворачивали шпалы. В ряде мест были закрыты 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 присоединялись лавочники, учителя школ и некоторые профсоюзы.

Символом протестных выступлений стал национальный герой маратхов Шиваджи, которого по установившейся в Махараштре традиции противопоставляли 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 требование отменить решение правительства о переименовании университета.

Не обошлось и без прямых столкновений между обеими частями расколовшегося по этому вопросу общества.

¹⁷ Punalekar S. P. Aspects of Class and Caste in Social Tensions: A Study of Maharashtra Riots. Surat, 1981.

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 студентов¹⁸.

Позже студенты изменили тактику своих действий. Они стали требовать, чтобы органы местного самоуправления на всех уровнях, а также кооперативные общества и другие организации приняли резолюции против переименования университета. Одновременно продолжалось перекрытие железных и шоссейных дорог, нарушалась работа средств связи — телеграфа и телефона.

Кастовые столкновения 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, традиционными отношениями между «чистыми» кастами и далитами.

Конфликты в деревнях во время волнений, связанных с требованием о переименовании университета, принимали в ряде случаев 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 со второй половины 1970-х годов.

¹⁸Ibid. P. 104.

Традиционно богатая верхушка в деревнях состояла в основном из средних каст. 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 (кости, мали и другие). 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 средних кастах шел довольно активный процесс экономического расслоения. Однако экономическая стратификация внутри отдельной касты не вела к социальной поляризации в ней. Так, богатые и бедные маратха или ванджари по-прежнему жили вместе, одной группой. Они пользовались одним общественным источником воды, коллективно участвовали в религиозных и культурных мероприятиях. Кастовые нормы и традиции, общие ценности в вопросах статусной иерархии тесными узами связывали членов отдельных каст. Это относилось ко всем кастовым общностям, которые продолжали вести замкнутую жизнь отдельными социальными группами. Как богатые, так и бедные крестьяне одинаково строго соблюдали кастовые предписания.

Однако бедняк из «чистой» касты и бедный далит были разьединены барьером касты. Разделительные кастовые перегородки оставались характерной чертой почти для всех деревень Маратхвады.

Межкастовые отношения в деревнях разных районов заметно отличались в силу неравномерного социально-экономического развития. Каждая деревня, даже в одном и том же районе, представляла собой уникальный, своеобразный мир. Однако даже в пределах достаточно крупных регионов в отношениях между членами «чистых» каст и далитами прослеживались в деревнях общие черты.

Самую низкую ступень в социальной иерархии современной Маратхвады занимали 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 далиты жили 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.

Определенный интерес представляет социально-экономическая ситуация в сельской местности накануне и во время выступлений «чистых» каст против переименования Маратхадского университета. Так, в деревне Куснур (дистрикт Нандед) насчитывалось около 4500 человек и 635 хозяйств, из них — 165 хозяйств далитов и племен (65 — махаров, 60 — мангов и 40 — племени ламан). Остальные 500 хозяйств принадлежали «чистым» кастам. Все они были землевладельцами, а некоторые из них — зажиточными фермерами, владевшими 50 и более акрами земли. Всей социальной, политической и экономической жизнью деревни руководили фермеры из касты маратха. Деревенским старостой тоже был богатый фермер-маратха.

Относительное благополучие этой деревни, и 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 принадлежали 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 препятствовала трудовой активности женщины вне дома, ее работе по найму. Это ограничивало участие женщины в общественном труде и ее возможности вносить экономический вклад в семейный бюджет. Если зажиточные

маратха от этого не страдали, то более бедные маратхские семьи, придерживавшиеся таких «правил приличия», теряли очень важный для них дополнительный заработок.

Контрастом с «чистыми» кастами выглядели традиции деревенских далитов. Их уделом всегда был физический труд вне дома. В нем участвовали не только мужчины, но также дети и женщины. 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 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 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 этой деревни 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»¹⁹.

Махары рассматривали принятие ими буддизма как заметный этап своего развития. 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. Они 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»²⁰.

Питательной почвой для напряженных отношений между «чистыми» кастами и далитами продолжали оставаться предрассудки, особенно 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 лингаятов. А четвертым — общественным колодцем — могли пользоваться представители всех «чистых» каст. Махаров к нему не допускали. Никто в деревне не помнил случая, чтобы кто-то нарушил этот устоявшийся обычай.

¹⁹ Ibid. P. 149.

²⁰ Ibid. P. 151.

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 вызвать 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 с этой 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 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 они запомнили это «на всю жизнь». Они противопоставляли махаров более низким по касте мангам, которые, по их мнению, вели себя правильно, «соблюдали традиции деревни», были «послушными и подчинялись традиционным требованиям и нормам».

Манги по сравнению с махарами, 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 на выборах 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 в Маратхвахдхском университете 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, оскверняют 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 в толпе составляли маратха. Они несли банки с керосином, охапки сена, топоры и бамбуковые палки.

Маратхи начали методично разрушать жилища махаров, выбрасывали из них домашний скarb и утварь, а затем поджигали 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 от вандалов 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

(тогда 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 этой деревне и объединиться в борьбе за свои права. «Мы лучше умрем, чем покинем нашу землю!» — таково было их окончательное решение.

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 неприкасаемых было во многом вызвано тем, что махары-буддисты изменили свою жизнь в лучшую сторону. Пренебрегая традиционными социально-культурными нормами и нарушая прежние 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.

Некоторые итоги межкастовой борьбы

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 жесто-

костей 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 насилий²¹. 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 Амbedкара 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 комендантский 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 Амbedкара). Как пишет об этом индийский журналист К. Бадринатх, «индусы из высоких каст не могут примириться с тем, чтобы у них был диплом с именем и изображением Амbedкара». Для умиротворения «чистых» каст правительство штата пошло на то, чтобы преобразовать колледж в Нандеде, находящийся по соседству с г. Аурангабад, в университет имени индусского святого Свами Рамананды.

²¹ The Times of India. 20.12.1993.

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 партия Индийский национальный конгресс 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 общендийское 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 происходят крупные изменения в пользу социальных низов.

Попытки Амбедкара объединить далитов

Не имея большинства ни в одном из штатов, далиты составляли беднейшую и слабо организованную часть населения. Амбедкар не раз предпринимал шаги по сближению разных каст неприкасаемых. Так, в 1920 году на первой всеиндийской конференции индусских низших каст он пригласил лидеров неприкасаемых из Центральных провинций разделить с ним общую трапезу. Это было бы первым важным шагом на пути к объединению. Но его постигла неудача. Из-за практики неприкасаемости, которую соблюдали между собой сами неприкасаемые, их лидеры отказались сесть за общий стол. И только главы 16-ти подкаст одной общины неприкасаемых — махаров, к которой принадлежал

сам Амбедкар, — согласились с его предложением вместе «преломить хлеб».

В 1936 году Амбедкар основал Независимую рабочую партию Индии, а в 1942 году — Федерацию зарегистрированных каст, в которую призывал вступать лидеров этих каст. С целью политической мобилизации далитов и их сотрудничества с другими отсталыми кастами он также составил программу новой Республиканской партии Индии, которая была основана вскоре после его смерти в 1956 году. Для создания единой общности далитов он разработал новую форму буддизма, которую назвал наваяна (необуддизм). Его учение было с готовностью воспринято многими политическими группировками далитов, но так и не привело к их объединению.

В Махараштре, например, Республиканская партия Индии была поделена на множество фракций, соперничавших между собой, а буддийское движение далитов почти полностью замыкалось на касте махаров-необуддистов. Их общественное и индивидуальное поведение далеко не всегда отвечало основным постулатам учения Амбедкара. Они соблюдали дискриминацию в отношении других неприкасаемых, которые в традиционной иерархии занимали более низкие ступени. Все это не способствовало сближению между разными кастами далитов²².

«Партия большинства народа»

На волне политической борьбы за сохранение системы резервирования и расширение ее действия на всю категорию «отсталые классы» в 1978 году была создана Федерация служащих низких каст. В нее вошли главным образом представители далитов, племен и некоторых отсталых каст. В середине 1980-х годов Федерация насчитывала около 200 тыс. членов — инженеров, врачей, журналистов, представителей свободных профессий. Авторитет этих людей среди неграмотной массы «отсталых классов» был очень велик. В том числе и потому, что членами Федерации были люди

²² Юрлова Е. С. Индия: от неприкасаемых к далитам. Очерки истории, идеологии и политики. М.: ИВ РАН, 2003. С. 268.

с кастовыми кровными связями, охватывавшими огромные массы трудового люда в городах и деревнях.

На основе этой Федерации в 1981 году была создана политическая группировка «Далит сосит самадж сангарш самити» (Д4С — Комитет борьбы далитов, угнетенных и эксплуатируемых). Комитет со штаб-квартирой в Дели насчитывал более сотни филиалов в разных районах Индии. Он объявил своей целью достижение власти парламентским путем под лозунгом объединения отсталых классов на платформе антибрахманизма — борьбы против засилья высших каст в общественно-политической и культурной жизни.

Д4С был идеологическим и политическим предшественником «Бахуджан самадж парти» (БСП; Партия большинства народа). Эта партия была официально зарегистрирована в 1985 году, и ее лидером стал Канши Рам (1932–2006), выходец из семьи бывших неприкасаемых чамаров, принявших сикхизм.

В беседе с автором этой книги в январе 1983 года Канши Рам сказал, что будущая партия поставит задачу взять власть в интересах большинства, т.е. всех «отсталых классов». Поэтому она должна выйти за рамки собственно далитского движения, включив социальные низы из других каст. Отсюда и название «бахуджаны» («большинство народа»).

Кастовая борьба за власть в штате Уттар-Прадеш

В 1989 году, во время другой встречи с автором этой работы Канши Рам рассказал о своей последовательнице из крупной зарегистрированной касты джатавов (чамаров) — Кумари Майявати. По системе резервирования она поступила в Делийский университет и успешно окончила его по специальности юриспруденция. Она обладает хорошими организаторскими способностями и огромной энергией. Канши Рам был ее политическим гуру. После его серьезной болезни Майявати стала руководителем Бахуджан самадж парти в крупнейшем штате Уттар-Прадеш (200 млн. человек), где далиты составляли не менее 26% населения (больше, чем в среднем по Индии).

На выборах 2007 года в законодательное собрание этого штата БСП одержала крупную победу. Из 403 мест в собрании она завоевала большинство — 206 мест. Эта победа БСП, несомненно, была исключительным событием в истории индийской демократии. Она стала возможной во многом потому, что Майявати сумела создать кастово-сословную коалицию. Ее кандидатами стали представители далитов, «прочих отсталых классов», брахманов и других высоких каст, а также мусульман. В правительство во главе с Майявати вошли 19 далитов, 13 брахманов и представителей высоких каст, 11 — «прочих отсталых классов» и 5 мусульман.

Это не было случайным явлением. БСП экспериментировала с разными кастовыми комбинациями в течение предыдущих 15 лет. Сначала она образовала правительство с Самаджвади партии (Социалистической партией) в 1993 году. Начиная с выборов 1995 года, Майявати трижды возглавляла коалиционные правительства в Уттар-Прадеше совместно с Бхаратия джаната парти (БДП; Индийской народной партией).

Это в большой степени объяснялось социально-экономическими факторами. БСП поддержали 41% избирателей из бедных слоев, 18% — из средних и 6% — из богатых. В то же время за консервативную БДП проголосовали 12% избирателей из бедных слоев, 19% — из средних и 30% — из богатых²³. В целом, по сравнению со всеми другими партиями, принимавшими участие в выборах 2007 года, за партию Майявати проголосовало самое большое число бедных избирателей из всех индийских каст.

Результаты выборов в законодательное собрание Уттар-Прадеша в 2007 году поставили ряд сложных вопросов. Главный из них: сможет ли Майявати сохранить и расширить возглавляемую ею социальную коалицию? Смогут ли брахманы с их социально-культурным комплексом превосходства участвовать в политике на равных с новыми партнерами-далитами? Как поведут себя сами далиты в компании с брахманами? Не почувствуют ли они себя неполноценными в коалиции с брахманами, которые смогут «переиграть» их и использовать в сложной политической игре?

²³ Verma A. K. Mayawati's Sandwich Coalition // Economic and Political Weekly. 02.06.2007. P. 30.

Насколько прочной может оказаться коалиция далитов и брахманов в условиях, когда активно действуют другие кастовые группировки, такие как зажиточные ядавы, джаты, другие влиятельные крестьянские касты? Сможет ли эта коалиция осуществить реальные реформы в интересах бедных слоев, далитов в первую очередь? От ответа на эти вопросы зависела не только судьба этой необычной коалиции в Уттар-Прадеше, но и возможность распространения этой модели социального консенсуса на другие районы Индии.

После формирования коалиционного правительства в Уттар-Прадеше во главе с БСП в 2007 году его руководители заговорили о том, что Майявати может стать премьер-министром всей страны. Таким образом, речь шла не только об Уттар-Прадеше, но и о возможности добиться власти в центре. Сама Майявати подтвердила свою решимость бороться за самый высокий пост в Индии.

Однако эти предположения и надежды в отношении БСП и самой Майявати не оправдались. Это выяснилось на парламентских выборах 2009 года: БСП смогла получить 20 мест от Уттар-Прадеша. Массовая поддержка партии в этом штате снизилась с 30,5% голосов на выборах в законодательное собрание штата в 2007 году до 27,4% в 2009 году. Но БСП смогла укрепить влияние среди большей части далитов, получив около 65% голосов этих избирателей (прирост — почти в 10% по сравнению с выборами 2007 года).

Майявати добилась подавляющей поддержки своей касты. БСП потеряла влияние среди других слоев населения, в том числе «прочих отсталых классов». От БСП ушла значительная часть представителей высших каст — брахманов и раджпутов²⁴.

Политическое развитие штата Уттар-Прадеш в начале XXI века показало, что, несмотря на свою многочисленность, «отсталые классы» не являются там доминирующими. У них нет той экономической мощи, которая нужна для борьбы за власть.

На последующих выборах 2014 и 2019 годов БСП, по существу, выступала в одиночестве. Ей пришлось вести борьбу

²⁴ National Election Study 2009, weighted data. Sample Size: 2849. Votes in percent and swing in percentage points // The Hindu. 19.05.2009.

против всех политических соперников. Общий итог — она получила около 20% голосов избирателей. Фактически это были далиты — ее традиционная социальная база. Правящей в центре Бхаратии джаната парти удалось вовлечь в орбиту своего влияния часть далитов и «отсталых классов». Такие перемены в политической жизни штата Уттар-Прадеш и страны в целом свидетельствовали о крупных подвижках в социально-экономической жизни Индии.

Но кастовый фактор не только продолжает играть значительную роль в нынешней расстановке сил в стране, — он, по замечанию большинства индийских обозревателей, заметно усилился²⁵. Даже когда каста меняется, она не исчезает. Кастовое разделение общества остается важным элементом общественного сознания. Многочисленная группа далитов и племен, четверть населения Индии, и в будущем будет играть все большую роль в политической жизни страны.

²⁵ Jodhka Surinder S. Caste in Contemporary India. New Delhi: Routledge, 2015; Gorringe Hugo. The Evolving Forms of Caste//Economic and Political Weekly. 29.11.2014. Vol. XLIX, №48. P. 32.

Заклучение

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 подъем угнетенных классов, нельзя переоценить». Тогда же, говоря об Амбедкаре как символе протеста против угнетения в индусском обществе, премьер-министр Джавахарлал 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 правительства²⁶.

Несмотря на эти высокие оценки деятельности Амбедкара, руководство правящего Индийского национального конгресса впоследствии воздерживалось даже от упоминания его имени. В течение трех десятилетий после смерти Амбедкара различные далитские организации призывали правительство и общественность признать его вклад в реформирование общества и требовали установить его портрет в центральном зале парламента²⁷.

И лишь в 1985 году, когда Индийский национальный конгресс отмечал свой столетний юбилей, премьер-министр Раджив Ганди впервые назвал имя Амбедкара в одном ряду с такими видными ветеранами национально-освободительного движения, как Джавахарлал Неру, Валлабхай Патель, 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 ноябре 1949 года подчеркнул, что «достижение независимости является заслугой Махатмы Ганди, а ее юридическое оформление — заслугой одного из самых жестких критиков Махатмы, а именно великого архи-

²⁶ Keer Dhananjay. Dr. Ambedkar: Life and Mission. P. 517, 518.

²⁷ Это было сделано в 1990 году и не конгрессистским правительством, а Национальным фронтом во главе с В. П. Сингхом.

тектора 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 Амбедкара²⁸.

Причину столь запоздалого признания заслуг Амбедкара можно объяснить тем, что он не принадлежал к эксклюзивному кругу конгрессистского руководства. Антипатия самого Амбедкара к руководству Конгресса была обусловлена его защитой интересов миллионов неприкасаемых. Во время подготовки конституционных реформ британской колониальной администрацией произошло столкновение Амбедкара с лидерами Конгресса, которые претендовали на исключительное право представлять неприкасаемых и говорить от их имени.

Кампания М. К. Ганди по признанию неприкасаемых частью индусской общины открыла им частичный доступ в индусские храмы и повлияла на рост их симпатий к Конгрессу. Но Ганди не сумел оторвать общину неприкасаемых от Амбедкара. Он понимал значение Амбедкара и опасался отхода неприкасаемых от освободительного движения. В свою очередь, неприкасаемые опасались усиления произвола со стороны высококастовых индусов в случае ухода англичан из Индии. Поэтому Амбедкар упорно настаивал на закреплении за неприкасаемыми в конституции точно определенных прав и гарантий ликвидации социальной дискриминации.

Однако 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 далиты так и не смогли избавиться от традиционно приниженного положения и нищеты.

Забвение Амбедкара в Индии вплоть до конца 1970-х годов объяснялось тем, что часть интеллигенции и власть в Индии были едины в своем стремлении отодвинуть Амбедкара на периферию истории. Но без учета его вклада процесс создания современной Индии выглядел, по крайней мере, неполным.

²⁸ Gandhi Rajiv. Indian National Congress: 100 years — the milestones. New Delhi, 1985. P. 17.

Первыми это почувствовали в родном штате Амbedкара Махараштре — крупном развитом районе Индии с населением более 100 млн. человек (данные за 2011 год). Главный министр этого штата Шарад Павар писал, что накануне независимости Индии Махараштра стала центром социальной, экономической и политической активности в стране. Время деятельности Джотибы Пхуле и Амbedкара можно назвать зарей социальной революции в истории не только Махараштры, но и Индии в целом. Амbedкар был не только борцом против кастовой системы, но и смелым воином за дело униженных в Индии. Он был также крупным государственным деятелем. Его вклад в создание конституции Индии будет вписан в историю страны. Борьба Амbedкара за права человека, за освобождение всех поработанных в мире снискала ему мировое признание как освободителя от социальной и экономической несправедливости²⁹.

Правительство Махараштры образовало в 1976 году комитет по подготовке и опубликованию трудов Амbedкара. С тех пор вышло в свет его полное собрание сочинений на английском языке в 17 томах, в которое вошли 20 его книг. В январе 2014 года это собрание сочинений Амbedкара было переиздано.

Когда в 1991 году в Индии торжественно отмечалось столетие со дня рождения Амbedкара, возник вопрос — в чем его историческое значение? На этот счет мнения разделились. Однако практически все крупные политические партии Индии использовали этот юбилей в своих целях, прежде всего, для завоевания голосов избирателей из низших слоев общества. Все партии — левые, правые, и центристские — «примкнули» к Амbedкару. Они заявили, что являются партиями бедных и угнетенных, и таким образом пытались привлечь на свою сторону огромный банк голосов далитов.

Лидер Конгресса Раджив Ганди специально приехал для участия в юбилейных торжествах в Мхоу (штат Мадхья Прадеш) — городе, где родился Амbedкар. Руководитель Бхаратия джаната парти Атал Бихари Ваджапай, выступая по этому случаю в Бомбее, а затем и в Мхоу, сравнил

²⁹ Pawar Sharad. Foreword // *Ambedkar*. Vol. 1. 1979. P. V–V1.

Амбедкара с Мартином Лютером Кингом и Нельсоном Манделой. Он также заявил, что первый камень в фундамент предполагаемого храма бога Рамы в Айодхье был заложен далитом³⁰.

Автор биографии Амбедкара Д. Кир писал о нем как первом великом революционном лидере из угнетенных слоев, которого выдвинула история двух тысячелетий их рабства. Амбедкар хотел перестроить индусский социальный строй на основе свободы, равенства и братства, иными словами, на основе социальной демократии. Его жизнь и борьба были отданы служению далитам. Он посвятил себя делу беднейших из бедных во всем мире. Большинство идей Амбедкара вошло в конституцию Индии. Он вписал свое имя в будущее этой страны и в историю человеческой свободы³¹.

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.

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 политике, в том, что Амбедкар был постоянным политическим оппонентом Конгресса и «самого Махатмы Ганди». Впрочем, недоброжелательных критиков Амбедкара было, по разным причинам, значительно меньше, чем тех, кто пытался объективно оценить его значение в истории современной Индии.

Видный общественный деятель, бывший судья Верховного суда Индии Кришна Айяр, посвятивший Амбедкару ряд исследовательских работ по конституционному праву, выражал уверенность в том, что со временем, «когда будет написана история борьбы за независимость Индии во всей ее полноте, вклад Амбедкара займет в ней достойное место. Его настоячивое требование социальной справедливости

³⁰ Sunday. 28.04–04.05.1991.

³¹ Keer Dhananjay. Dr. Ambedkar: Life and Mission. P. 524.

для дискриминируемых слоев было своего рода шоковой терапией. Амбедкар утверждал, что без социальной демократии политическая независимость строится на зыбких песках. Он добился введения в конституцию Индии статей о гарантиях прав человека и представительства для бывших неприкасаемых в законодательных органах»³².

К.Р. Нараянан (президент Индии в 1997–2002 годах) подчеркивал, что «Амбедкар внес в национальное движение глубокое социальное содержание и поставил перед ним дерзкую социально-демократическую задачу. Его жизнь — неустанная борьба ради достижения этой социальной цели, которая охватывала миллионы обездоленных в Индии»³³.

Поиск социальной справедливости привел Амбедкара к противоборству с веками сложившимся в Индии социальным строем.

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.

Сегодня в Индии наследие Амбедкара превратилось в предмет 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 людей. Его идейное наследие с годами все больше привлекает внимание не только в Индии, но и за ее рубежами.

³² Iyer V. R. Krishna. Dr. Ambedkar and the Dalit Future. P. 38.

³³ Narayanan K. R. Babasaheb Ambedkar // *Mainstream*. 08.08.1998. P. 23.

Библиография

Айронс Питер. Мужество за строками приговора. М.: Общественный фонд «Гласность», 2000

Алаев Л. Б. Проблематика истории Востока. М.: Ленанд, 2018

Алаев Л. Б. Социальная структура индийской деревни. М.: Наука, 1976

Алаев Л. Б., Вигасин А. А., Сафронова А. Л. История Индии. М., 2010

Бангеровский Александр. Невольники XX века // Независимая газета. 05.05.1998

Бурстин Дэниел. Американцы: демократический опыт. М.: Изд. Группа «Прогресс», «Литера», 1993

Ваджпай Атал Бихари. Индия на пути в будущее. М.: ИВ РАН, 2001

Ванина Е. Ю. Индия: история в истории. М.: ИВ РАН, 2014

Гаевский И. А. США: Негритянская проблема. Политика Вашингтона в негритянском вопросе (1945–1972). М., 1973

Ганди Мохандас Карамчанд. Моя жизнь. М., 1969

Горячева А. М. Распределение национального дохода и проблема бедности в Индии. М.: Наука, 1991

Законы Ману / Перевод С. Д. Эльмановича, проверенный и исправленный Г. Ф. Ильиным. М., 1960

Зинн Говард. Народная история США. М.: Весь мир. 2006

Кашин В. П. Сардар Валлабхаи Патель // Азия и Африка сегодня. 1999. № 12

Клюев Б. И. Религия и конфликт в Индии. М.: ИВ РАН, 2002.

Козер Льюис. Функции социального конфликта. М.: Идея Пресс, 2000

Комаров Э. Н., Литман А. Д. Мировоззрение Мохандаса Карамчанда Ганди. М.: Наука, 1969

Конституция Индии. М., 1956

Котовский Г. Г. Аграрные отношения в Махараштре в последней трети XIX — начале XX вв. // Национально-

освободительное движение в Индии и деятельность Б. Г. Тилака. М., 1958

Кудрявцев М. К. Кастовая система в Индии. М., 1992

Куценков А. А. Эволюция индийской касты. М., 1983

Леонтович О. А., Шейгал Е. И. Жизнь и культура США: Англо-русский лингвострановедческий словарь. Изд. 2-е, испр. и доп. Волгоград: Станица-2, 2000

Лернер Макс. Развитие цивилизации в Америке. Т. 1. М.: Радуга, 1992

Луния Б. Н. История индийской культуры. М., 1960

Миллер У. Р. Мартин Лютер Кинг: Жизнь, страдания и величие. М., 2004

Михайлов Александр. «Хижина дяди Тома стоит 777 триллионов долларов» // Сегодня. 13.01.2000

Насилие в семье: Как бороться с ним государству. М., 1999

Неру Дж. Автобиография. М., 1956

Нилов (Юрлов) Ф. Н. Западная Бенгалия: политические проблемы. М., 1972

Нилов (Юрлов) Ф. Н. Леводемократические правительства в штатах Индии. М., 1987

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

Права человека: Сборник международных документов / Составитель Л. Н. Шестаков. М.: Изд-во Московского университета, 1990

Рейснер И. М. Некоторые данные о разложении деревенской общины у маратхов в XVII — начале XIX вв. // Ученые записки Института востоковедения. Т. 5. М., 1953

Родивилова Дарья Александровна. Кастовый фактор в политической жизни Индии в начале XXI века (на материалах штата Тамилнад). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Тамбов, 2008

Рорти Р. Обретая нашу страну: Политика левых в Америке XX века. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998

Санкритьяян Рахул. От Волги до Ганга: История арьев в рассказах. М.: Общество дружбы и сотрудничества с зарубежными странами, 2002

Сантаяна Джордж. Характер и мировоззрение американцев. М.: Идея-Пресс, 2003

Словарь американской истории / Под редакцией Томаса Первиса. М.: РОССПЭН, 2007

Снесарев А. Е. Этнографическая Индия. М., 1981

Соединенные Штаты Америки: Конституция и законодательные акты. М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1993

Токвиль Алексис де. Демократия в Америке. М.: «Весь мир», 2000

Уильям Дюбуа и Джеймс Болдуин. М., 1982

Уолцер Майкл. О терпимости. М.: Идея-Пресс; Дом интеллектуальной книги, 2000

Успенская Е. Н. Раджпуты: Традиционное общество. Государственность. Культура. СПб., 2003

Черешнева Л. А. Радуга над Красным фортom: раздел колониальной Индии в 1947 г. М.: Восточная литература. 2012

Черешнева Мария Сергеевна. Политическая деятельность Валлабхаи Пателя накануне и в первые годы независимости Индии (1947–1950 гг.). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Тамбов, 2019

Черные американцы в истории США: В 2 т. / Отв. ред. Р. Ф. Иванов. М., 1986

Шаумян Т. Л. Кашмирская проблема: новые подходы и перспективы // Международный конгресс востоковедов: Труды. М.: ИВ РАН, 2007

Шлезингер Артур М. Циклы американской истории. М.: Изд. группа «Прогресс», «Прогресс-Академия», 1992

Юрлов Ф. Н. БДП — долгий путь к власти // Азия и Африка сегодня. 2003. №№ 7 и 8

Юрлов Ф. Н. От восхода до заката: Династия Неру — Ганди. Кн. 1: Мотилал и Джавахарлал. М.: ИВ РАН, 2015

Юрлов Ф. Н., Юрлова Е. С. История Индии: XX век. М.: ИВ РАН, 2010

Юрлова Е. С. Американский опыт Амбедкара в борьбе за права неприкасаемых в Индии // Гуманитарные исследования в Центральной России. 2019. № 1 (10)

- Б. Р. Амбедкар и буддизм // Восток. 1999. № 2
- Б. Р. Амбедкар и его интерпретация буддизма // Восток. 2001. № 4

- Женщины Индии: Традиции и современность. М., 2014
- Индия: касты и межкастовые отношения живут и изменяются // Азия и Африка сегодня. 2006. № 11
- Индия: от неприкасаемых к далитам. Очерки истории, идеологии и политики. М.: ИВ РАН, 2003
- Индия: политика правительства в отношении религиозных меньшинств, далитов и племен // Труды ИВ РАН. Вып. 12. 2018
- Касты в политике // Религия и общество на Востоке / Отв. ред. А. В. Сарабьев. М.: ИВ РАН, 2017
- Между двух миров: трагедия далитов // Азия и Африка сегодня. 2003. № 4
- Мой опыт изучения положения далитов // Индия: история и историография. Труды ИВ РАН. Вып. 24. 2019
- Необуддизм — религия кастовых низов // Азия и Африка сегодня. 1997. № 7
- Неприкасаемые в Индии. М.: Наука, 1989
- Низшие слои Махараштры // Страна и ее регионы. М.: Эдиториал УРСС, 2000
- Новая вера для нового статуса (Религиозные обращения низших каст) // Южная Азия: Конфликты и компромиссы / Ред. Е. Ю. Ванина. М.: ИВ РАН, 2004
- Общечеловеческие ценности в наследии Б. Р. Амбедкара // Ценностные ориентиры индийского общества. М.: ИВ РАН, 2003
- От Махатмы Ганди к Мартину Лютеру Кингу: борьба против кастовой дискриминации в Индии и расизма в Америке // В Индию духа Сборник статей, посвященный 70-летию Ростислава Борисовича Рыбакова. М., 2008
- Партия большинства народа — вверх по ступеням власти // Разговор с Мариной и Олегом Плешовыми: политические символы и реалии Южной Индии. М.: ИВ РАН, 2010
- Президент Индии К. Р. Нараянан // Азия и Африка сегодня. 2001. № 4
- Роль каст в современной Индии // Азия и Африка сегодня. 2018. № 4

- Смысл жизни Б.Р. Амbedкара // Азия и Африка сегодня. 1991. №4

- Тяжкое наследие «неприкасаемых» // Азия и Африка сегодня. 2002. №4

Юрлова Т.Ф. Народное восстание 1857–1859 гг. в Индии и английское общество. М., 1991

- Юбилей Б.Р. Амbedкара в Москве // Известия. 04.04.1991

Allen R.L. Black Awakening in Capitalist America. New York, 1970

Ambedkar Babasaheb Dr. Writings and Speeches in 17 volumes / Vasant Moon ed. Bombay: Education Dpt., Government of Maharashtra, 1979–2003

Dr. Ambedkar on Poona Pact (Collection of Speeches, Writings and Documents). Jullundur, 1973

Ambedkar Prakash. Education is the only solution // Frontline. 15.05.2015

Anderson J.D. The Peoples of India. Cambridge: University Press, 1913

(The) Autobiography of Malcolm X: As Told to Alex Haley. New York, 1992

Bavadam Lyla. Shock and awe // Frontline. 08.01.2016

Baxi Upendra. Emancipation as Justice: Legacy and Vision of Dr. Ambedkar // From Periphery to Centre Stage / Ed. by K. S. Yadav. New Delhi: Manohar, 2000

Bennett Jr. Lerone. Before the Mayflower: A History of Black America (6th ed.). New York: Penguin Books, 1988

Beteille Andre. Marxism & Class Analysis. Oxford University Press, 2007

Beteille Andre. Inequality among Men. Oxford: Basil Blackwell, 1977

Beteille Andre. Sociology: Essays on Approach & Method. New Delhi: OUP, 2004

Beverly Nicholas. «Below the Bottom Rung»: A British Estimate of Dr. Ambedkar. 1944 // From Periphery to Centre Stage / Ed. by K. S. Yadav. New Delhi: Manohar, 2000

Bhaskar C. Uday. Opinion. Abrogation of Article 370 and Bifurcation of J&K Trample Spirit of Constitution // Outlookindia. 22.08.2019 (<https://>

www.outlookindia.com / magazine / story / india-news-opinion-abrogation-of-article-370-and-bifurcation-of-jk-tram-ple-spirit-of-constitution / 302061 [accessed 25.09.2019])

Bhim Rath // Telegraph. 07.03.1992

Black Nationalism in America / J.H. Bracey Jr., A. Meir and E. Rudwick eds. Indianapolis; New York: Bobbs-Merrill Comp, 1970

Book of Facts, 2018. New York

Carmichael S. and Hamilton C.V. Black Power. New York: Random House, 1967

Caste Today / Edited by C.J. Fuller. Delhi: OUP. 1997

Chains of Servitude: Bondage and Slavery in India / Utsa Patnaik, Manjari Dongwaney eds. New Delhi, 1985

Chalam K. S. The Inner Grammar of Dissent Lives // Outlookindia. 02.12.2016(<https://www.outlookindia.com/magazine/story/the-inner-grammar-of-dissent-lives/298224> [accessed 23.11.2019]).

Crossette Barbara. An «Untouchable» Says Caste Is Truly a Human Right Issue // New York Times. 16.11.2000

Crossing the Danger Water: Three Hundred Years of African-American Writing / Edited and with introduction by Deirdre Mullane. New York; London: An Anchor Books, 1993

Das Ashok. Naxalite Movement: A Special Story // Hindustan Times. 27.01.2000

Das Bhagwan. Human Rights and Constitutional Rights. New Delhi, 1987

Das Bhagwan. Thus Spoke Ambedkar. P. 1. Selected Speeches. Vol. 2. Jullundur City — 3 (Punjab), 1969

Das Bhagawan. Thus Spoke Ambedkar. Vol. 4. Bangalore: Ambedkar Sahithya Prekashana, 1981

Dasarathi Amala. «Karukku»: An Autobiography by Bama Exploring Her Tamil, Dalit and Christian Identity // Feminism in India. 20.02.2017 (<https://feminisminindia.com/2017/02/20/karukku-bama-book-review/> [accessed 21.11.2019])

Deo Veena and Eleanor Zelliot. Dalit Literature: Twenty-five Years of Protest? Of Progress? // Report at the 7th International Conference on Maharashtra. Pune, January 1997

(The) Depressed Classes in India: An Enquiry into their Conditions and Suggestions for their Uplift [1912]. New Delhi, 1977

Desai M. The Epic of Travancore. Ahmedabad, 1937

Dictionary of American Negro Biography / Ed. by Rayford W. Logan and Michael Winston. New York; London, 1982

Dreze Jean & Amartya Sen. An Uncertain Glory: India and its Contradictions. Princeton & Oxford, 2013

Douglass F. Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave, Written by Himself. New York, 1997

Du Bois W.E. B. Black Folk, Then and Now. New York, 1918

Eric C. The Black Muslims in America. Boston, 1961

Fanon Frantz. The Wretched of the Earth. Harmondsworth: Penguin, 1973

Feaver George. Black Power // Maurice Cranston (ed.). The New Left. London: The Bodley Head, 1970

Franklin J. H. From Slavery to Freedom. New York: Knopf, 1948

Freeman G. King Words Speak Today // The St. Louis Post Dispatch. 19.01.1997

Fullinwider S.P. The Mind and Mood of Black America. Illinois, 1969

Gandhi M.K. The Science of Satyagraha. Bombay, 1962

Gandhi's Campaign against Untouchability: 1933–1934. An Account from the Raj's Secret Official Reports / Ed. by Baren Ray. New Delhi, 1996

Gandhi Rajiv. Indian National Congress: 100 years — the milestones. New Delhi, 1985

Gatade Subhash. Naxalbari after Three Decades: Heroes of a Greek Tragedy? // Mainstream. 27.02.1999

Govind Rahul. Ambedkar's Lessons, Ambedkar's Challenges // Economic and Political Weekly. 27.01.2018. Vol. 53, №4 (<https://www.epw.in/journal/2018/4/special-articles/ambedkars-lessons-ambedkars-challenges.html> [accessed 22.11.2019])

Guha Ramachandra. India after Gandhi: The History of the World's Largest Democracy. London; New Delhi: Picador, 2007

- Harijan Sevak Sangh Annual Number. New Delhi, 1983
History of the Harijan Sevak Sangh (1932–1968). New Delhi, 1971
Ilaiah Kancha. Cultural Globalisation // The Hindu. 22.01.2003
Ilaiah Kancha. Why I am not a Hindu: A Sudra Critique of Hindutva Philosophy, Culture and Political Economy. Calcutta, 1996
Indian National Congress. 77th Plenary Session Souvenir. Calcutta, 1983
India's courts and Kashmir // The Economist. 5–11.10.2019
Ingle M. H. Religious Life of the Mahars after Conversion to Buddhism in a city of India. Seventh European Conference on Modern South Asian Studies. London. 7–11.07.1981
Jaffrelot Christophe. India's Silent Revolution: The Rise of the Low Castes in North Indian Politics. London, 2002
Jawaharlal Nehru's Speeches. Vol. IV: 1957–1963. New Delhi, 1964
Kakar Sudhir. Religion, Politics and the New Hindu Identity // Religion and Politics Today. Vol. 1. In collaboration with Le Courrier de L'UNESCO and World Media Network. Paris. 30.01–02.02.1994. New Delhi: Rajiv Gandhi Institute for Contemporary Studies, 1994
Kamat A. R. Essays on Social Change in India. Bombay, 1983
Kamble B. The Prisons We Broke. New Delhi: Orient Black Swan, 2009
Kamble J. K. Rise and Awakening of Depressed Classes in India. New Delhi, 1979
Kashmir: Vale of Tears // The Economist. 5-11.10.2019
Katakam Anupama. Torture and backlash // Frontline. 19.08.2016 (<https://frontline.thehindu.com/social-issues/social-justice/torture-and-backlash/article8932673.ece> [accessed 20.11.2019])
Keer Dhananjay. Dr. Ambedkar: Life and Mission. Bombay: Popular Prakashan, 1981
Keer Dhananjay. Mahatma Jotirao Phooley: Father of Indian Revolution. Bombay, 1974
Khanam Azra. Muslim Backward Classes: A Sociological Perspective. New Delhi: Sage Publication, 2013

- King Jr. Martin Luther. Stride toward Freedom (1958) // The Democracy Reader. New York, 1992
- Kothari R. Politics in India. Boston, 1970
- Kripalani J. B. Gandhi: His Life and Thought. New Delhi, 1975
- Kuber W.N. Dr. Ambedkar: a Critical Study. Bombay: PPH, 1973
- Lasania Yunus Y. Drawing parallels between Dalit and African-American rights in India and US // <https://www.livemint.com/Politics/wEkZH1prIxxFm5gypAy-JPO/Drawing-parallels-between-Dalit-and-African-American-rights.html> [accessed 12.03.2019]
- Lerone Jr. Bennett. The Negro Mood. New York, 1965
- Lerone Jr. Bennett. Before the Mayflower: A History of Black America. New York, 1988
- Limbale Sharankumar. Dalit Panter. Pune: Sugava Prakashan, 1989
- Logan Rayford W. and Winston M. William Edward Burghardt Du Bois // Dictionary of American Negro Biography / Ed. by Rayford W. Logan and Michael Winston. New York; London, 1982
- Lokhande G.S. Bhimrao Ramji Ambedkar: A Study in Social Democracy. New Delhi, 1982
- Luce E. In Spite of the Gods: The Strange Rise of Modern India. New York, 2007
- Malcolm X with Alex Haley: Autobiography of Malcolm X. New York: Pathfinder Press, 1964
- Mann Paul. Nobody's Finest Hour // The New York Times. 26.04.1998
- Masihi Edwin J. and Desai Dhiru. Dalit Panther Movement in Gujarat: Seminar on Removal of Untouchability. Ahmednagar, 1979
- Mason Philip. Unity and Diversity: An Introductory Review // India and Ceylon: Unity and Diversity. New York: OUP, 1967
- Meacham Jon. One Man. One March. One Speech. One Dream // Time. 26.08–02.09.2013
- Mencher Joan P. The Caste System Upside Down, or the Not-So-Mysterious East // Current Anthropology. 1974. Vol. 15, №4

- Mencher Joan. The Right to Food // Frontline. 01.02.2010
- Menon Achutha C. Indian Renaissance: Achievements and Failures // Mainstream. 21.10.1978
- Merriam-Webster's Encyclopedia of World Religions. Springfield (Massachussetts), 1999
- Mishra Jugal Kishore. A Critical Study of Dalit Literature in India // Seminar. 09.07.2004. Lund University, Sweden
- Moffat M. Untouchable Community in South India: Structure and Consensus. Princeton, New Jersey, 1979
- Moon V. Growing up Untouchable in India: A Dalit Autobiography/Translated from Marathi by Gail Omvedt. With an Introduction by Eleanor Zelliot. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001
- Mukherjee Hiren. Gandhi, Ambedkar and the Extirpation of Untouchability. New Delhi, 1982
- Mungekar Bhalchandra, Vice Chancellor, University of Mumbai. India's Economic Reforms and the Dalits: An Ambedkarian Perspective. Mumbai, 2004
- Myrdal G. An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy. New York, 1944
- Nair Preetha. One Nation, One Legislation: After Article 370, Uniform Civil Code BJP's Next? How It Will Impact You? // Outlookindia. 29.08.2019 (<https://www.outlookindia.com/magazine/story/india-news-one-nation-one-legislation-after-article-370-uniform-civil-code-bjps-next-how-it-will-impact-you/302079>) [accessed 06.09.2019]
- Narayanan Madhavan. Not Modi. Not Gandhi. Ambedkar May Be the True Father of India // Outlookindia. 26.09.2019 (<https://www.outlookindia.com/website/story/not-modi-not-gandhi-ambedkar-may-be-the-true-father-of-india/339455> [accessed 20.11.2019])
- Natarajan S. History of Social Reforms in India. New Delhi, 1986
- National Election Study 2009, weighted data. Sample Size: 2849. Votes in per cent and swing in percentage points // The Hindu. 19.05.2009
- (The) Non-Brahman Movement in Western India: 1873–1930. Bombay, 1976
- Noorani A. G. Ambedkar & the BJP // Frontline. 21.02.2014

- Obama Michelle. *Becoming*. New York: Crown, 2018
- O'Hanlon Rosalind. Low Caste Protest in Mid-Nineteenth Century Western India: Christian Ideas and the Attack on Caste. In: *Seventh European Conference on Modern South Asian Studies* // School of Oriental and African Studies. London. 7-11.07.1981
- Omvedt Gail. *Dalit Visions: The Anti-Caste Movement and the Construction of an Indian Identity*. Hyderabad: Orient Longman, 1995
- Osella F. and Osella C. *Social Mobility in Kerala: Modernity and Identity in Conflict*. London, 2000
- (An) Outline of American Government. P. One. The Constitution: An Enduring Document. United States Information Agency. N.d.
- (An) Outline of American Geography. Regional Landscapes of the United States. The Deep South (Chapter 8). United States Information Agency. N.d.
- Pandit Nalini. Caste and Class in Maharashtra // *Economic and Political Weekly*, Feb. 1979, Annual
- Pawar D. Baluta / Translated into English by Jerry Pinto from Marathi. Mumbai: Speaking Tiger, 2015
- Pinkney A. *Black Americans* // *Ethnic Groups in American Life Series*. New Jersey: Englewood Cliffs, 1969
- Prashad Vijay. *The Karma of Brown Folk*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000
- Punalekar S.P. *Aspects of Class and Caste in Social Tensions: A Study of Maharashtra Riots*. Surat, 1981
- 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, 1996
- Racine Jean-Luc and Racine Josiane. *Beyond Silence: A Dalit Life History in South India* // *Telling Lives in India: Biography, Autobiography and Life History* / Edited by David Arnold & Stuart Blackburn. Delhi: Permanent Black, 2005
- Radhakisan Y.M. *The Dalit and Non-Dalit Woman Autobiographies* // *The Criterion: An International Journal in English*. Vol. II, № III. September 2011 (http://journaldatabase.info/articles/dalit_non-dalit_women_autobiographies.html [accessed 21.11.2019])

- Ram Jagjivan. Caste Challenge in India. New Delhi, 1980
- Ram N. Dravidian Movement in Its Pre-Independence Phase // Economic and Political Weekly. Feb. 1979
- Ranadive B.T. Caste, Class and Property Relations. Calcutta, 1982
- Rao M.S. A. The Backward Classes and the Blacks. New Delhi, 1979
- Roy Arundhati. «We need Ambedkar — now, urgently...» // Outlookindia. 10.03.2014
- Sarukkai Sundar. Phenomenology of Untouchability // Economic & Political Weekly. 12.09.2009. Vol. XLIV, №37
- Saradmoni K. Emergence of a Slave Caste: Pulayas of Kerala. New Delhi, 1980
- Sarkar Sumit. Modern India: 1885-1947. New Delhi, 1982
- Shaumian Tatiana L. Kashmir Problem: New Approaches and Prospects // International Congress of Asian and North American Studies: Proceedings. Vol. 3. M.: IOS RAS, 2007
- Shepard Paul. Lawyers Plan Slave Reparations Suit // Associated Press. 04.11.2000
- Slate Nico. The Long Binaries: Centuries of exchanges remind us that democracy is a process // Outlookindia. 02.02.2015 (<https://www.outlookindia.com/magazine/story/the-long-binaries/293198>[accessed 22.11.2019])
- Special Report: Poverty in America. Black and White // The Economist. 28.09.2019
- Speech delivered by Dr. B. R. Ambedkar in the Constituent Assembly on 25th November, 1949 // Thus Spoke Ambedkar. Selected Speeches. Vol. 2. Jullundur City — 3 (Punjab): Bheem Patrika Publications, 1969
- Talbott Strobe. The Russia Hand: A Memoir of Presidential Diplomacy. New York, 2002
- Tendulkar D. G. Mahatma: Life of Mohandas Karamchand Gandhi: In 8vols. New Delhi, 1969
- Teltumbde Anand. Robbing Rohith of His Dalitness // Economic & Political Weekly. 04.03.2017. Vol. LII, №9
- Varnika. Official Journal of AICC (1). New Delhi. 1985. Vol. 2, №12
- Viramma, Racine Jean-Luc and Racine Josiane. Viramma: Life of a Dalit. New Delhi: Social Science Press. 2000
- Washington Booker T. Up from Slavery. New York, 1995

West Cornel and Yengde Suraj. A Shared History of Struggle Should Unite India's Dalits and African Americans in the Fight for Equality // The Root. 06.12.2017 (<https://www.theroot.com/a-shared-history-of-struggle-should-unite-india-s-dalit-1795973401> [accessed 22.11.2019])

Why Do We Need a Specific Law to Safeguard Dalits Against Caste Violence? // <https://www.epw.in/engage/article/why-do-we-need-specific-law-safeguard> (accessed 22.11.2019)

Why India Needs to Address Caste-Based Manual Scavenging Before it Aims for a «Swacch Bharat» // <https://www.epw.in/engage/article/why-india-needs-address-caste-based-manual-scavenging-swacch-bharat> (accessed 30.08.2018)

World Conference against Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance. The UN Department of Public Information. New York. 2002

Wright R. Black Boy (American Hunger). A Record of Childhood and Youth (1945). San Francisco, 1998

Yurlova E.S. Communal Relations in Colonial India and the Harijans // Communal Relations in South Asia: Past and Present. M., 1998

- B.R. Ambedkar's Birth Centenary in Moscow // Patriot. New Delhi. 26.01.1991
- Castes in India. New Delhi: Patriot Publishers, 1990
- Dr Ambedkar's Navayana: In Search of Democracy // Indian History: A Russian Viewpoint/Eugenia Vanina (ed.). New Delhi, 2003
- Founder of Ambedkar Mission Visits Moscow // Soviet Land. 1990. №9
- Scheduled Castes in India. New Delhi: Patriot Publishers, 1990
- Social Equality and Democracy in Ambedkar's Understanding of Buddhism // Reconstructing the world: B. R. Ambedkar and Buddhism in India/Surendra Jodhale and Johannes Beltz (eds.). Oxford University Press, 2004
- Social Reformation and the Lower Strata in Maharashtra: Search for a United House // The Sixth International Conference «Maharashtra: Culture and Society».

- 18–22.05.1995. Center for Indian Studies, Institute of Orientology. Moscow, Russia
- The Indian Untouchables: from Subordination to Empowerment (Индийские неприкасаемые: от подчиненности к получению прав) // ICANAS. XXXVII, 61. Международный конгресс востоковедов: Труды. Т. 3. М.: ИВ РАН, 2007
 - Untouchables and the Nationalist Movement in Maharashtra // Home, Family and Kinship in Maharashtra. New Delhi: Oxford University Press, 1999
- Zelliot E. Gandhi and Ambedkar: A Study in Leadership. Pune, 1983
- Zelliot Eleanor. From Untouchable to Dalit: Essays on the Ambedkar Movement. New Delhi, 1996
- Zelliot Eleanor. The Poetry of Dalit Women // Culture, Religion and Society: Essays in Honour of Richard W. Taylor / Ed. by Saral K. Chatterji and Hunter P. Mabry. New Delhi, 1996 (2nd ed.)

Периодические издания и агентства

Известия	India Today
Независимая газета	Indian Express
Российская газета	Mainstream
Associated Press	New York Times
Economic and Political Weekly	Outlookindia
Economist	Press Trust of India
Foreign Affairs	Samachar
Frontline	St. Louis Post Dispatch
Guardian	Time
Hindu	Times of India
Hindustan Times	USA Today
	US News and World Report
	Washington Post

SUMMARY

This book is about the life and creative legacy of Bhimrao Ramji Ambedkar (1891–1956), leader of the Dalits (Scheduled Castes; formerly known as untouchables, or Harijans, as M. K. Gandhi called them). The fact that he was born to a family of untouchables played a decisive role in his life and political activities. Ambedkar's versatile talents and indefatigable dedication to the cause of liberation of the Dalits enabled him to overcome many obstacles on the way to the accomplishment of his life's goals. His most significant deeds are the creation of The Constitution of India, outlawing discrimination known as untouchability, as well as the formulation of the ideas of the liberation of a suppressed people in bondage.

His work and political activities remained in the shadow for a long time due to obstacles created by his political opponents. However, starting in the 1980s, his legacy has come to the forefront of political debate in India and beyond. This process gained momentum in the following years. Ambedkar's ideas on the liberation of the Dalits became attractive to the majority of today's 200 millions of people belonging to this social stratum. Their struggle for equality became an important part of the Indian political landscape.

This process evoked the necessity of a deeper study of Ambedkar's practice and legacy in general, especially his contribution to the socio-economic, cultural and political life, including his studies of castes' origin and ideology.

Additionally, the present book compares the status of the Dalits in India and their struggle against discrimination with those of the African-Americans in the US. Despite their many differences, they have a lot in common. Ambedkar himself used his American experience to elaborate his ideas of the liberation of the Dalits.

Conversely, the leaders of the blacks in the United States, including Martin Luther King Jr., attached importance to the study of the Indian experience in this area.

The new element in the study of Ambedkar's legacy is aptly demonstrated by the fact that the problem of social inequality has now been raised to international level. In 2016, it was discussed at the United Nations in connection with the 125th anniversary of Bhimrao Ramji Ambedkar.

Научное издание

ЮРЛОВА Евгения Степановна

**Б. Р. АМБЕДКАР. ЖИЗНЬ, ТВОРЧЕСТВО,
НАСЛЕДИЕ. СОЗДАТЕЛЬ КОНСТИТУЦИИ ИНДИИ
БОРЕЦ ЗА СВОБОДУ НЕПРИКАСАЕМЫХ**

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения РАН*

Верстка П. С. Романов

Подписано 31.12.2019
Формат 60х90/16. Бумага офсетная. Печать цифровая.
Усл. печ. л. 18,25. Уч.-изд. л. 13,8
Тираж 500 экз. Зак. № 405.

Федеральное государственное
бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения РАН
107031 Москва, ул. Рождественка, 12
Научно-издательский отдел
Зав. отделом И. В. Федулов
E-mail: ivran.izd@gmail.com

Отпечатано в ПАО «Т8 Издательские Технологии»
г. Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корп. 5