

**The interpretation of indian caste system
in social thought of the Bengal Renaissance**

**Интерпретация индийской кастовой системы
в общественной мысли Бенгальского Возрождения**

Татьяна Григорьевна Скороходова¹

¹ Пензенский государственный университет,
Пенза, Российская Федерация
skorokhod71@mail.ru

Tatiana Grigorievna Skorokhodova ¹

¹ Penza State University,
Penza, Russia
skorokhod71@mail.ru

УДК 1 (091), 94 | НАУЧНАЯ СТАТЬЯ | [HTTPS://DOI.ORG/10.24412/2686-9675-1-2022-116-137](https://doi.org/10.24412/2686-9675-1-2022-116-137)

АННОТАЦИЯ

Цель настоящей статьи — проследить истоки становления индийского научного изучения кастовой системы. На основе источников по истории общественной мысли автор рассматривает интерпретации кастовой системы, предложенные мыслителями эпохи Бенгальского Возрождения XIX– начала XX в. С одной стороны, их объяснения были частью феномена «открытия Индии» (термин Дж. Неру) и представляли собой попытки самопознания через критику кастовой иерархии. С другой стороны, бенгальские мыслители превратили кастовую систему в объект интеллектуального анализа и тему социальной мысли, а также обозначили области исследования — генезис и эволюция варн, роль брахманов, межварновые конфликты, происхождение низших каст и др. С точки зрения социологии, бенгальские мыслители показали социогенную природу

ABSTRACT

The article aim is to trace the origins of becoming of Indian scientific research on caste system. Based on the sources of social thought history, the author describes the interpretations of caste system by thinkers of the Bengal Renaissance XIX– early XX century. From the one hand, these explanations were the part of 'Discovery of India' (Jawaharlal Nehru's term) phenomenon and presented the attempts of self-knowledge through philosophical critics of caste hierarchy. From the other hand, Bengal thinkers turned the caste system into the object of intellectual analysis and the theme of social thought, as well as they had marked the areas of study such as a genesis and evolution of varnas, the role of Brahmins, inter-varnas conflicts, genesis of low castes etc. Sociologically, Bengal thinkers had shown socio-genetic nature and historical variability of caste system, its traditional functions and rationality. The works by

и историческую изменчивость и вариативность кастовой системы, её традиционные функции и рациональность. В трудах социальных реформаторов, мыслителей и учёных была предложена многосторонняя критика кастового порядка вместе с его правилами, нормами и ограничениями, которые стали застывшими и неспособными к трансформации в условиях Нового времени. Бенгальские интеллектуалы открыли императив исследования кастовой системы для самопознания и самораскрытия для мирового сообщества и науки.

Ключевые слова: кастовая система, общественная мысль Бенгальского Возрождения, кастовая иерархия, брахманы, неприкасаемые, теоретическая интерпретация феномена касты

Для цитирования: Скороходова Т.Г. Интерпретация индийской кастовой системы в общественной мысли Бенгальского Возрождения. // Современные востоковедческие исследования. 2022. № 1. С. <https://doi.org/10.24412/2686-9675-1-2022-116-137>

В научное исследование индийского традиционного общества как организованного по кастовым принципам индийские учёные включились сравнительно недавно, в середине XX в., однако их труды внесли серьёзный вклад в понимание и интерпретацию феномена кастовой системы в Индии. «Знание языков и этнографических реалий, опыт жизни в кастовом окружении и хорошее европейское образование исследователей придают этим работам необходимую полноту понимания и анализа», — отмечала

social reformers, thinkers and scientists demonstrated many-sided critics of caste order along with its rules, norms and restrictions, which became rigid and incapable for transformation in Modern circumstances. The Bengal intellectuals have discovered the imperative of caste system research for self-knowledge and discovery of their own culture for the world society and science.

Keywords: caste system, the Bengal Renaissance social thought, theoretical interpretation of caste phenomenon, caste hierarchy, Brammins, untouchables

For citation: Skorokhodova T.G. The Interpretation of Indian Caste System in Social Thought of the Bengal Renaissance. Modern oriental studies. 2022. № <https://doi.org/10.24412/2686-9675-1-2022-116-137>

в своём фундаментальном труде «Антропология индийской касты» Е. Н. Успенская [Успенская, 2010, С. 43]. На первый взгляд может показаться, что их исследования явились продолжением научного поиска и опыта изысканий европейских учёных — с одной стороны, а с другой — реакцией на их «ориенталистские» установки с выраженным стремлением скорректировать недочёты и открыть в системе *варн* (сословий) и *джати* (эндогамные группы, отождествлённые с кастами) элементы и аспекты, которые

лучше видны изнутри. Но это скорее внешнее впечатление; не менее важно, на мой взгляд, увидеть внутренние предпосылки и истоки становления индийского научно-исторического, социологического и этнографического анализа кастового общества. Их формирование связано с эпохой генезиса индийского социогуманитарного знания, которое обязано своим появлением общественной мысли Индийского Возрождения XIX – начала XX в.

Этот период национально-культурного ренессанса в начале модернизации Индии имел отчётливо выраженное региональное измерение: впервые религиозно- и социально-реформаторские движения и интеллектуальный анализ состояния и перспектив общества начались в Бенгалии [Dasgupta 2011; Dasgupta 2012], несколько позже — в Бомбейском и Мадраасском президентствах колониальной Индии; похожие процессы наблюдались и в иных регионах Севера и Юга субконтинента [Panikkar, 2001]. В общественной мысли Бенгальского Возрождения начался процесс самоосмысления индийцами своей страны, общества, истории, культуры, традиций, который Джавахарлал Неру в XX в. назвал «открытием Индии». И обращение к проблематике традиционной социальной структуры в Индии было частью социально-философского понимания общества нежеле его рационально-научного изучения, идущего от эмпирии. Бенгальские интеллектуалы не создали специальных трудов о кастовой системе, т. к. в большинстве не были учёными, и в общем смысле их целеполагание было иным: понять содержание и смысл индийских реалий, объяснить их себе (соотечественникам) и другим

(европейцам, аудитории Запада), — чтобы найти пути преодоления настоящей ситуации, обозначенной ими как упадок, и выработать представление о возможной интеграции в мир современной жизни — экономики, политики, социальности и культуры.

Интеллектуалы создали основание, без которого не могут развиваться социогуманитарные науки — социальную мысль как теоретический фундамент для эмпирических исследований общества. И важно, что это была *индийская* социальная мысль — пусть и сформированная под серьёзным влиянием европейского классического рационализма и западной науки, но тесно связанная со спецификой индийского теоретического мышления и особенностями её субъектов-представителей элит, преимущественно высококастовых. Важность этого индигенного фундамента для развития индийского социогуманитарного научного познания очевидна в сравнении с европейской научной традицией: если истоки мышления об обществе в Европе обретаются ещё в античной мысли, то в традиционной Индии социальная мысль как анализ общественного устройства и жизни, динамики его эволюции, обоснования должного и критики сущего порядка не сложилась. Вместо неё вплоть до XIX в. существовала социальная доктрина брахманизма, в которой иерархическая структура общества из четырёх варн понималась как сакральная и должная, заданная в Ведах и совпадающая с его сущим устройством и потому не подлежащая пересмотру. По замечанию Е. А. Торчинова, «... буддисты и джайны критиковали сакрализацию сословно-варнового строя, ...но никогда не

отвергали традиционный порядок как таковой и не предлагали никаких проектов переустройства общества» [Торчинов, 2005, С. 227]. Проекты, в т. ч. утопические, — интегральная часть социальной мысли; в Индии нет ни того, ни другого. По справедливому замечанию Г. С. Померанца, есть связь и между созданием и попытками воплощения утопий в реальной жизни: «Занявшись историей Азии, мы с удивлением заметим, что в Китае уже 2 000 лет создаются утопии и совершаются прыжки в утопию, а в Индии ничего подобного не было и не будет» [Померанц, 2010, С. 265]. В Китае социальная мысль была с древности. В Индии максимум социального знания суммирован в политической мысли «Артхашастры», а универсальное описание общественного порядка вместе с его объяснением представлено в брахманистской кастовой идеологии [Успенская, 2010, С. 98–128]. Так что условием появления социальных наук в Индии эпохи модернизации колониального и постколониального периодов — стало формирование новой для неё интеллектуальной традиции осмысления общества и его институтов.

«Открытие» индийского общества бенгальскими интеллектуалами произошло благодаря сложному процессу открытия родной страны [Скороходова, 2015] в сопоставлении с Западом, который постигается как Другой в его полноте — как цивилизация, общество, культура, страны и народы, — и потому интенсивно побуждает к осознанию и постижению Своего. При этом если описывать познавательную ситуацию в терминах классической рациональности, Запад как Другой изначально ока-

зался для бенгальцев объектом познания; а со-держательно с ним выстроили диалог как с субъектом. В случае с познанием Индии и её общества она сама должна была стать таким объектом, и именно знакомство с Западом, его историей, общественными институтами и порядком позволило интеллектуалам Бенгалии увидеть свою страну и общество не только привычно *изнутри*, но и *извне*, становясь на позиции тех, кто не был его частью. Разность ракурсов и их сочетание в сознании реформаторов и общественных деятелей XIX в. фактически сделали общество объектом философского познания и критического анализа — т. е. тем, чем оно доселе не было.

С одной стороны, понимание общества как целого в бенгальской мысли было обусловлено знанием о его неоднородности и многообразии, открытых в критическом анализе конкретных противоречий, которые реформаторы и просветители увидели в жизни соотечественников и особенно единоверцев. С другой же оно немислимо без учёта его фундаментальной особенности — кастовой организации, связанной с культурной и религиозной традицией и серьёзно воздействующей на социальную жизнь — прошлую и настоящую. Увиденная в этом качестве, кастовая система индуистского общества становится значимой темой общественной мысли Бенгалии. Специально подчеркну, что её не изучают, но, будучи социализированы в ней и изнутри зная её традиционное обоснование и идеологию, её *объясняют* — что предполагает критику и оценку. Поэтому их анализ — теоретический и социально-философский.

Прежде чем рассматривать интерпретации кастовой системы у наиболее значительных мыслителей эпохи, отмечу немаловажный фактор их кастового происхождения. Среди них — брахманы, оставившие свои традиционные дхармические занятия, но имеющие наряду с европейским санскритское образование. Как правило, по мировоззрению, образу жизни и деятельности они находятся в оппозиции как ортодоксальному брахманству, так и новоявленным традиционалистам-индуистам, ориентирующимся на консервацию всех социорелигиозных установлений и защиту их от любых посягательств. Брахманы по варне — инициатор большинства ренессансных процессов, реформатор Раммохан Рай (1772–1833), учёный и общественный деятель Кришномохан Банерджи (Бондопаддхай, 1813–1885), писатели и социологи Бонкимчондро Чоттопаддхай (1838–1894) и Бхудеб Мукхопаддхай (1827–1894), а также Рабиндранат Тагор (1861–1941). Другие мыслители принадлежат к касте *ка-ястха* (писцов) — носителей высокой образованности, традиционно занимавших должности чиновников при брахманах и при светской власти. Это лидер «Брахмо Самаджа» Кешобчондро Сен (1838–1884) экономист, историк и писатель Ромешчондро Дотто (1848–1909), неиндуистский философ Свами Вивекананда (Норендронатх Дотто, 1863–1902), политик и философ Ауробиндо Гхош (1872–1950), учёный-химик и историк науки Профуллочондро Рай (1861–1944). Согласно брахманистской доктрине, и у тех, и у других нет права интерпретировать священные тексты и тем более объяснять и критиковать социорелигиозное

устройство. Но все они явочным порядком по собственному выбору берут себе это право, невзирая на ортодоксальные нормы, и по этому действию оказываются в роли философа и теоретика, анализирующего суть и содержание кастового устройства.

Первый подступ к объяснению кастовой системы как специфического для Индии социального порядка обозначился в трудах Раммохана Рая. Его собственный кастовый статус был весьма неоднозначным и в глазах ортодоксов, и для него самого. Он принадлежал по отцовской линии к древнему роду канауджских брахманов клана Шандилья (Бондопаддхай) а по материнской линии — к роду Бхоттачарджо, некогда утратившего ритуальную чистоту и считавшемуся *бханга*, т. е. осквернённой. Будучи «вне касты» в глазах общины, Раммохан, по мысли Ш. Шоркара, по личным мотивам относился к системе варн по-особому: «Он чувствовал, что его позиция реформатора необходимо заставляет его избегать правового “ярлыка” “внекастового”» [Sarkar, 1970, С. 12]. Внешне он поддерживал формальные правила брахманства — в том числе в судебных тяжбах, когда истцы-родственники пытались лишить его доли в наследстве, для чего «фактически... жаждали доказать, что Раммохан перестал быть индусом, и в наказание лишить его касты» [Рыбаков, 1981, С. 25–26]. По воспоминаниям полковника Фитцкларенса, он не возражал против преодоления кастовых правил, «но воздерживался от этого, чтобы не навлечь на себя обвинения в том, что променял свою религию на блага этого мира» [Singh, 1958, С. 167]. Отправляясь в Англию в 1830 г., он взял с собой

повара-брахмана и двух коров, избегал присутствия на публичных обедах в городах метрополии, опасаясь обвинений в утрате касты — хотя, строго говоря, его заморское путешествие с ортодоксальной позиции было оскверняющим деянием. После смерти его на теле был обнаружен священный шнур.

Оценка кастовой системы формируется у Раммохана из суждений в разных контекстах. Самые ранние относятся ко времени публикации его переводов Упанишад на бенгали и английский (1816–1817). В предисловии к переводу Иша-упанишады он обозначил две мысли, проливающие свет на его видение кастовой системы. Первая — об определяющем влиянии брахманов на общину и их роли в поддержании этого социального порядка. Она выражается в защите политеизма – почитания образов многочисленных индуистских богов, противопоставляемого служению Единому Богу: «многим учёным брахманам превосходно известна абсурдность идолопоклонства... Но поскольку в ритуалах, церемониях и праздниках идолопоклонства они находят источник своего удобства и благополучия, они никогда не прекратят защищать поклонение идолам от всяческих нападков, но будут даже насаждать и поощрять его для укрепления своей власти, охраняя знание своих священных книг, скрытое от остальных людей» [Roy, 1982, Т. I, С. 66]. Монополия на священное знание фактически закрепила не только духовную, но и социальную власть варны над общиной, следствием чего стал общий упадок религии, выродившейся в политеизм и комплекс суеверий, упадок морали, замещённой исполнением ритуальных предписаний

вместо «исполнения ваших обязанностей перед вашим единственным Творцом и перед вашими ближними» [Roy, 1982, Т. I, С. 71], и упадок всей общины. Его вторая мысль – об отрицательном влиянии ритуально-кастовых предписаний на моральное и социальное состояние общества. Во Введении к Иша-упанишаде Раммохан обрушивается с критикой на правила поддержания ритуальной чистоты – в первую очередь на «особый способ питания», отклонение от которого чревато утратой касты [Roy, 1982, Т. I, С. 66]. Стремясь доказать несоответствие обычаев и правил древним религиозным законам, восходящим к Упанишадкам, реформатор видел во власти кастовых запретов и предписаний прискорбный знак «морального унижения расы» [Roy, 1982, Т. I, С. 74]. Жёсткое следование предписаниям своей касты рассматривается в столь высоком свете, что компенсирует любой моральный недостаток, а жестокие преступления — убийство, кража, лжесвидетельство — в сравнении с осквернением касты «имеют меньший вес или вообще не имеют его»: достаточно искупить их одариванием брахманов и «исполнением нескольких бесполезных церемоний» [Roy, 1982, Т. I, С. 74].

На негативное отношение к кастовому делению Раммохана указывает и факт перевода в 1827 г. на бенгали с санскрита Ваджрасучика-упанишады, приписываемой Шанкаре [Ray, (1973), С. 379–383]; её автор доказывал, что деление на четыре варны не означает деления на мудрых и не владеющих знанием, и что постижение единого Атмана определяет статус брахмана как познавшего высшую истину независимо от происхождения и рода занятий.

В дискуссиях с ортодоксальными брахманами Раммохан упорно отрицал соблюдение ритуалов и церемоний, «предписанных шастрами для каждого класса (касты – Т. С.) согласно религиозному порядку» в качестве неотменимого условия для познания Бога [Roy, 1982, Т. I, С. 129] и доказывал, что и основатель школы Веданта Вьяса (Бадараяна. – Т. С.), и Шанкара, и другие авторы авторитетных текстов подчёркивают возможность обретения духовного знания не только представителями четырёх варн, но и тех, кто находится за пределами этой системы — и для этого совершенно не обязательно изучение Вед [Roy, 1982, Т. I, С. 128]. То есть сакрализация варновой иерархии религиозными целями у Раммохана поставлена под сомнение; осталось только увидеть её социальное содержание.

Вступив в полемику с христианскими миссионерами, приступившими к обличению индийской интеллектуальной традиции и культуры, реформатор обмолвился в предисловии к 1 номеру «Брахманического журнала» о специфическом свойстве кастовой организации: «наше деление на касты... явилось источником отсутствия среди нас единства» [Roy, 1982, Т. I, С. 146]; последнее названо одной из причин постоянных вторжений и завоеваний. Обеспокоенный современным ему состоянием общества, Раммохан видел в разобщённости людей на всех уровнях — от внутригруппового до регионального и общеиндийского — коренной недостаток, который обуславливает масштабы общественного кризиса — начиная со сфер религии и морали и до политики. В предваряющем документы для британского

парламента «Кратком очерке древних и современных границ и истории Индии» (1831) Раммохан отметил как особую характеристику социума постоянное возникновение «обширного количества каст и сект, ломающих самую структуру социального и политического единства страны», — следствием чего оказывается не только иностранное правление, но и отсутствие даже понятия о патриотизме у местных жителей [Roy, 1982, Т. I, С. 232, 233]. Так кастовая система в названных Р. Раем характеристиках, взятых вместе с её следствиями для индивида и всего общества, оценена как масштабный барьер для развития в современном мире, источник социальных зол и неблагополучия. Привязанная идеологически к религии, она препятствует благополучию и счастью людей, равно как и «политической пользе»: «Различия по кастам, вводящие бесчисленные разделения и субподразделения среди них, всецело лишили их патриотического чувства, а многочисленные религиозные ритуалы и церемонии и законы очищения полностью сделали их неспособными к осуществлению любой инициативы» [Roy, 1982, Т. IV, С. 929].

Черты кастовой системы, названные и негативно оценённые в текстах Раммохана Рая, в 1830–1860-х гг. стали предметом критики младших его современников, учеников поэта и просветителя Г. В. Л. Дерозии (1809–1831), основавшего дискуссионный клуб «Молодая Бенгалия». Среди них наибольший вклад в формирование основ анализа кастовой системы внёс Кришномохан Банерджи — родовой брахман, порвавший с индуизмом и принявший христианство, ставший священником

и учёным-филологом. В 1838 г. в речи «Реформы: гражданские и социальные он задался вопросом о причинах нездорового состояния общества (прежде всего индуистской общины), препятствующего «выходу на более высокий уровень нашей цивилизации» [Awakening, 1965, С. 183]. Он ищет их в институтах, возникших в древности для упорядочения жизни и связываемых с авторитетом предков. Их происхождение К. Банерджи связал с деятельностью учёных элит, которые разработали правила и законы для регулирования жизни общества и «преуспели в насаждении своих мнений, принятых на веру и исполняемых целыми племенами и народами» Но то, что в «варварские и тёмные эпохи» было альтернативой беспорядку и анархии, со временем застыло и замедлило ход человеческого развития (human improvement) в Индии [Awakening, 1965, С. 185–186]. Над индуистами довлеет множество институтов и обычаев, однако их вполне возможно реформировать без разрушения (как брак и семья) и устранить обычаи, «действительно вредные для благополучия страны» [Awakening, 1965, С. 195]. Но при всём нежелании уничтожать институты по причине их древности и начинать строить новые с нуля мыслитель видит в Индии один институт, являющийся в современности безусловным злом — кастовую систему; она должна быть разрушена как «причина несметного множества деспотических разделений» по принципу рождения. По мысли Кришномохана, она препятствовала продвижению талантливых и достойных людей, из-за чего «Индия утратила многих гениев, которые, обладая способностями, так и не вы-

ходили из состояния дикости из-за своей кастовой принадлежности» [Awakening, 1965, С. 193]. Более того, К. Банерджи, как прежде Р. Рай, отрицательно оценивает закреплённую кастовой системой разобщённость, отсутствие солидарности, исторически закреплённую пропасть между элитой и низами. Поэтому влиятельнейшим слоям индуистской общины отвратительна сама идея реформ [Awakening, 1965, С. 194]. Но с ними вместе есть и просвещённые и морально ответственные представители элит, которые способны начать труд усовершенствования вопреки противодействию ортодоксии.

О влиянии кастовой системы и её установлений на разные стороны жизни индуистов К. Банерджи писал неоднократно. В эссе «Природа образования для женщин» (1841) он выявил роль предписаний дхармашастр в создании угнетённого и подчинённого мужчинам положения женщин в кастовом обществе. В частности, почти непреодолимый барьер установлен и на пути изучения Вед и ведийских наук — от грамматики до математики, — здесь женщины приравниваются к шудрам, которым запрещено изучать санскрит. Сохранённые историей имена учёных женщин для К. Банерджи — только счастливое и редкое исключение, а шастры в целом «источают дух враждебности к женскому полу как таковому» [Banerjea, 1848, С. 18]. Исток первоначального ограничения свобод женщин он увидел в представлениях о ритуальной нечистоте, связанной с их репродуктивной физиологией — что характерно не только для брахманизма, но и для иудаизма; но также и предпочтением мужского потомства, которым так отличается Индия [Banerjea, 1848,

С. 10–11, 12]. И для учёного нет сомнений в том, что законодатели «не понимали, что нация никогда не продвинется в развитии цивилизации, пока необразованные матери и жёны препятствуют её росту, увековечивая нравственную деградацию настоящего и будущего поколений» [Banerjea, 1848, С. 14]. Не менее жёстко К. Банерджи критиковал кулинизм («Кулины-брахманы Бенгалии», 1844) порождающий перманентное страдание женщин, выданных из соображений сохранения ритуальной чистоты семьи и клана за брахманов-многожёнцев, за вознаграждение «спасающих от позора» отца-кулина, который жаждет выдать дочь замуж любой ценой.

В 1851 г. вышло «Эссе об индусской касте», в которой К. Банерджи опроверг мифологическую теорию происхождения варн от Брахмы и заявил, что вся система основана «на пустых историях», сфабрикованных брахманами для обеспечения своего господства. На них они «выстроили свою власть и так возвысили её, что больше нигде в мире нет ничего подобного. Они заняли место Бога и получают всё — почтение, страх, служение и все почести, на которые они присвоили право» [Philip (Ed.), 1982, С. 51–52]. Но в результате продолжительного господства брахманов в духовной жизни система ввергла население Индии в состояние зависимости, невежества и упадка, не дающие дороги даже духу прогресса. При этом и сами брахманы в упадке: «наши сегодняшние пандиты — это круг ленивых, суеверных и слабоумных людей, живущих за счёт общины, не внося никакого вклада в её благосостояние» [Philip (Ed.), 1982, С. 53].

Наконец, в «Диалогах об индусской философии» К. Банерджи описал происхождение варн на основе санскритских источников. Брахманов, т. е. носителей учёности, уважали именно в этом качестве, но Веды могли читать все. «В древнейших мантрах Вед нет и следов правил для разных классов. И даже в Махабхарате говорится, что *сначала не было никакого разделения — вся вселенная была Брахмой, различия появились соответственно разным занятиям*, — отмечает учёный. — Кастовые правила образовались уже в эру пуран, и если им не следуют строго в наши дни, то потому, что касты сильно изменялись под действием новых влияний» [Banerjea, 1861, С. 33]. Со временем брахманы отделились в группу священнослужителей, закрепилась варна кшатриев, со временем оспоривших духовное и социальное превосходство первых, как это сделал Будда, который заявил о разделении на касты как «человеческом изобретении и предложил всем слоям объединиться на основе равенства» [Banerjea, 1861, С. 46–47]. К. Банерджи удалось показать историческую изменчивость системы варн, её происхождение из разделения труда и объяснить её социальное содержание.

Отношение к кастовой системе как всеобъемлющему институту, препятствующему нормальной жизни и прогрессу индустов отличало интеллектуалов религиозно-реформаторского общества «Брахмо Самадж», основанного в 1828 г. Р. Раем. С приходом в него в конце 1850-х гг. Кешобчондро Сена в общине появилась активная группа молодёжи, стремящейся к продвижению социальных реформ и расширению их масштабов. Новый лидер испытал в юности серьёзное

влияние христианства и вдохновлялся идеями религиозного братства, равенства и солидарности. Его выступление в Самадже против ношения брахманского священного шнура послужило поводом для раскола; в 1865 г. его сторонники основали «Бхаротборшийо (Всеиндийский) Брахмо Самадж» [Рыбаков, 1981, С. 48–51; Корф, 1979, С. 257–263], который вслед за К. Сеном предпринял ряд усилий по расшатыванию кастовой системы через межкастовые браки и просвещение.

Подходя к феномену касты с рационалистической и социологической позиций, К. Сен понимал его как свойственный разным обществам: «Поскольку во всех регионах мира есть касты, то касты могут быть и в Индии как система социальных разграничений, и, возможно, разграничений политических», — замечает он в 1870 г. в Англии. Однако «ни один образованный человек не может признать её *религиозный* характер» [Keshub, 1938, С. 97]. Исторически она не первозданна, её появление сторонник раммохановой концепции прамоотеизма в Индии К. Сен считает продуктом постепенного забвения высокого служения Единому Богу вселенной, высокой этики и философии Упанишад: «Если вы допускаете, что чистая религия и чистая мораль у индусов существовала, то вы должны также допустить, что система кастовых различий не была известна моим предкам» [Keshub, 1938, С. 406]. Происхождение каст социогенно: по разделению труда и специализациям возник комплекс социальных отличий, хотя «в более поздние времена эта система... была усилена и закреплена религиозными санкциями. Человека, нарушившего кастовые

отличия, лишали всех религиозных и социальных прав индуиста» [Keshub, 1938, С. 272–273]. Ведущую роль в создании и продвижении законов кастовой системы сыграли брахманы — изобрели и сфабриковали сначала «служение идолам» вымышленных богов, которые вытеснили представление о «личном и духовном Боге», и вместе с ними установили кастовые различия [Keshub, 1938, С. 404]. Брахманистский социальный порядок создал монополизацию одними кастами в ущерб другим духовной жизни, образования, социальных возможностей, власти и влияния.

И перед английской, и перед индийской аудиториями К. Сен оценивал касты отрицательно — v как «проклятие Индии», к которому всякий индеец с английским образованием(!) чувствует отвращение [Keshub, 1938, С. 92, 287], и как «страшное общественное бедствие. Она полностью и безнадежно разрушала социальное единство, гармонию и счастье, и веками противостояла всякому общественному прогрессу» [Sen 1892: 12–13]. Этот социальный институт — основу основ социума — К. Сен считает причиной большинства современных социальных пороков, разобщённости и внутренней вражды, и перспектив её реформирования не видит. Только разоблачением и разрушением можно победить зло кастовой системы, которая препятствует как единству людей, так и благосостоянию и прогрессу общества [Keshub, 1938, С. 288]. Содержательно критика К. Сеном каст как института укладывается в реформаторскую парадигму размышлений о ней: по смыслу это традиционный институт, пришедший в противоречие с динамикой

современного мира; его власть тождественна власти обычая над людьми; она обусловила общую деградацию.

Практические усилия брахмоистов по «разрушению» кастовой системы были каплей в море, хотя и являли значимые прецеденты преодоления ограничений в повседневности и выбора антитрадиционалистской жизненной позиции. Эти последние проявились ещё более явно в деятельности другого общества, отделившегося в 1878 г. после второго раскола из-за несогласия «прогрессистов» с непоследовательностью К. Сена в борьбе за социальные изменения [Korff, 1979, 138–145]. В новообразованном «Шадхарон Брахмо Самадже» во главе с неформальным лидером Шибонатхом Шастри среди значимых инициатив оказалось выступление против неприкасаемости как наибольшего зла, порождённого кастовой системой, и основание Садхана-ашрама для оказания социальной помощи неприкасаемым — задолго до М. К. Ганди [Gupta (Ed.), 1958, 506–507].

К этому периоду относятся и первые попытки социологического описания социальной структуры основной массы населения — крестьянства, в которой немаловажную роль играло кастовое деление. В книге «Крестьянство Бенгалии» (1874) в Ромешчондро Дотто подробно анализировал состояние, положение и проблемы сельского населения и описал его социорелигиозную структуру. Разобщённость очевидна в индуистско-мусульманском сообществе деревень, которое в каждой деревне разделено территориально по районам (rāṅā), а индуисты ещё и по кастовой принадлежности

семей и статусу занятий («самая грязная территория деревни» занята неприкасаемыми) [Dutt, 1980, С. 57–58]. Такая разделённость и системы иерархического подчинения консервируют первозданность и терпеливое смирение, неспособность крестьянина к сотрудничеству, невежество и косность. Однако это сообщество являет пример бесконфликтного сосуществования разнoverующих групп, хотя внутри общины и случаются споры и конфликты на почве нарушения кастовых правил [Dutt, 1980, С. 59].

Р. Дотто также подчеркнул способность индуизма к прозелитизму, которая проявилась ещё в период прихода ариев в Бенгалию: «Их главным объектом обращения были аборигены, и огромное число их теперь включено в ряды индуистов, но составляющих отдельные касты — как *хари*, *дом* и др.» [Dutt, 1980, С. 14]. Последние — фактически неприкасаемые, хотя вместе с шудрами-земледельцами, рыболовами, ремесленниками и другими обеспечивают материальные условия жизни.

Р. Дотто обратил внимание и на способность индуистской кастовой системы распространять свои установления и деление на иноверцев и включать в себя иноверные группы на правах касты. В частности, он отметил фактическое функционирование групп высоких и низких слоёв мусульман в качестве каст [Dutt, 1980, С. 16], а также факт массового перехода в ислам части низкокастового крестьянского населения в период мусульманского завоевания, хотя это объективно не изменило их положения. Причиной тому учёный счёл привлекательность предложенной завоевателями идеи

равенства на фоне местной религии: «Индуистская религия с её губительной и изнуряющей кастовой системой всегда угнетала тех, кому по простой случайности рождения пришлось принадлежать к низким кастам» [Dutt, 1980, С. 12–13]. Учёный убеждён, что современные крестьяне-мусульмане Бенгалии — потомки обращённых в ислам индуистов, хотя сама социальная история народа ещё только ожидает своего исследователя.

Для генезиса социологии традиционного общества и кастового устройства внимание к низшей варне и неприкасаемости было столь же необходимо, как и понимание конституирующей роли брахманов в создании и обеспечении иерархии и подчинения всех варн этому сакрализованному порядку. Социологическое объяснение всей системе варн предложили новые поколения интеллектуалов, принадлежавших к течению религиозной мысли неиндуизма. Поскольку, в отличие от брахмоистов, они понимают индуистскую религию как всеобщую и доступную разным уровням духовного и культурного развития человека, то и неотъемлемая от неё социальная система в современном состоянии подвергается не только критике, но и объяснению в качестве особой культурной традиции и специфического для цивилизации порядка организации жизни.

Бонкимчондро Чоттопаддхай в социологическом труде «Равенство» (1879) описал кастовое расслоение как один из видов присущего всем странам неравенства, в Индии происходящего из «различий, введённых как следствие ведийской дхармы» [Chattopadhyay, 1977, С.

152]. Уже в древности оно приняло серьёзный размах и было основано на всевластии брахманов, которые объявили себя безгрешными и безнаказанными и заставили всех служить себе — подчинили общество, узурпировали всё знание в философии, науке и литературе и установили «тиранию дхармашастр» [Chattopadhyay, 1977, С. 152–154]. На другом полюсе общества влачат жалкое существование шудры, составляющие большинство. Само их прикосновение оскверняет, — Бонкимчондро почти отождествляет их с неприкасаемыми. Шудра лишён прав на счастье и знание, ему вменены только обязанности — делать презируемую (низкую) работу, подчиняться и всячески служить брахману. Эта система не отличается гуманностью — ставя людей в зависимость друг от друга, она принижает и высших, и низших («брахман, принимающий дары от шудр, стоит ниже на лестнице дхармы»). «Но ведь шудра — тоже человек, как и брахман. Даже между пленником и его хозяином в Европе отношения не столь достойны порицания, как между шудрой и брахманом, — замечает Бонкимчондро. — И по сей день, когда индийцы говорят об огромных различиях, то приводят в пример “различие между брахманом и шудрой”» [Chattopadhyay, 1977, С. 153].

Общее следствие системы каст — общественный упадок, невежество и неграмотность большинства населения, отсутствие благополучия и прогресса. По представлениям Бонкимчондро, эту застывшую систему в своё время расшатал «провозвестник равенства Будда», но спустя тысячелетие господства буддизма она снова вошла в силу вместе с расколом на

высших и низших. Угнетение и бедствия шудры объясняет, по мысли социолога, деградацию остальных варн — кшатриев, выродившихся в слабое и ленивое сословие, предавшее себя и власть мусульманам, и брахманов, опутавших общество сетью псевдорелигии, шастр и ритуалов. «Яд дискриминации — одна из главных причин отсталости индийского народа», — подытоживает Бонкимчондро свой анализ [Chattopadhyay, 1977, С. 185–187, 188]. Жёсткая и несправедливая кастовая система пресекает возможности интеллектуального развития низов — и это главный её порок: «Вообразите, если бы в Англии была система, не позволяющая получать знания никому, кроме отпрысков семей Рассел, Кавендиш, Стэнли и немногих других, то где была бы сейчас Британская цивилизация? Не включайте в него поэтов, философов, учёных, подобных Уатту, Стефенсону, Аркрайту. В Индии это случилось» [Chattopadhyay, 1977, С. 153].

Последовательно антикастовая позиция Бонкимчондро слабеет в 1880-х гг., когда он склоняется к консерватизму и переосмысливает духовное значение индуизма. Теперь с брахманами — «учителями общества» — он связывает прогресс Индии в знаниях: «нигде в мире нет такой мудрости и религии», такой этики, благодаря которой исчезает необходимость войн и конкуренции за ресурсы» [Chatterjee, 1986, С. 178–179]. Упадок же приходит, если *исчезают качества* брахмана — религиозность, учёность, способность беспристрастно учить людей. Более того, этими качествами могут обладать представители других варн, и тогда они подобно брахманам достойны почитания —

даже если они шудры [Chatterjee, 1986, С. 180].

Последовательную интерпретацию кастовой системы в духе её оправдания представил в книгах «Очерки об обществе» (1892) и «Очерки о традиции» (1894) Бхудеб Мукхопаддхай. Систему варн, как и иные институты, он связал с высокими ценностями индуистов. Т. Райчоудхури связывает его апологетический подход с личным опытом восприятия обычаев и системы как *положительных* — изнутри собственной семьи [Raychaudhuri, 1988, С. 28–29], немалую роль сыграл и брахманский статус. Бхудеб убеждён в ключевой роли брахманов в обществе как инициаторов и охранителей социального порядка [Raychaudhuri, 1988, С. 36].

Защиту кастовой системы у Бхудеба направляет «здоровое размышление» и сопоставление индийских реалий с европейскими. Саму идею равенства он отторгает как «чужую», отрицающую естественные неравенства и иерархии. «Естественная религия» индуизма признаёт и естественное неравенство как природный факт жизни, и отсюда – *вера* в природное или прирождённое превосходство, предписанное иерархией рождения в кастовой системе. Согласно Бхудебу, достоинство этой системы заключено в способности распределять богатство в обществе от верхов к низам по шкале ценностей — в зависимости от учёности, превосходства в практической деятельности, высокого рождения, подчинения и благосостояния [Raychaudhuri, 1988, С. 87]. Она является и результатом рационального разделения труда и одновременно механизм сплочения через экономическое взаимодействие друг с другом

[Mukhopadhyay (Ed.), 1979, С. 88–89], что вполне справедливо, т. к. обеспечивает смирение для сохранения общественного порядка, а гордость дваждырождённых — это гарантия от утраты самоуважения в результате политического подчинения [Raychaudhuri, 1988, С. 37]. И потому вряд ли следует её преодолевать — напротив, она пригодна и для современной Индии, т. к. обеспечивает взаимодействие и гармонию общества.

Но апологетика кастовой системы у Бхудеба – не ортодоксальная и не традиционалистская: за нею скрыто вполне западогенное социологическое видение общества. Обхиджит Митро сравнивает его аналитику с целями и методами европейских социологов; в частности ему, как и Э. Дюркгейму, было важно решить проблему поддержания порядка и стабильности общества, вовлечённого в изменения и стоящего перед опасностью утраты ценностей (аномии); подобно О. Конту, Бхудеб ставил ценности на первое место в трансформации общества, и подобно Б. Малиновскому, желал сохранения обычаев не только из-за их функциональности, но и потому, что они удовлетворяют определённые биологические потребности населения [Mukhopadhyay (Ed.), 1979, С. 104–105].

Неоиндуистские интерпретации кастовой системы, с одной стороны, вполне сообразны контексту общего оправдания Индии, развернувшегося в связи с ростом культурного национализма и развитием самосознания в последние десятилетия XIX в., с другой — сохраняют преемственность с критическим настроением реформаторов. Поэтому кастовая система в одном измерении объяснений может вполне считать-

ся основанием, на котором возможны современные трансформации, а в другом — быть объектом нелицеприятной критики за издержки, пороки и последствия. Оба измерения обычно встречаются у одного и того же интеллектуала-неоиндуиста.

Такое двухаспектное объяснение встречаем у Свами Вивекананды в выступлениях перед индийской аудиторией по возвращении в 1897 г. из первой поездки на Запад. Индуистские социальные институты обеспечивают устойчивость и самосохранение общества, т. к. рационально упорядочивают его по разнообразию занятий, принимают и признают ценность каждого человека и соотнесены с природными склонностями индийцев. Вивекананда подчёркивает их *нерелигиозный* характер, поэтому они *подвержены изменениям* [Vivekananda, 2001, С. 132, 219–220]. Третировать и тем более разрушать эти институты он отказывается — в них воплощён опыт столетий [Vivekananda, 2001, С. 194, 133, 214–215], и они отвечают некоторым потребностям: «Когда перестанет существовать эта необходимость, они умрут естественной смертью» [Vivekananda, 2001, С. 312].

Кастовое устройство общества Вивекананда рассматривает как реальность, требующую понимания, объяснения и *изменения*. В его интерпретации веданты из идеи вездесущности Верховной Души выводятся единство и общая природа всего, следствием этого названа «вера в равенство», тогда как зло коренится в различиях, усугубляемых невежеством и недостатком знания [Vivekananda, 2001, С. 194]. Превратив веданту в учение о равенстве всех

в духе — метафизическом и «экзистенциальном», Вивекананда объяснял кастовую дифференциацию *незнанием* и *трудностью* практического воплощения идеи равенства в мире различий. Система каст — результат исторической эволюции, деградации высокого состояния идеала веданты — брахманства как высшей мудрости, высокой культуры и отречения от мирского — «для всей индусской расы» [Vivekananda, 2001, С. 167]. Последняя, по его версии, исконно существовала как брахманская (в Сатья-югу), но затем по мере упадка знания появилось разделение на касты, во многом из-за ошибочных действий и поведения брахманов [Vivekananda, 2001, С. 197].

Почти в консервативном духе Вивекананда говорит о приемлемости кастовой организации и одновременно адресует ей и «дьявольской системе неприкасаемости» самые гневные тирады [Vivekananda, 2001, С. 180]. О ритуальной чистоте, организующей систему каст, он говорит с ненавистью: «Мы в большинстве своём сейчас ни ведантисты, ни пураники, ни тантрики. Мы просто “неприкосновенцы” (don't-touchists). Наша религия — на кухне. Наш Бог — горшок для варки, и наша религия — “Не прикасайся ко мне, я святой!” Если это перейдёт в следующее столетие, каждый из нас окажется в психиатрической лечебнице» [Vivekananda, 2001, С. 167]. Все пороки кастовой системы — разрушение общественной солидарности, отчуждение высших каст от низших и лишение народа высокой культуры должны быть изжиты, по убеждению Вивекананды, вместе с другими пороками, — отсюда невозможность их консервации. Но и реформаторство современников неприемле-

мо — в нём больше рассуждений, нежели работы по улучшению жизни народа; и они стремятся разрушать уже существующие структуры и институты, вмешиваться в работу «механизма национальной жизни» и «командовать её движением» [Vivekananda, 2001, С. 212–213]. Вивекананда воспроизводит консервативный дух почтения к традиции, когда предлагает «следовать идеям великих учителей» (таких как Шанкара и Рамануджа), которые медленно, но верно они воспитывали людей духовно, указывали им идеал, и тем совершенствовали общество. Для трансформации кастовой системы философ предложил возвышение низших каст, включая неприкасаемых, «до уровня брахмана» через широкое распространение во *всех кастах* санскритского образования – знания, прежде бывшее знаком престижа и социального *исключения*. Реализация этого проекта фактически была бы разрушением одного из её столпов: «Вся работа — в том, чтобы поднять чандалу до уровня брахмана. Медленно, медленно вы найдёте всё больше привилегий для них» [Vivekananda, 2001, С. 295]. Только обучив массы тому, что знают сами, брахманы подтвердят свое «истинное, настоящее брахманство», «заповеданную Ману сокровищницу добродетели» [Vivekananda, 2001, С. 297–299]. Но и это — разрушение иерархии и власти.

Подобные интерпретации присутствуют и у Ауробиндо Гхоша. В контексте развёртывания освободительного движения и требования *пурна свараджа* радикальными националистами Конгресса политик оценивал кастовую систему как несообразную общему духу индуизма. В самом названии одной из колонок он даёт

оценку касте — «Неиндуистский дух кастовой строгости», считая идеи «божественно предписанного» превосходства, невыносимого неравенства и т. п. несовместимыми с высшим учением и общим духом индуизма (духом присутствия одного неизменного Божества в каждом отдельном существе) [Aurobindo, 2002, С. 679]. Было время, когда система была хороша как распределение обязанностей в обществе — и эту «необходимую фазу человеческого прогресса прошли все цивилизации» [Aurobindo, 2002, С. 680, 682–683]. Политически эта фаза связана с господством аристократических форм правления ради обеспечения безопасности общества.

Кастовая система современной Индии А. Гхошу представляется выродившейся, поскольку её более не определяют духовные качества, — только «материальный» принцип рождения и рода занятий; это вырождение духа ослабило всю нацию [Aurobindo, 2002, С. 684]. Времена меняются и в Индии, и в других странах: приходит пора демократического развития, требующего равенства людей, каст, классов, тогда как аристократическое (т. е. элитарное) правление отрицает сущностное равенство и в политике, и в обществе. Молодой политик уловил несовместимость кастового устройства общества с демократическими институтами современного мира и заявил, что для превращения в единое демократическое целое, индийцам необходима реорганизация всего общества на принципах равенства [Aurobindo, 2002, С. 680]. А. Гхош допускает, что трансформация кастовой системы в сторону исполнения её изначальных духовных целей, подчинение материальных элементов и помыс-

лов — духовным и моральным основаниям в современных условиях вполне возможна, однако если система «отказывается измениться, она станет просто социальным анахронизмом и обратится в руины» [Aurobindo, 2002, С. 684].

Предлагаемый А. Гхошем образ действий по трансформации системы каст похож на программу Вивекананды: трансформация духа через всеобщее образование и воспитание «в идеалах нашей религии и философии» [Aurobindo, 2002, С. 681]. Но воплощение его в жизнь мыслилось как отложенное — до достижения полной политической свободы. Отсюда фактическая консервация подчинённости низших каст до лучших времён, а о том, что освобождение не сиюминутно, речь не заходила. Традиционное безразличие к положению шудр и аварна воспроизводилось на уровне политики.

Однако традиция критической интерпретации развивалась и в XX в. Профуллочондро Рай считал кастовую систему вместе с неприкасаемостью в том виде, как она сложилась в постбуддийской Индии, губительным препятствием социального роста и развития, особенно интеллектуальной сфере, поскольку она тормозит развитие наук и самое выявление талантливых людей независимо от социального происхождения. В эссе «Бенгальский мозг и его неправильное применение» (1910) он говорит об общем упадке научного знания в Индии после победы брахманизма над буддизмом и закрепления в обществе деспотической власти «новейших брахманов», которым выгодно держать массы в состоянии невежества. С этого времени идёт «вырождение наук» из-за

утверждения принципа ритуальной нечистоты занятия, запретов и мифологических объяснений природных процессов [Ray, (n. d.), С. 189–190]. Тогда и последовал общий упадок социума, с брахманами-кулинами на одном полюсе и низкокастовыми группами — на другом, хотя последние «составляют самую основу общества» [Ray, (n. d.), С. 194–195].

В современной П. Раю Индии кастовая система продолжает отсекал от всех значимых областей жизни и социального роста людей из народа. В автобиографии он говорил о действии системы предпочтения интеллектуальных занятий и активности в культурной, общественной и политической жизни — несмотря на изменение ситуации, большинство выдающихся личностей Индии *во всех регионах* — выходцы из брахманских и иных каст высокого ранга: В Индии и после установления британского правления новые области деятельности освоили только высшие касты, а сохранение барьеров для социального роста низов дорого обходится обществу, затрудняя пробуждение и создавая опасность конфликтов и братоубийства. Единственным выходом для П. Рая является устранение ограничений и установление «равных возможностей для роста и развития индусов и мусульман, высоких и низких, брахманов и париев» [Ray, (n. d.), С. 211]. У него находится и аргумент для поборников «древних традиций»: «Мы взываем к прошлому, но мы забыли, что в дни нашей славы была неведома строгая кастовая система. Вьяса, великий систематизатор Вед, был рождён рыбацкой. Рамачандра не стыдился обнимать чандалу Гухаку словно самого близкого друга. Шри

Кришну в детстве воспитывала коровница. Почему этих великих людей не изгнали из касты и презрительно не отвергли как неприкасаемых?» [Ray, (n. d.), С. 211].

В историко-цивилизационном контексте интерпретировал кастовую систему Рабиндранат Тагор, понимая социальную проблему в Индии в качестве ключевой [Tagore, 1921, С. 97]. Уже в 1904 г. в выступлении «Родное общество» он говорил об отчуждении, грозящем обществу и всем его слоям и начавшемся с отчуждения элит от народа: «С тех пор как ритуал полностью вытеснил аскетизм, с тех пор, как брахман, чьей обязанностью было обогащать общество своим примером простой жизни, отбросил предписанную ему роль и спустился к общественным вратам, дабы занять пост надзирателя, — мы прекратили вносить свой вклад в мир и даже исказили и сделали бесполезным всё то, что у нас было» [Tagore, 1961, С. 64].

В 1916 г. в США Р. Тагор говорит о том, что с начала своей истории Индия и по сей день решает проблему, возложенную на неё «самим провидением» — проблему расового единства. Кастовая система интерпретирована у Тагора как попытка решить многотрудную проблему объединения разных рас в одном обществе — это некоторое согласование (adjustment) для живущих в ней рас на основе признания реальных различий там, где они есть, и одновременно нахождение некоторой духовной основы для единства [Tagore, 1921, С. 98–99] — поклонения единому для всех рас Богу. Эту проблему и по сей день решают все страны и всё человечество; Индия изначально выбрала поиск общности

и для этого «терпела различия рас с самого начала, и дух терпимости действовал на протяжении всей её истории» [Tagore, 1921, С. 115]. В результате сложилась кастовая система как эксперимент по созданию общественного единства, «в котором различные народы могли бы держаться вместе, полностью и одновременно пользуясь свободой отстаивать свои различия» [Tagore, 1921, С. 115], и как социальный порядок. Однако, стремясь сберечь различия для всех, Индия не смогла учесть возможностей изменения в этих различиях с течением времени — этого «закона жизни», и потому созданная система «воздвигла границы недвижимых стен, и таким образом дала многочисленным расам негативные преимущества мира, покоя и порядка, а не позитивные возможности распространения и движения», приняла многообразие, но исключила всякое изменение — и в итоге привела к деградации, поправшей человечность [Tagore, 1921, С. 116–117]. По мнению Тагора, этот «мёртвый груз социальной организации» губелен для Индии прежде всего из-за её неподвижности и невозможности изменений [Tagore, 1921, С. 125]. Преодоление названных проблем писатель видел на пути социальных реформ, просветительской и социальной работы с народом и изменения сознания людей.

Попытки бенгальских интеллектуалов понять и объяснить кастовую систему с социально-философских и социологических позиций в контексте состояния индийского социума и его предполагаемых перспектив эволюции позволили выявить её социогенную природу и по сути десакрализовать её. Они показали, что даже ссылка на должный характер варно-

вой иерархии в Ведах и шастрах не отменяет факта её сущей изменчивости и внутренних противоречий. Реформаторы продемонстрировали, что исторически система была сакрализована и целенаправленно закреплена брахманством, хотя с реальной структурой и взаимоотношениями слоёв она не совпадала. Когда общество смирилось с навязанной брахманами иерархией варн и её правилами, то объективно в исторической перспективе обрекло себя на упадок, неспособность к трансформации и усиление отчуждения и разобщённости внутри. Угнетённость и подчинение низших каст обусловили вырождение и моральный упадок элит, а отчуждение и страдания первых обернулись утратой человечности и самого чувства общности у других.

Мыслители неоиндуистского течения сумели выявить объективные достоинства институционального кастового порядка — то, что социологи называют функциями, но это было не что иное, как польза и рациональность касты в традиционном обществе, которая перестаёт быть адекватна при изменении условий его существования. Поэтому даже консервативное почтение к традиции и собственное кастовое происхождение не позволяют закрывать глаза на застытие или вырождение институтов и размышлять об их изменении, адекватной адаптации к современности.

Сделав кастовую систему объектом анализа, интерпретации и критики изнутри (в т. ч. от её прежних апологетов-брахманов), бенгальские общественные деятели предложили обществу взглянуть на себя объективно и критически,

без идеализации и самовосхваления, с трезвым сознанием недостатков. Философско-теоретическим пониманием они сформировали основу понимания традиционного общества, обозначили направления изучения — генезис и эволюция системы варн, роль брахманов, конфликты внутри системы и между варнами, состояние и происхождение низших варн и т. д. Благодаря этим интерпретациям возникла интенция научного изучения кастовой системы, реализованная уже в XX в., когда появились первые индийские научные труды о ней. Бенгальские интеллектуалы от Р. Рая до Р. Тагора открыли императив исследования кастового порядка как для познания соотечественниками самих себя, так и для открытия этого знания другим, чтобы устранять стереотипы и корректировать поверхностные и внешние впечатления.

Список источников

1. Успенская Е. Н. *Антропология индийской касты*. СПб.: Наука, 2010. 558 с.
2. Dasgupta Subrata. *Awakening: The Story of the Bengal Renaissance*. L., Noida: Random House India, 2011. 391 p.
3. Dasgupta Subrata. *The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore*. Delhi: Permanent Black, 2012. 285 p.
4. Panikkar K. N. *Colonialism, Culture and Resistance*. L.: Anthem Press, 2001. 279 p.
5. Торчинов Е. А. *Пути философии Востока и Запада: познание запредельного*. СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2005. 334 с.
6. Померанц Г. С. *Выход из транса*. 2-е изд., испр. и доп. М.: Росспэн, 2010. 592 с.
7. Скороходова Т.Г. Феномен “открытия Индии” в социальной мысли Бенгальского Ренессанса. *Вопросы философии*. 2015. № 9. С. 189–200.
8. Sarkar Susobhan. *Bengal Renaissance and Other Essays*. New Delhi.: People's Publishing House, 1970. 285 p.
9. Рыбаков Р.Б. *Буржуазная реформация индуизма*. М.: Наука, 1981. 184 с.
10. Singh I., Rammohun R. *A Biographical Inquiry into the Making of Modern India*. Vol. I. New Delhi: Asia 1958. 328 p.
11. Rammohun R.R. *The English Works*. New Delhi: Cosmo, 1982.
12. Rammohun R.R. Granthavali P., Kolkata. *Adi Brāhmasamāj Ghāntre Mudita*, 1380 1973. (In Bengali)
13. *Awakening in Bengal in the Early Nineteenth Century. Selected Documents*. Ed. by G. Chattopadhyaya. Calcutta: Progressive Publishers, 1965. 416 p.
14. Banerjea Krishna Mohan. *A Prize Essay on Native Female Education*. 2nd ed. Rev. & Cor. Calcutta: E. C. Lepage & Co, 1848. 162 p.
15. Philip T. V. *Krishna Mohan Banerjea: Christian Apologist*. Bangalore: CISRS, 1982. 201 p.
16. Banerjea Krishna Mohan. *Dialogues on the Hindu Philosophy*. L.–Edinburgh: Williams & Norgate, 1861. 474 p.

17. Kopf D. *Brahmo Samaj and Shaping of Modern Indian Mind*. Princeton: University Press, 1979. 426 p.
18. *Keshub Chunder Sen in England*. Calcutta: Navavidhan Publications Committee, 1938. 560 p.
19. Sen Keshub Chunder. *Essays: Theological and Ethical*. 2nd ed. Part II. Calcutta: Brahmo Tract Society, 1892.
20. Gupta A. (Ed.). *Studies in the Bengal Renaissance*. Calcutta: Jadavpur University, 1958. 620 p.
21. Dutt Romesh Chunder. *Peasantry of Bengal*. Ed with Introd. By N. Kaviraj. Calcutta, Manisha, 1980. 252 p.
22. Chattopadhyay Bankim Chandra. *Samya (Equality). Renaissance and Reaction in Nineteenth Century Bengal*. Calcutta: Minerva, 1977. 236 p.
23. Chatterjee Bankim Chandra. *Sociological Essays; Utilitarianism and Positivism in Bengal /* Ed. by S. N. Mukherjee, M. Maddern. Calcutta: Wild Peony, 1986. 206 p.
24. Raychaudhuri T., *Europe Reconsidered. Perceptions of the West in the Nineteenth Century Bengal, New Delhi etc.* Oxford University Press, 1988. 422 p.
25. Mukhopadhyay A. K. (Ed.) *The Bengali Intellectual Tradition: From Rammohun Roy to Dhirendranath Sen*. Calcutta: Bagchi, 1979. 288 p.
26. Swami V, *Complete Works. 9 vols. Vol. III. Mayavati, Almora: Advaita Ashrama*, 2001.
27. Sri A. *The Complete Works. In 36 vols. Vol. VI–VII. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram*, 2002.
28. Ray Prafulla Chandra. *Essays and Discourses*. 1st ed. G.A. Natesan & Co. Madras (n.d.). 396 p.
29. Tagore R. *Nationalism*. L.: Macmillan, 1921. 156 p.
30. Tagore R. *Towards Universal Man*. Bombay etc.: Asia, 1961. 387 p.

References

1. Uspenskaya Yelena. N. *Anthropology of Indian Caste*. St. Petersburg: Nauka, 2010. 558 p. (In Russ.)
2. Dasgupta Subrata. *Awakening: The Story of the Bengal Renaissance*. L., Noida: Random House India, 2011. 484 p.
3. Dasgupta Subrata. *The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore*. Delhi: Permanent Black, 2012. 280
4. Torchinov E.A. *Paths of Philosophy of the East and the West: Cognition of the Transcendent*. St. Petersburg: Azbuka-klassika, Peterburgskoe Vostokovedenie, 2005. 334 p. (In Russ.)
5. Pomerants G.S. *Getting out of Trance*. M.: Rosspen, 2010. 592 p. (In Russ.)
6. Skorokhodova T.G. 'Discovery of India' Phenomenon in the Bengal Renaissance's Social Thought. *Voprosy filosofii*. 2015. № 9. pp. 189–200. (In Russ.)
7. Sarkar Susobhan. *Bengal Renaissance and Other Essays*. New Delhi, etc.: People's Publishing House, 1970. 285 p.

8. Rybakov R.B. *Bourgeois Reformation of Hinduism*. M.: Nauka, 1981. 184 p. (In Russ.)
9. Singh I. Rammohun R. *A Biographical Inquiry into the Making of Modern India*. Vol. I. New Delhi: Asia. 1958. 328 p.
10. Rammohun R.R. *The English Works*. Ed. by J. C. Ghose. In 4 vols. New Delhi, Cosmo, 1982.
11. Rammohun R.R. *Prānit Granthāvali. Kolkata, Adi Brāhmasamāj Ghāntre Mudita*, 1380, 1973. (In Beng.)
12. *Awakening in Bengal in the Early Nineteenth Century. Selected Documents* / Ed. by G. Chattopadhyaya. Calcutta: Progressive Publishers, 1965. 416 p.
13. Banerjea Krishna Mohun. *A Prize Essay on Native Female Education*. 2nd ed. Rev. & Cor. Calcutta: E. C. Lepage & Co, 1848. 162 p.
14. Philip T. V. (Ed.) *Krishna Mohan Banerjea: Christian Apologist*. Bangalore: CISRS, 1982. 201 p.
15. Banerjea Krishna Mohun. *Dialogues on the Hindu Philosophy*. L.-Edinburgh: Williams & Norgate, 1861. 474 p.
16. Kopf D. *Brahmo Samaj and Shaping of Modern Indian Mind*. Princeton: University Press, 1979. 426 p.
17. Keshub Chunder Sen *in England*. Calcutta: Navavidhan Publications Committee, 1938. 560 p.
18. Sen Keshub Chunder. *Essays: Theological and Ethical*. 2nd ed. Part II. Calcutta: Brahmo Tract Society, 1892.
19. Gupta A. (Ed.). *Studies in the Bengal Renaissance*. Calcutta: Jadavpur University, 1958. 420 p.
20. Dutt Romesh Chunder. *Peasantry of Bengal*. Ed with Introd. By N. Kaviraj. Calcutta, Manisha, 1980. 252 p.
21. Chattopadhyay Bankim Chandra. *Samya (Equality). Renaissance and Reaction in Nineteenth Century Bengal*. Ed. by M. K. Haldar. Calcutta: Minerva, 1977. 236 p.
22. Chatterjee Bankim Chandra. *Sociological Essays; Utilitarianism and Positivism in Bengal*. Ed. by S. N. Mukherjee, M. Maddern. Calcutta: Wild Peony, 1986. 206 p.
23. Raychaudhuri T. *Europe Reconsidered. Perceptions of the West in the Nineteenth Century Bengal, New Delhi etc.* Oxford University Press, 1988. 422 p.
24. Mukhopadhyay A.K. (Ed.) *The Bengali Intellectual Tradition: From Rammohun Roy to Dhiren-dranath Sen*. Calcutta: Bagchi, 1979. 288 p.
25. Swami V. *Complete Works. 9 vols. Vol. III. Mayavati, Almora: Advaita Ashrama*, 2001.
26. Sri A. *The Complete Works. In 36 vols. Vol. VI-VII. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram*, 2002.
27. Ray Prafulla Chandra. *Essays and Discourses*. 1st ed. G.A. Natesan & Co. Madras (n.d.). 396 p.
28. Tagore Rabindranath. *Nationalism*. L.: Macmillan, 1921. 156 p.
29. Tagore Rabindranath. *Towards Universal Man*. Bombay etc.: Asia, 1961. 387 p.

Информация об авторе

Профессор, доктор философских наук,

кандидат исторических наук

Скороходова Татьяна Григорьевна

Кафедра теории и практики социальной
работы

Пензенский государственный университет

440026, Пенза, ул. Красная, 40

Россия

skorokhod71@mail.ru

Information about Author

Professor, Doctor of philosophical science;

PhD in Historical sciences

Tatiana G. Skorokhodova

Department "Theory and Practice of Social
Work"

Penza State University

440026, Penza, Krasnaya str, 40

Russia

skorokhod71@mail.ru

Статья поступила в редакцию 25.10.21; одобрена после рецензирования 20.01.22; принята к публикации 25.02.22.

The article was submitted 25.10.21; approved after reviewing 20.01.22; accepted for publication 25.02.22.