

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РФ
Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего образования
«ПЕНЗЕНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

Факультет
педагогики, психологии и
социальных наук

Кафедра
«Теория и практика
социальной работы»

Направление подготовки 39.04.02 «Социальная работа»
Магистерская программа «История, методология и теория социальной работы»

Форма обучения: очная

МАГИСТЕРСКАЯ ДИССЕРТАЦИЯ

на тему

«Генезис и развитие социальной работы в Индии Нового времени»

Студент _____ Хакимова Эльвира Алиуллиевна

Руководитель _____ Скороходова Т. Г.

Нормоконтролер _____ Скороходова Т. Г.

Рецензент _____ Симагина Е. В.

Работа допущена к защите (протокол заседания кафедры от _____ № __)

Заведующий кафедрой _____ Лавренова Т. И.

Работа защищена с отметкой (протокол заседания ГЭК от _____ № __)

Секретарь ГЭК _____ Нестеренко О. Ю.

Пенза, 2021

Содержание

Введение.....	3
Глава I. Генезис социальной работы в колониальной Индии: происхождение и специфика	8
1.1. Социально-реформаторская деятельность как основа развития практики социальной работы	8
1.2. Положение женщин как объект социальной работы и практика реформаторов	29
Глава II. Направления социальной работы в Индии в первой половине XX века	45
2.1. Развитие социальной работы с женщинами и женское правозащитное движение	45
2.2. Просветительская работа и образование в Индии	57
2.3. Основы социальной работы с неприкасаемыми	75
Заключение	89
Список литературы	92
Приложения	

Введение

Формирование социальной работы как специальной практики, так же, как и ее теоретических основ в Индии связано с процессами модернизации, которые начались с периода британского колониального правления (XVIII–XIX в.). Трансформация традиционной системы социальных отношений под воздействием колониальной экономики и управления, введение правовых и политических структур, характерных для модернизирующегося общества стали предпосылкой формирования социальной мысли, в которой и обозначились базовые основания помощи и поддержки страдающих людей.

Осознавать наличие в обществе социальных проблем, социальных пороков, и социальной ситуации, которые требуют изучения и изменения, начали интеллектуальные круги регионов, тесно контактирующих с европейской культурой, и первыми были мыслители Бенгалии. У истоков формирования подходов к осуществлению социальной работы находятся социальные реформаторы, общественные деятели и организации. Потребность в социальных и религиозных реформах, проявившаяся в первые десятилетия XIX века, частично возникла благодаря проникновению в Индию западного образования и культуры. Благодаря контакту Индии с Западом образованные индийцы осознали, что социально-религиозные преобразования являются предпосылкой всестороннего развития страны. Период социальных реформ начался в Индии благодаря, с одной стороны, деятельности философа и общественного деятеля Раммохана Рая и его единомышленников, а с другой, – с мероприятий британской колониальной власти.

Актуальность избранной для диссертации темы определяется в отечественной науке отсутствием внимания исследователей к истории социальной работы в модернизирующихся странах Востока, в которых к прежним традиционным формам социальной зависимости и привычным ситуациям подчинения и страдания людей добавились социальные проблемы, характерные для обществ периода становления рыночной экономики.

Изучением вопросов, касающихся темы диссертационной работы, занимались многие авторы. Их общим контекстом являются исследования по истории Индии, которых к настоящему времени достаточно много в отечественной и зарубежной индологии. В частности, это труды К. А. Антоновой, Г. М. Бонгард-Левина, Г. Г. Котовского, А.Ч. Банерджи, Н. К. Синха, Д. Кей и др. Они важны для понимания общего культурно-исторического фона, комплекса ценностей и менталитета народов страны.

Конкретные области общественных отношений, в которых формировались истоки и направления социальной работы в Индии, также изучены индологами с разной степенью временного и пространственного охвата материала.

Исследования, направленные на выявление особенностей положения индийской женщины в семье и в обществе, принадлежат М. Ф. Альбедиль, Е. Ю. Ваниной, Е. Н. Костюковой, Д. Муле, Т. И. Оранской, Ф.Н. Юрлову и Е. С. Юрловой и др. Их работы позволяли выявить основные функции и роли индийской женщины в семье, особенности её взаимоотношений с мужем и детьми, их трансформацию в индийской истории.

Вопросы законодательного регулирования и решения проблем, связанных с принижённым положением индийских женщин, поднимает К. И. Шинкаренко. В контексте сравнительной характеристики восточных правовых систем положение женщин в индуистском праве рассматривается в исследованиях Н. В. Володиной, С. Е. Вавильченковой, М. Хайдера, В. Е. Чиркина.

Работы отечественных исследователей О. В. Мезенцевой, М. Салганик и Т.Г. Скороходовой освещают деятельность представителей реформаторского движения колониального периода, описывают социальные реформы и анализируют социальные проблемы общества.

Изучением просветительской работы и образования в Индии занимались такие авторы как Е. Ю. Ванина, Р. М. Нуреев, Р. Б. Рыбаков Л. Л. Супрунова, Р. Р. Сингх и др.

Проблема неприкасаемости в контексте кастовой системы отражена в работах Г. Г. Котовского, М. К. Кудрявцева, А. А. Куценкова, Н.Н. Сосниной, Е. Н. Успенской и др.

Становление практики социальной работы в Индии Нового времени можно считать недостаточно изученным. Немногочисленные исследования в этой области не позволяют получить общее представление о её развитии в Юго-Восточной Азии. Поэтому проблема исследования заключается в необходимости воссоздания истории становления социальной работы в колониальной Индии Нового времени как целостного процесса формирования опыта деятельности по трансформации и преодолению неблагоприятных социальных условий жизни конкретных групп населения.

Объектом диссертационного исследования является становление практики социальной работы в Индии.

Предмет исследования – специфика становления социальной работы в традиционном обществе, включенном в процессы модернизационной трансформации в колониальный период.

Цель диссертации – показать становление социальной работы в Индии Нового времени как процесс, возникающий из реформаторских практик и общественных инициатив социально активных групп местного населения регионов, а также выявить специфику её развития в этой стране.

Для достижения обозначенной цели решаются следующие задачи:

1. Проанализировать социально-реформаторскую деятельность как основу развития практики социальной работы;
2. Изучить положение женщин как объект социальной работы и практику реформаторов по изменению традиционных условий жизни;
3. Рассмотреть развитие социальной работы с женщинами и женское правозащитное движение;
4. Изучить просветительскую работу и образование в Индии;
5. Раскрыть основы социальной работы с неприкасаемыми в Индии.

Методологически исследование основывалось на цивилизационном подходе, на принципах историзма, научности и объективности, что предполагало комплексное использование методов эмпирического и теоретического познания. В работе применялись как общенаучные, так и исторические методы. Среди общенаучных методов использовался системный анализ, который был положен в основу изучения общественных отношений в Индии и развития социальной работы. К историческим методам, примененным в исследовании, относится историко-сравнительный метод, который использовался для рассмотрения социальной работы в ходе трансформации общественных отношений на отдельных этапах исторического развития Индии. Для описания событий, фактов и явлений, оказавших влияние на развитие социальной работы в Индии, использовался конкретно-исторический метод. С помощью метода исторического описания определялась специфика развития практической социальной работы. Исследование строилось на основе комплексного использования всех названных методов.

Новизну и научную значимость исследования определила попытка проследить и систематизировать процесс возникновения и развития современной социальной работы в Индии, опираясь на имеющиеся труды ученых и источники. В работе прослежены особенности происхождения социальной работы из социально-реформаторской практики и политико-правовых инициатив национально-освободительного движения. Значимость исследования заключается в возможности использовать материал диссертации на лекционных и семинарских занятиях по истории социальной работы в зарубежных странах, а также в сравнительных исследованиях истории социальной работы в странах Востока.

Результаты исследования обнародовались на научно-практических конференциях; также изданы следующие работы:

1. Хакимова, Э.А. Женщина как объект социальной работы в Индии Нового времени // Э.А. Хакимова // EUROPEAN RESEARCH: Сборник статей

XXX Международной научно-практической конференции. – Пенза: МЦНС «Наука и Просвещение». – 2021. – 218 с.

2. Хакимова, Э.А. Генезис подходов и принципов социальной работы в общественной мысли Индии Нового времени / Э.А. Хакимова // Социальные практики в информационном обществе: сб. науч. ст. по материалам науч.-практ. конф. «XIX Социологические чтения» (г. Пенза, 14 ноября 2019 г.) / под ред. к. филос. н., доц. Т. И. Лавреновой. – Пенза: Изд-во ПГУ, 2020. – 150 с.

3. Хакимова Э. А. Ценностные основания социальной помощи в философии ненасилия М. К. Ганди / Э.А. Хакимова // Проблемы войны и мира в современном социально-гуманитарном знании: сб. науч. ст. по материалам науч.-практ. конф. «XX Социологические чтения» (г. Пенза, 12 ноября 2020 г.) / под ред. к. филос. н., доц. Т. И. Лавреновой. – Пенза: Изд-во ПГУ, 2021. – 100 с.

Структура работы. Диссертация состоит из введения, двух глав, включающих пять параграфов, заключения, библиографии и приложений.

Глава I. Генезис социальной работы в колониальной Индии: происхождение и специфика

1.1. Социально-реформаторская деятельность как основа развития практики социальной работы

Индия – целый субконтинент, древняя цивилизация и большое общество, которое существовало в течение нескольких тысячелетий как традиционное [1; 11; 44]. Вопросы социальной помощи и поддержки, о которых можно говорить, как о постоянно существующем явлении в стратифицированных обществах, решались в индийских общностях благодаря действию традиционных форм социальной организации.

Индийское общество отличается чрезвычайной сложностью этнокастового и этноконфессионального состава и структурировано через традиционные формы социальной организации. Определяющую роль в ней играет система *варн* – сословий, сформированных по критериям основной социальной функции наследственного занятия и его ритуальной чистоты. Для обозначения этой структуры в науке утвердилось обозначение «кастовое общество» [48, с. 114], в его структуре – четыре сословия-варны, внутри которых существует разделение на *джати* по специфике занятия групп (каста – это объединение нескольких джати). Именно на уровне джати и входящих в них кланов присутствует в традиционном обществе социальная работа – прежде всего в виде социальной помощи внутри клана и джати.

Кастовая система появилась из социальной доктрины брахманизма, который в священных текстах освятил и закрепил сложившееся неравенство, а затем развилась как неотъемлемая часть социальной организации индуизма, способная влиять и на другие религиозные общины, встраивать их социальные группы в кастовую организацию общества. В индийском обществе высшей варной были брахманы – жрецы, священнослужители, мудрецы, учителя, духовные наставники. Они взяли на себя роль исполнителей ритуала и

обеспечения связи всех остальных людей с Богом, а также хранителей знания и *дхармы* – религии. Кшатрии – варна правителей и воинов, первой обязанностью которых была защита брахманов, женщин, стариков, детей и коров. Им разрешалось убивать тех, кто не соблюдал дхарму. Вайшьи первоначально были общинниками, занимались торговлей и ремеслом, а также земледелием. Но впоследствии они перестали заниматься тяжелым физическим трудом. Среди них было немало зажиточных и богатых семей. Низшей варной, которой было предписано «служение этим варнам со смирением» [7, с. 31] – шудры. В нее входили слуги, разнорабочие и чернорабочие – все те, кто не имел земли и выполнял самую тяжелую физическую работу. Шудры не имели права молиться богам и становиться «дваждырожденными».

Людей, которые не вошли в эту четырехварновую систему, называли *панчама* (пятая варна), хотя они находились за пределами кастовой системы – из-за того, что выполняли самую оскверняющую работу. К неприкасаемым относились: *чандалы* (ассенизаторы, мусорщики, чистильщики каналов); *чамары* (люди, убирающие павших животных и занятые выделкой кож), и другие подобные им джати.

В кастовом обществе сохраняются архаические формы социальных отношений и идентификаций, а функции и состав структурных компонентов определяются нормами обычного права. Относящиеся к разным индийским этническим культурам, они конституированы в социальном учении брахманизма-индуизма, которое называется *чатурварнашрамадхарма* и было сформулировано уже в первые века до н. э. в дхармашастрах, или законоучительных трактатах. В древних текстах «четыре варны» — это иерархически ранжированное разнообразие варново-кастового состава населения на территории, подвластной брахманам.

Петербургский индолог Е. Н. Успенская остроумно отметила, что кастовое общество по своей сути – всеохватный и надежный «собес», в котором каждому обеспечены средства на жизнь – при условии, что он будет исполнять те обязанности, которые наложены на него джати-дхармой. Кастовые индийцы

участвуют в кастовой модели распределения ресурсов, и это большая ценность в условиях всяческих нехваток [49, с. 213].

Для кастового общества характерно уникально дробное общественное разделение труда и его составных компонентов. Родственная самоорганизация действует здесь как единый системный принцип, а статусное ранжирование социальных коллективов является основой взаимодействия.

Структурными ячейками индийского традиционного общества являются профессионально специализированные группы (джати), состоящие из кланов (*готр*) и многопоколенных семей. Профессия и рабочее место передаются в этом тесном кругу родственников, практически закрытом для контактов с «посторонними». Общение между подобными коллективами регламентировано кастовыми предписаниями и табу. Особенно строги правила брачного общения, и родители обязаны устроить браки своих детей так, чтобы породниться с представителями собственной касты. Брачно-родственные связи формируют максимальный родственный коллектив джати. Экономика традиционного общества организуется на локальном уровне: в деревне, городском квартале складываются соседские кастовые общины, и представители разных каст оказывают друг другу практически все необходимые услуги, профессиональные и ритуальные, что в целом обеспечивает этой общине жизнь. Всякий член кастовой общины в той или иной ситуации либо оказывает профессиональную помощь своим соседям, либо принимает ее. Эта система взаимного обмена услугами и продуктами называется *джаджмани*. Этот тип хозяйствования не направлен на товарное производство: он строится на натуральном обмене [49, с. 214]. Поэтому и социальная помощь, и поддержка оказывается на уровне джати, а со стороны вышестоящих каст понимается как добровольная милость.

В традиционном обществе Индии нет ощущения несправедливости существующего порядка, и нет его рефлексии. Люди не только не видели никаких проблем в обществе, но у них даже не было названия для обозначения какого-либо явления в подобном негативном качестве.

Осмысление того, что в обществе есть социальные проблемы, и осознание проблемности самой социальной жизни на Индийском субконтиненте начинается только в Новое время. Этот процесс связан с изменением традиционного сознания, идущим от элит к нижестоящим слоям. Переосмысление существующих социально-религиозных установлений индуизма привело к созданию собственного видения социального мира и оснований социологического анализа реальной индийской действительности [32, с. 208–209].

Процесс модернизации и трансформации индийского общества начался в период британского колониального правления (1757–1947). С приходом британцев в Индии появились институты и достижения европейской цивилизации и культуры. Взаимодействие элит высоких каст с новой властью запустило процесс осмысления состояния индийского общества. Индийская действительность с её традиционным обществом, в котором кастовая иерархия жёстко определяла статус и роли личности с момента рождения, а общепринятые установления и обычаи религиозной общины детерминировали поведение индивида: «радикально противоречила и западным просветительским идеалам, и новым, формирующимся представлениям о соотношении личного–общинного–общественного, сакрального и мирского» [32, с. 208].

«Вторжение европейцев на Индийский субконтинент и установление британского раджа в XVIII—XIX вв. стало внешним Вызовом традиционному индийскому обществу. Появление мощной западной цивилизации в лице британцев создало в Индии кризисную ситуацию, заключавшуюся в комплексном противоречии между традиционной социокультурной системой и принесенными извне и внедряемыми элементами модернизированной экономики, управления, культуры и образа жизни», — отмечает индолог Т. Г. Скороходова [32, с. 30]. Этот вызов «коснулся практически всех сфер традиционного индийского общества»: экономически развитая Британия перенесла на индийскую почву рыночные институты и втянула её в сферу

своего промышленного производства как источник сырья и рынок сбыта, в сфере управления были импортированы европейские институты управления и права, а в области социальных отношений индийцы познакомились с представлениями о свободе личности и равенстве прав. Через каналы науки и образования были транслированы идеи европейского Просвещения [32, с. 30].

Проводником британской колониальной политики стала Ост-Индская компания. Все территории, которые попали под колониальное правление англичан, делились на две категории – непосредственные владения Компании и зависимые от британского монарха княжества. Владения Компании были разделены на три президентства – Бенгальское, Мадрасское, Бомбейское; в каждом президентстве имелось свое правительство, армия и чиновники. Назначение на должности осуществлялась под контролем Совета Директоров Ост-Индской компании.

До 1757 года Бенгалия находилась в стороне от разнообразных междоусобных войн, однако Британская Ост-Индская компания постепенно превращала ее в центр своей торговли и влияния в Индии. После установления правления Компании в Бенгалии столицей Британской Индии стала Калькутта, там же располагалась и резиденция генерала-губернатора. Система управления индийскими территориями в начале завоевания Индии британцами не имела централизованной структуры. Губернаторы Бомбея и Мадраса имели достаточную самостоятельность в принятии решений. Лишь в 1833 г. они были окончательно подчинены генерал-губернатору в Калькутте.

Процесс осмысления состояния индийского общества носил неоднородный и региональный характер. Впервые осознание наличия в обществе социальных проблем было отражено в социальной мысли Бенгальского Возрождения [32, с. 208–209]. Особенность развития социальной мысли в Бенгалии и – шире – в Индии, поскольку «бенгальцы поднимали вопросы и проблемы общеиндийского масштаба, и сходные процессы происходили в Бомбее, Мадрасе и других городах, и регионах Индии» [32, с. 212], определяется её становлением в контексте социального реформаторства и

формирования национального самосознания. Состояние традиционной социальной системы вызывает стойкое неприятие у представителей новых бенгальских образованных слоёв, из которых выходят как социальные реформаторы, так и их сторонники, поддерживающие их инициативы, участвующие в кампаниях и своим примером пролагающие путь новациям. Их внутренний настрой точно характеризует ощущение «невыносимости», или невозможности мириться с существующим порядком вещей. К традиционным формам дегуманизации, сводящим человека к строго определённым ролям с жёстким набором предписанных обязанностей и не оставляющим простора для личного самоопределения, в колониальных условиях добавились связанные с модернизацией новые формы экономического отчуждения и социальной несправедливости. Выход из этого «невыносимого» состояния бенгальцы мыслят через новации, осуществляемые правовыми методами, то есть социальные реформы. В процессе теоретического обоснования реформ бенгальцы выходят на обобщения теоретико-социологического порядка [32, с. 227].

Вслед за Бенгалией начались социальные реформы в Бомбейском президентстве. Деятельность реформаторов там тоже была направлена на борьбу против традиционализма. Вместе с тем социальные реформы в регионе отличались от бенгальских. Если в Бенгалии реформы затрагивали в первую очередь высшие касты, то в Бомбее они развивались как среди высших, так и среди низших каст.

В целом в XIX в. социальные реформаторы разных регионов Индии увидели в обществе три основные социальные проблемы: гендерное неравенство, бедность населения и ограничения кастовой системы, консервирующие социальный статус и тормозящие развитие. По этим трем направлениям социальные реформаторы пытались работать с традиционным сознанием групп и в целом индуистской общины.

Если представить некоторую обобщённую программу социального реформаторства, то станет очевидным её наиболее ярко выраженный

гендерный аспект – проблему гендерного неравенства как проявления социальной несправедливости поднимают все социальные реформаторы. В него так или иначе включались требования расширенного доступа женщин к образованию, освобождение их от патриархального контроля, борьбы с многоженством и необходимость признания равных прав и свобод женщин и мужчин во всех сферах жизни.

Другой проблемой, поднятой в работах, посвященных экономике Индии, стала проблема бедности основной массы населения. Суть её заключалась в общем бесправии населения, которое было занято физическим трудом (в большинстве своём это были крестьянство) и получало минимальную оплату. Перманентная и неодолимая бедность обусловила в новой ситуации общее невежество населения, отсутствие доступа к образованию, а также неспособность защищать свои законные интересы правовым путём – в суде – из-за высоких затрат.

Кастовая система как традиционная система организации общественного разделения труда и взаимоотношений тоже стала восприниматься как масштабная проблема в новых условиях индийского общества. Мыслители и реформаторы видели в ней серьёзное препятствие единению и солидарности людей, и общественному прогрессу и выступали против ограничений кастовой системы и зависимости людей, и тем самым – против традиционализма.

Развитие социальной мысли в Индии определено её становлением в контексте социального реформаторства. Первым социальным реформатором был «Отец современной Индии», родоначальник Индийского Возрождения Раммохан Рай (1772–1833). Он родился в Бенгалии в деревне Радханагор в семье родовитого брахмана, исповедовавшего вишнуизм. Р. Рай с раннего возраста овладел персидским и санскритом, затем получил традиционное исламское образование в медресе г. Патны (Бихар) и традиционное санскритское в г. Бенарес. Занимаясь сначала ростовщицеством, а затем служа заместителем сборщика налогов в аппарате правительства Ост-Индской компании, выучил английский язык и глубоко заинтересовался западной

цивилизацией, ее историей, культурой и наукой, а также христианством (ради чтения Библии в оригинале выучил латинский, древнегреческий, иврит).

В 1804 году выходит в свет его трактат «Тухфат-ул-Мувахиддин» («Дар верующим в единого Бога»), в котором впервые высказал ряд социально-критических идей наряду с религиозно-философским обоснованием необходимости единобожия. Однако реформаторская деятельность Р. Рая развернулась только после его отставки с чиновничьей должности. В 1815 г. он поселился в Калькутте и собрал вокруг себя круг единомышленников, разделявших его духовные и социально-просветительские убеждения [25, с. 58–74].

Не останавливаясь на его религиозном реформаторстве, [19; 25] перечислим социально-реформаторские кампании и инициативы Р. Рая, которые имеют значение для генезиса основ социальной работы в Индии. Его реформаторская практика началась с активного выступления против обычая *сати* – самосожжения вдов. Убеждённый, что это не добровольное действие вдов, а по сути, внешнее принуждение их к самоубийству, которое противоречит всем индуистским нормам и предписаниям, он начал кампанию против сати. Она стала первой реформаторской инициативой по защите прав женщин – их права на жизнь.

В трактатах против сати Р. Рай поднял и ряд других проблем индийского общества: обычай полигамии, детские браки, ограничение прав женщин, прежде всего на наследование имущества – все они имели гендерное содержание. Не менее важным ему представлялось общее состояние индуистской общины, заражённой предрассудками, слепо следующей обычаям и ритуальным предписаниям, а также неспособной сочувствовать ближним. Решение названных проблем он видел в духовных и социально-практических преобразованиях.

1. Совершенствование отношений между людьми, воспитание в них милосердия, сострадания к ближним;

2. Защита социальных и гражданских прав и свобод человека, улучшение положения людей, чьи права были ущемлены.

3. Борьба с дискриминацией по принципу религиозной, расовой и этнической принадлежности.

4. Борьба с условиями, которые порождают различные социальные пороки, – прежде всего социальными ограничениями из-за принадлежности к касте.

5. Развитие образования, независимо от пола, расы и религиозной принадлежности; распространение современного научного знания через образовательные институты.

6. Формирование гражданского общества, в котором люди осознают и отстаивают свои права институциональными средствами.

7. Улучшение экономического положения народа, прежде всего крестьянства, страдающего от чрезмерных налогов и угнетения.

В 1828 году Р. Рай основал религиозно-просветительское общество «Брахмо Самадж», которое к середине века превратилось в значимую социально-реформаторскую силу. Брахмоисты основывали школы и колледжи, издавали газеты и книги, читали лекции, проводили дискуссии, и все это оказывало немалое воздействие на развитие общественной мысли, на постепенную эволюцию и трансформацию древних индуистских религиозно-культурных традиций, на воспитание новых поколений индийцев, готовых к дальнейшим изменениям в социальных отношениях. Члены общества выступили против запрета на второе замужество вдов и затворничества женщин, считали необходимым установить запрет на заключение детских браков, а также признавали необходимость введения и развития женского образования – учреждали школы для девочек и развивали их домашнее обучение.

Таким образом, Р. Рай первым увидел, что индийское общество находится в состоянии застоя и в нем есть свои пороки и проблемы, с которыми

необходимо бороться и решать их как на уровне религиозных общин и общества в целом, так и на уровне управления.

Свой вклад в анализ социального состояния и проблем Индии уже после смерти Раммохана Рая внесло молодое поколение его современников, выпускников Хинду Колледжа. Идеи Р. Рая приветствовал поэт и просветитель Генри Дерозии (1809–1831). Он родился в Калькутте, в семье с английскими, португальскими и индийскими корнями. После окончания колледжа Дерозии некоторое время работал клерком в фирме своего отца. В 1826 году ему впервые удастся опубликовать свои стихи и получить известность в литературных кругах Калькутты. Дерозии начинает заниматься журналистской работой, а в 1828 году получает должность преподавателя английской литературы в Хинду Колледже. Он вместе со своими студентами создал дискуссионный клуб, который получил известность как «Молодая Бенгалия». Целый ряд его участников впоследствии сыграл значимую роль в развитии социальной мысли, просвещения и науки [35].

В 1830-е гг. ученики Дерозии принимали участие в дискуссиях о насущных изменениях в общественной жизни, которые развернулись на страницах бенгальской прессы. От своего учителя Г. В. Л. Дерозии младобенгалцы унаследовали критический подход к религиозным, социальным и политическим вопросам в духе диалектического рационализма, характерное для европейской философии видение противоречий между сущим и должным в социальной жизни, просветительскую идею образования как главного средства пробуждения и совершенствования общества, идеи справедливости и равенства прав, сочувствие социальным движениям и революциям Запада, либеральное представление о свободе человека и его преобразовательной активности в мире [35, с.74]. Младобенгалцы критиковали ортодоксальный индуизм, особенно его ритуальные и социальные правила, выступали за социальные реформы и распространение западных институтов и ценностей в Индии, таких как свобода и достоинство личности, гендерное и

социальное равенство, справедливость, моногамный брак, всеобщее образование, развитие науки, института права и т. д.

Младобенгальцы первыми после Раммохана Рая начали анализировать экономические и социальные проблемы Индии. Они подняли вопрос о бедности населения, критикуя экономическое состояние Бенгальского президентства. Из социальных проблем в поле их зрения находились дискриминация, ущемление прав индийского населения (они выступили за введение единой системы права для населения), ограничения доступа женщин к образованию и совершенствованию института семьи. Впоследствии многие из них вошли в Брахмо Самадж, который стал ведущей силой социально-реформаторского движения в регионе.

Младобенгальцы первыми пришли к убеждению, что кроме самих индийцев, никто не поможет обществу и стране в решении экономических, социальных, культурных и политических проблем, в преодолении социального кризиса, поскольку британцы реализуют собственные интересы. Доступ в управленческие структуры и участие во власти представляется мыслителям «Молодой Бенгалии» важнейшим методом преодоления кризиса [37, с. 18].

Продолжил реформаторские начинания Р. Рая просветитель и социальный реформатор Ишшорчондро Видьясагар ((бенг. Биддешагор, 1820–1891). Он родился в небогатой брахманской семье Бондопаддхай и с девяти лет был отправлен учиться в Калькутту. Его стремление к знаниям было настолько сильным, что он учился при уличном освещении, поскольку не мог позволить себе газовую лампу в доме. По окончании Санскритского колледжа, где он заслужил имя «Видьясагар» (санскр. «Океан учёности»), он начал преподавать в колледжах и параллельно развернул социально-реформаторские кампании против обычая пожизненного вдовства, детских браков и полигамии. Кроме этого он выступал за бесплатное обучение женщин, в меру сил боролся с кастовыми ограничениями – прежде всего в области образования: при нём студентов из варны шудр допустили к обучению в Санскритском колледже. Многочисленны свидетельства его современников о том, как Биддешагор

помогал нуждающимся независимо от их пола и кастовой принадлежности, содержал учеников из бедных семей. Биддешагор обладал всеми нравственными качествами современного социального работника: чувством справедливости, чувством собственного достоинства, добротой, скромностью, уважением к людям.

Помимо этого, Биддешагор на своем личном примере показывал, как следует относиться к неприкасаемым, беднякам, представителям разных племен и вероисповеданий: организовывал бесплатное питание во время голода, оказывал материальную и медицинскую помощь беднякам. Он выступал за повышение статуса женщин в Индии, особенно в своей родной Бенгалии. В отличие от некоторых других реформаторов, которые стремились создать альтернативные общества или системы, он стремился преобразовать общество изнутри, работая, с одной стороны, с сознанием людей, а с другой – продвигая практические изменения.

Еще одним из ярких представителей общества «Брахмо самадж» был его молодой лидер Кешобчондро Сен (1838–1884). Родился он в вишнуитской небрахманской семье (принадлежал к касте *каястха* (писцов), которые в Бенгалии приписывают себя к кшатрийской варне), получил английское образование в Хинду колледже в Калькутте. Был воспитан в среде, находившейся под сильным влиянием христианства. В 1854 году стал секретарём Азиатского общества, в 1855 году был принят секретарём в Братство доброй воли масонской ложи, а в 1857 году стал секретарём учёного, поэта и композитора Диджендронатха Тагора, а позже – его отца, главы Брахмо Самаджа, религиозного реформатора Дебендронатха Тагора (1818–1905). С приходом Кешобчондро Сена в «Брахмо самадж» деятельность организации обновилась: он занимался общественной деятельностью и своим реформаторским рвением он воодушевил брахмоистскую молодёжь. Ещё в 1855 г. он открыл школу для детей наёмных рабочих в предместье Калькутты Колутола, основал просветительское Общество Британской Индии (1857). В

1860-х годах он стал лидером молодого поколения членов «Брахмо самаджа» и изменил направление ее практической деятельности.

В трактате «Молодой бенгалец, это – для тебя» К. Сен доказывал, что Индия нуждается в социальных реформах и реформаторах. Для изменения ситуации необходим тяжелый труд, а не просто разговоры об изменениях. «Истинный патриотизм социального служения» невозможен, по мысли Кешобчондро, без религии, а именно – активной реформированной веры Брахмо Самаджа, которая побуждает на практике делать добро человеку и обществу [36, с. 30].

Из всех реформаторов только К. Сен предпринял попытку открыто бороться с кастовой системой. «Кастовая система, по его мнению, препятствует единению людей и общественному прогрессу, так как не позволяет осуществить дух истинного братства» [32, с. 225]. Методом борьбы против кастовой системы он избрал межкастовые браки.

Кешобчондро выступал за пробуждение социальной инициативы народных масс. В своей статье «Большой человек» он обращается к народу и говорит о том, что низшие касты обеспечивают благосостояние страны, ежедневно жертвуя собой. «Вы – настоящие «Большие люди» нашей страны, разве вы не знаете, что, если бы вас не было, страна была бы ввергнута в разорение и гибель?... После того как вы осознаете свои права, вы будете действовать сами, и тогда правительство вынуждено будет обратить внимание на ваши требования, и любой тиран – «Большой человек» - испугается вашей силы, и в конце концов вынуждены будут с надлежащим уважением относиться к Вам». [Цит. по: 32, с. 230]. Это была его попытка обращения к народу, чтобы способствовать осознанию людьми своих прав.

Как и все реформаторы, Кешобчондро боролся за уничтожение ранних браков и полигамии, распространение всеобщего, в том числе женского, образования для искоренения предрассудков и суеверий, и преобразования сознания людей, необходимость уничтожения затворничества и подчинённого положения женщин. Поэтому в области образования он выступал за

просвещение основной массы населения, основал Калькуттский колледж. По его мнению, образовательная система должна включать всестороннее образование по естественным и гуманитарным наукам, профессиональную подготовку учителей, непрерывное образование для мужчин и женщин.

В конце 1870 г. он учредил Индийскую ассоциацию реформ с целью «содействия социальной и нравственной реформации народа Индии». Участником Ассоциации мог быть любой человек, независимо от национальной, расовой и религиозной принадлежности, заинтересованный в социальном развитии. В организации создали пять отделений – улучшения положения женщин, образования, распространения недорогих книг, содействия трезвости, благотворительности.

Отделение образования занималось обучением трудящихся и средних классов промышленным профессиям. Для этого в 1870 г. были основаны Промышленная школа, дававшая техническое образование, Институт для рабочих, предназначенный для начального образования беднейших классов, Калькуттская школа для мальчиков, впоследствии преобразованная в Колледж принца Альберта, ряд вечерних школ, несколько позже – колледж Виктории, где высшее образование получали женщины. Институт для рабочих, помимо обучения, занимался организацией отдыха для учащихся, чтобы те не связывались с плохой компанией и проводили свое время с пользой. В Промышленной школе было шесть отделений: плотницкого дела, портняжного дела, ремонта часов, печатного дела, литографии и гравёрных работ, но три последних были закрыты из-за организационных трудностей.

Отделение недорогой литературы, занималось распространением полезной литературы и научных знаний в народных массах. В ноябре 1870 начался выпуск бенгальской еженедельной газеты «Шулобх Шомачар» («Недорогие известия»), стоимостью в 1 пайсу, тиражом 8 000 экземпляров. Газета быстро завоевала популярность в Бенгалии [36, с. 43].

Отделение содействия трезвости занималось социальной работой с больными алкоголизмом. К. Сен и отделение выступали против торговли

спиртными напитками на территории Индии. Алкоголизм являлся социальной проблемой, затронул множество индийских семей, приводил к смерти или к попытке совершения суицида. Отделение занималось вопросами снижения импорта алкогольной продукции в страну, проводило просветительскую деятельность о вреде алкоголя в форме лекций и бесед, публиковало статистику преступлений, болезней и смертей, возникающих на фоне употребления алкогольных напитков.

Отделение благотворительности помогало материально бедным студентам для продолжения их занятий, оказывало социальную помощь слепым, глухим, выплачивало ежемесячное пособие вдовам и сиротам, нуждающимся семьям, оказывало содействие в предоставлении медицинской помощи.

К. Сен создал организацию, похожую на современную социальную службу, со своей структурой и направлениями социальной работы: педагогической, просветительской, благотворительной, профилактической. Впервые появилась социальная работа по профилактике алкоголизма.

Другого известного лидера Брахмо Самаджа Шибонатха Шастри (1847–1919) можно назвать основоположником социальной работы с неприкасаемыми кастами. Неприкасаемость он считал наибольшим злом в кастовой системе. «В 1893 г. Шибонатх Шастри организовал Садхана-ашрам для социальной помощи неприкасаемым — задолго до М. К. Ганди. Организация быстро завоевала признание интеллектуалов. Во всех регионах Индии началось движение миссионерской поддержки угнетённых слоёв. В результате в 1907 г. возникла Всеиндийская лига борьбы с неприкасаемостью» [32, с. 230–231].

Наиболее известными деятелями второго периода индуистской реформации были Рамакришна Парамаханса, его ученик Свами Вивекананда. Рамакришна Парамаханса (1836–1886) родился в деревне Камарпукур под Калькуттой в семье обедневшего бенгальского брахмана. В 19 лет он стал жрецом храма богини Кали в Дакшинешваре. В своем учении Рамакришна попытался примирить различные направления индуизма, а также ортодоксию и

реформацию через понятие стадийности духовной жизни. Таким образом, и монистические, и теистические, и мифологические представления о божестве и способах его достижения оказывались одинаково верными для разных культурно-социальных групп и на разных этапах религиозной жизни. Рамакришна, не отвергая никаких индуистских установлений, в то же время настаивал на религиозном значении социального служения и проявлении милосердия к страдающим людям, и считал высшим идеалом внутреннюю религиозность. Он игнорировал запреты на общение с неприкасаемыми, ходил по домам, где жили люди из низшей касты и по ночам мыл у них полы, пока те спали. Вивекананда с гордостью говорил впоследствии, что он – ученик «брахмана из брахманов, желавшего вычистить жилище у парии. <...> И он стал делать это день за днём, чтобы превратиться в слугу всех людей» [Цит. по: 32, с. 226].

Большое место в проповеди Рамакришны занимала проблема самосовершенствования, выстраивания личности, подавления эгоизма, похоти, стяжательства, раскрытия творческого потенциала каждого человека, воспитания терпимости и доброты. Все эти учения легли в основу практической социальной работы, у истоков которой оказались ученики Рамакришны, прежде всего Свами Вивекананда (1863–1902). Он родился в Калькутте в семье известного адвоката из касты *каятха* и получил европейское образование. Не останавливаясь на его биографии общественного деятеля и философа, отметим его роль в развитии практики социальной работы.

Если Рамакришна просто не обращал внимания на кастовые деления перед лицом служения Богу, то Вивекананда совершенно переосмысливает варнашраму: «Вы должны непрерывно прогрессировать, и от высшего человека до низшего парии каждый в этой стране должен стараться стать идеальным брахманом» [Цит. по: 50, с. 101]. Из этого следует, что каждому человеку необходимо совершенствоваться и стремиться к идеалу, только так можно достичь равноправия и уважения и преодолеть ограничения кастовой системы.

Вивекананда видел причины социального упадка в безграничной власти традиций над обществом. В центре его внимания оставалось положение женщин. Он, как и Р. Рай выступал за их права и образование для них. Женщины, по его мнению, должны получать соответствующее образование, и способны сами решать свои проблемы. «Наша религия не запрещает женщине получать образование. Таким образом, девушки в Индии должны учиться» [78] Кроме того, он был выдающимся критиком социальных зол и слепого подчинения традициям, предлагая упорную работу по просвещению народных масс и преодолению их зависимого состояния. Он был убеждён, что только собственными усилиями индийцы способны решить свои проблемы. [27].

Борьба с голодом, болезнями, образование и помощь нуждающимся – т. е. всё, что называется социальной работой, стали целью, основанной Вивеканандой в 1896 году религиозно-общественной организации «Миссия Рамакришны», активно занимающейся проповеднической, просветительской и социально-благотворительной деятельностью.

Вивекананда посвятил свою жизнь служению человечеству, и это качество передалось его братьям и ученикам. Его последователи Акхандананда и Тригунатитананда оказывали социальную поддержку людям, попавшим в трудную жизненную ситуацию. В 1897 г. Акхандананда организовал социальную помощь бедным людям в бенгальском округе Муршидабад, страдающим от малярии, основал в Могуле приют для детей, оставшихся без попечения родителей, обучал их чтению, письму, арифметике и английскому языку. В том же 1897 году Тригунатитананда открывает в Динадже пункт помощи голодающим; за два месяца он оказал помощь 84 деревням. Подобные центры открываются и в Дакшинешваре и Калькутте.

В 1898 г. в Калькутте происходит вспышка чумы. Вивекананда, который находился на лечении в Гималаях, поспешил вернуться, чтобы руководить процессом оказания помощи населению в Миссии Рамакришны. Под его руководством были открыты санитарные бараки, где лечили заразившихся люди. Огромную роль в оказании им помощи и борьбе с эпидемией сыграли

волонтеры. Они убирали улицы, оказывали надомные социальные услуги. Миссия Рамакришны организовала отряды для обследования состояния жилых домов, раздавали брошюры по соблюдению гигиенических требований, проводили дезинфекцию домов и улиц.

Миссия Рамакришны занималась и образовательной деятельностью. С 1897 года ею было открыто одиннадцать школ в предместьях Мадраса. Вивекананда продолжал вести просветительскую деятельность и помогал голодающим.

Таким образом, организация «Миссии Рамакришны» представляла собой первую благотворительную организацию, направленную на оказание социальной помощи людям, находящимся в трудной жизненной ситуации. Вивекананда внес огромный вклад в формирование основ её деятельности.

Вслед за Бенгалией начались социальные реформы в Бомбейском президентстве. В 1863 г. братья Дадоба и Атмарам Пандуранг создали общество «Прартхана самадж» («Молитвенное общество»). Лидеры общества боролись за преодоление традиционных социальных установок и предрассудков. Деятели Самаджа выступали за развитие женского образования, а также за социальную поддержку вдов и внебрачных детей в приютах в Пандхаппуре и в других регионах. Особое внимание уделялось помощи социально приниженным слоям. Была основана в 1873 г. «Миссия угнетенных классов» с рядом филиалов, школ, приютов для бездомных. С 1881 г. действовала Сангат Сабха (Союз молодых теистов), совмещавшая волонтерскую работу с населением с проведением теологических исследований. Вместе с историком Р. Г. Бхандаркаром А. Пандуранг в 1879 г. открыл общедоступную «Библиотеку и Читальный зал Бхандаркара», с большим собранием книг о религии и культуре. Особая «Почтовая миссия» занималась рассылкой просветительских книг.

Таким образом, общество Прартхана самадж уделяло особое внимание состоянию людей, и считала необходимым оказывать им конкретную помощь сообразно ситуациям, в которые они попадали.

В 1873 г. индийский общественный деятель, выходец из низкой касты Дзотиба Г. Пхуле (1827–1890) основал «Сатьяшодак самадж» («Общество правдолюбив»). Деятельность общества была направлена на просвещение женщин, вторичное замужество вдов и содействие межкастовым бракам. Пхуле выступал за равенство людей не только перед Богом, но и в жизни, требовал отказаться от дискриминации неприкасаемых, поощрять свободное общение между представителями всех каст и религиозных общин, за равноправие для всех, в том числе женщин. Реформатор полагал, что главным средством достижения равенства должны стать образование и просвещение масс, развитие антикастового сознания, борьба против монопольного господства брахманов в общественной жизни. Пхуле считал, что все небрахманские касты, в том числе и неприкасаемые, являются исконными жителями Индии, которым захватчики-арии отвели низшее место в своей социальной иерархии. Свои усилия Пхуле сосредоточил на создании универсальной для всех индийцев религии, новых свадебных ритуалов и на воспевании самобытной и равноправной крестьянской общины «неариев». В книге «Сарваджаник сатья дхарма» («Всеобщая религия истины») Пхуле предлагал принять новый моральный кодекс, основанный на принципах гуманности, терпимости и равенства между людьми.

Более массовой организацией было религиозно-реформаторское общество «Арья самадж» (1875, «Общество благородных»), насчитывавшее в 1891 г. около 40 тыс. человек. Его основатель Даянанда Сарасвати (1824–1883), по происхождению брахман из Гуджарата, вошел в историю Индии как первый активный проповедник реформированного индуизма. Выдвинув лозунг «Назад к Ведам!», Даянанда требовал «очищения» индуизма от всех позднейших наслоений и возврата к первоначальной простоте вероучения, воплощённого в корпусе ведийских гимнов. Он заявлял, что жесткая кастовая система, базирующаяся на принципе рождения, а не на достоинствах человека, так же, как и концепция неприкасаемости, не имели санкции в Ведах и поэтому были чужды индуизму. Идеалом социального устройства общества, по мнению Даянанды, является древнеиндийская система чатурварнья, в которой успех

общества зависел от добросовестного исполнения своего предназначения каждым из его членов. В Ведах, утверждал реформатор, нет оправдания концепции превосходства или неполноценности какой-либо из варн. По его мнению, прежде все варны были равны. Впоследствии этой главной мыслью Дайянанды воспользовались фактически все известные высококастовые индуусы-реформаторы. Его аргументы приобрели особое значение для оправдания индусского социального строя, в котором он нашел место и идее равенства.

Арья Самадж в Северной Индии стал серьезной силой продвижения социальных реформ и развития социальной работы. Даянанда основал отделения общества в Панджабе, Гуджарате, Раджпутане, Центральной и даже Южной Индии. Помимо религиозно-реформаторских целей члены общества обязывались «нести добро в мир через усовершенствование физических, духовных и социальных условий существования человечества» [58, с. 36]. Следуя этой цели, арьясамаджисты открывали школы, в т. ч. женские, вели просветительскую работу с населением, основывали благотворительные миссии, учреждали приюты для сирот и обители для вдов, а также больницы. Арья Самадж не только помогал бедным через свои миссии, но также боролся за ликвидацию неприкасаемости. Деятельность общества Арья Самадж способствовала развитию образования в Индии (в том числе женского), улучшению отношения к представителям низших каст и неприкасаемым.

В Мадрасе в 1864 году возникло «Веда самадж» («Ведийское общество»), которое было организовано таким образом, что в нем господствовало взаимопонимание, любовь к окружающим и сотрудничество. Основной деятельностью общества была борьба против дискриминации женщин, детских браков, детоубийства. Среди наиболее известных реформаторов Юга Индии – Рагхунатха Рао, К. Виресалингам Пантулу и К. Натараджан [68, с. 31].

Таким образом, социально-реформаторская деятельность в Индии – работа с общественным сознанием, конкретные кампании в защиту прав и отмену негуманных обычаев, а также принимаемые колониальной властью в

ответ на них правовые акты – стала основой развития практики социальной работы. Из разрозненных экспериментальных практик начала развиваться социальная работа с населением, она заключалась в защите прав различных социальных групп, противодействии кастовым ограничениям, предоставлении доступа к начальному и среднему образованию, борьбе против дискриминации местного населения.

Основным и едва ли не первым объектом социальной работы в Индии в Новое время оказалось женское население. Деятельность социальных реформаторов была направлена на защиту прав и свобод женщин, устранение полигамии, борьбу против сати, устранение детских браков и прекращении практики детоубийства. Социальная работа с женщинами продолжила развиваться и в XX веке.

1.2. Положение женщин как объект социальной работы и практика реформаторов

Социальная работа в Индии появилась благодаря попыткам улучшить положение женщин, облегчить их страдания. Их положение в обществе было крайне тяжелым. Индийские женщины вели затворнический образ жизни, о чём писал французский путешественник Виктор Жакмон «...Таково мое общее впечатление о женщинах, которых приходится редко видеть на улицах и на окрестных полях. Знатных женщин увидеть нельзя, ибо они проводят всю жизнь взаперти» [14].

В индуистской общине мужчины доминируют, а женщины полностью им подчиняются. Права женщин ущемлены, после замужества к ним относятся как к рабыням, унижают, презирают, наказывают за незначительные ошибки. С самого рождения они были обречены на страдания. Девочки не имели никаких прав, их жизнями распоряжались отцы или другие старшие мужчины семьи. Главной задачей девочки была забота о семье. Образования они не получали – за редкими исключениями, и женское население оставалось неграмотным.

После замужества положение женщины менялось в лучшую сторону постепенно, и только в случае рождения мужского потомства, иначе отношение к ней только ухудшалось. Она должна была терпеть измены мужа, плохое отношение со стороны его родителей и других жен, а если женщина рожала девочку, то это не вызывало особой радости и гордости. Это приводило к тому, что от девочек избавлялись еще в младенческом возрасте – был распространен обычай убийства новорожденных девочек.

После смерти мужа вдова не могла претендовать на его наследство. Вдова лишалась всего имущества и существовала только за счет средств его родственников. Однако родственники мужа отказывались поддерживать вдову, так как считали ее виновной в ранней смерти мужа. Согласно религиозным верованиям, только у плохой жены муж умирает раньше неё. «Счастлива та, что умерла в зелёном» (т. е. не в траурной белой одежде вдовы), – гласит

маратхская пословица; Общество к вдовам относилось с презрением, т. к. их присутствие считалось неблагоприятным и оскверняющим окружающих. Им запрещалось посещать общественные мероприятия и семейные торжества. Если вдова жила с семьей покойного мужа, то ей приходилось выполнять всю грязную работу. С ней плохо обращались, ей не позволялось хорошо питаться и ухоженно выглядеть. Мужчины-вдовцы не подвергались к такому негативному отношению со стороны общества, и им было разрешено вступать в повторный брак.

Таким образом, женщина не имела никаких юридических прав. Их дискриминировали и социально, и экономически. Женщины были вынуждены выходить замуж в раннем возрасте и только за представителей своих каст.

Только в XIX веке положение индийских женщин начало меняться благодаря усилиям реформаторов и общественных движений. Новые интеллектуалы, чье сознание сформировалось под серьезным влиянием европейской мысли и культуры, вместе с другими социальными пороками увидели в обществе социальные ограничения прав и свободы женщин.

Первым, кто поднял проблему о несправедливом отношении общества к женщинам и об их ущемленном положении, был Раммохан Рай. Положение и состояние женщин он рассматривал как страдание, созданное обществом, его нормами и запретами. Реформатор отказался признать перманентное страдание женщины нормальным и тем более за должным, исходя из чего и сформулировал проблему положения женщин как противоречие между равенством полов в их человеческой природе и в стремлении к благу и их неравенством в обществе, выраженном в попрании человеческих прав женщин [26, с. 145]. Так, в трактате «Беседа Защитника и противника сожжения вдов заживо», Противник говорит об аморальном, антигуманном и противоправном характере обычая, к которому принуждают вдов: «Только те, у кого совершенно отсутствует уважение к шастрам, и те, кто находит удовольствие в самоуничтожении женщин, могут удивляться тому, что мы противопоставим этому

самоубийству, которое запрещено всеми шастрами и каждым народом» [Цит. по: 28, с. 223].

Р. Рай строил работу от воздействия на сознание людей, с целью изменить их убеждения и представления. Он предлагал отказаться от оправдания действия сати искуплением грехов всех родственников (своих и мужа) в нескольких поколениях, т. к. это осуждаемое в религии действие для воздаяния, и потому отказаться от того, чтобы вводить «в заблуждение женщин... чтобы они следовали низким путём, искушая их будущим удовольствием» [Цит. по: 28, с. 86]. Запрос на прекращение бесчеловечной практики в итоге был услышан колониальной властью: 4 декабря 1829 г. генерал-губернатор Уильям Бентинк закон («Bengal Sati Regulation Act»), запрещавший следовать этому обычаю и установивший за него уголовную ответственность. Незадолго до принятия закона высокий чиновник консультировался с Р. Раем, а после получил от него и его единомышленников благодарственное письмо.

Авангардом борьбы за права и улучшение положения женщин после смерти Р. Рая стало общество «Брахмо Самадж»; в рядах его оказались выдающийся борец за гендерное равенство Ишшорчондро Биддешагор и чуть позже – глава «Всеиндийского Брахмо Самаджа» Кешобчондро Сен.

Биддешагор выступил против детских браков, полигамии и за вторичное замужество вдов. В поданных Правительству Ост-Индской компании петициях 1855 г. и в специальных трактатах Биддешагор показал, что пожизненное вдовство женщин противоречит *дхармашастрам* – авторитетным сборникам права (законам Ману, Яджнавалкьи и др.). Его петиции подписывали не более 1/10 части всех высших слоёв Бенгалии, у ортодоксальных слоёв инициатива одобрения не встречала. 26 июля 1856 г. колониальное правительство приняло «Закон о повторном браке индуистских вдов». В преамбуле его указывалось: «...индусские вдовы, за некоторыми исключениями, считаются неспособными заключить второй действительный брак, поскольку этот брак и появившееся от него потомство считаются незаконными и неспособными наследовать

имущество. И поскольку многие индусы считают, что эта юридическая недееспособность хотя и соответствует установленному обычаю, не соответствует истинному толкованию принципов их религии, и желают, чтобы гражданское право, регулируемое судами юстиции, больше не мешало тем индусам, которые настроены принять другой обычай в соответствии с требованиями собственной совести» [80]. Таким образом, в преамбуле Закона было отмечено влияние социальных реформаторов на принятие мер колониальным правительством. К. Маншардт замечает о правовых актах, принимаемых британцами: «Хотя все эти законы были приняты государством, это умственное рвение создало атмосферу, в которой была возможна подобная законодательная деятельность» [68, с. 31]. В соответствии с «Законом о повторном браке индуистских вдов», «вдова не должна была в связи с ее повторным браком лишаться какой-либо собственности или любого права, на которое она имела бы право в противном случае; каждая вдова, вступившая в повторный брак, имела те же права наследования, что и если бы этот брак был ее первым браком». Однако вдова могла наследовать имущество мужа только в случае отсутствия сына, и наследство, которое она получала, принадлежало ей до конца жизни, а после смерти оно отходило не к её собственным наследникам, а к ближайшему живому наследнику её покойного мужа. «Закон о повторном браке индуистских вдов» 1856 г. также не наделял бездетную вдову правом наследовать имущества мужа.

Общество раскололось, как и прежде – после принятия закона о запрете сати: большинство было против меньшинство поддержало И. Биддешагора. Реформатор немало потрудился, чтобы содействовать первым «прецедентам» повторного замужества юных вдов. Первые браки с вдовами были заключены в конце 1856 г. в Калькутте, среди женившихся было много единомышленников реформатора – членов общества Брахмо Самадж. Среди тех, кто лично подал пример женитьбы на вдове после смерти первой жены, был другой реформатор – Шошипод Банерджи (1840–1925), брахман и пламенный борец за улучшение положения низших классов.

В 1855 г. Биддешагор собрал 25 тысяч подписей под прошением Правительству Компании запретить полигамию брахманов (кулинизм), которые превращали женитьбу в выгодное коммерческое предприятие, получая вознаграждение за каждый брак и оставляя новую жену в доме тестя. Движение против многожёнства и социального иждивенчества родовитых брахманов (кулинов) развернулось в 1856–1857, было подано свыше сотни петиций за запрет обычая. Проект закона подготовил сын Раммохана Рая Радхапрошад, однако слушание билля не началось из-за Сипайского восстания 1857–1859 гг. В 1866 г. Биддешагор возобновил кампанию, и Правительство создало специальный комитет для изучения вопроса, однако несмотря на подробный отчёт, Комитет ограничился благопожеланиями, считая, что распространение просвещения приведёт к отказу от обычая и утверждению моногамии. Закон так и не был принят, т. к. после Восстания Правительство уже не рискнуло посягать на «религиозные» установления местного населения. Биддешагор пытался воздействовать на общественное мнение в этом вопросе новыми трактатами против полигамии (1871–1873), но не получил широкого отклика.

И. Биддешагор сделал значительный вклад в развитие социальной работы с женщинами в Индии в педагогической и правовой сфере. Особое распространение получила информационно-просветительская работа с населением, направленная на борьбу со сложившимися предрассудками и стереотипами, и на развитие общества. Однако в целом общество продолжало быть инертным и сугубо традиционным в основной массе.

В 1860-х гг. Кешобчондро Сен развернул кампании за развитие женского образования и за заключение межкастовых браков, считая последние действенным средством борьбы с кастовой системой. Однако не все члены Самаджа поддерживали подобные реформаторские инициативы. В 1862 г. по инициативе реформатора был заключен первый межкастовый брак. В феврале 1865 в Брахмо Самадже произошёл раскол и отделение реформаторски настроенной группы. Молодые реформаторы во главе с Кешобчондро в ноябре 1866 создали «Бхаратваршия (Всеиндийский) Брахмо Самадж», к которому

присоединилось множество сторонников новых реформаторских идей по всей Индии, т. к. новое общество активно основывало свои филиалы в других городах и регионах.

Одним из первостепенных направлений работы К. Сена стало развитие образования среди женского населения и социальное освобождение женщин. Он выступил за отмену затворничества, полигамии, детских браков, недобровольного вступления в брак. В «Бхаратваршия (Всеиндийский) Брахмо Самадже» женщины преодолели целый ряд запретов: посещали богослужения, собрания и общественные мероприятия.

В 1870 году в рамках Индийской ассоциации реформ было создано Бамахитойшони Шобха («Общество благосостояния женщин»), которое ставило перед собой задачи основания женских школ (начальных и «нормальных» (средних, обучающих на родном языке)), публикации книг и периодических изданий для женщин и проведение дискуссионных собраний. В собраниях открыто принимали участие женщины, а результаты дискуссий публиковались в первом индийском журнале для женщин «Бамабодhini потрика» («Журнал просвещения женщин»), затем в журнале «Пориचорика» («Подруга»).

Основными направлениями в области социальной работы в реформах Кешобчондро Сена являлась работа с женщинами и просветительская работа с народными массами. Уважение к человеку, деятельное сострадание и стремление к счастью являются основными принципами его социальной работы, сформированными самой практикой.

Социальная работа с женщинами получала широкое распространение не только в Бегалии, но и в Бомбее. Основанное в 1863 г. братьями Дадоба и Атмарамом Пандуранг общество «Прартхана самадж» («Молитвенное общество») деятельно занялось решением социальных проблем женщин. Лидеры Самаджа на своем примере показали преодоление социальных предрассудков и установлений. В традиционном обществе вдовы не имели права на вторичное замужество, даже если овдовели до наступления половой

зрелости и фактического совершения брака. Васудев Бабаджи Навранг в августе 1870 г. женился на молодой вдове Кришна-баи, С. П. Келкар последовал его примеру после смерти первой жены.

Один из ярких представителей «Прартхана самадж», общественный деятель и политик Махадев Говинд Ранаде (1842–1901) выступал против детских браков, запрета на повторное замужество вдов и невозможности получать образование женщинами. В 1884 г. Ранаде открыл среднюю школу для девочек. Его вторая жена Рамабаи стала его помощницей и после смерти мужа продолжила его реформаторское дело. Она основала «Женский общественный клуб по просвещению девочек и женщин» (1902), «Совет индийских женщин» (1905) и «Сева Садан» – интерната для малоимущих женщин. Общество «Прартхана самадж» ее поддерживало и оказывало содействие в развитии женского образования, социальной поддержке вдов и внебрачных детей. Благодаря деятельности его лидеров и рядовых членов создавались организации, оказывавшие социальную помощь женщинам, попадавшим в трудную жизненную ситуацию.

Под влиянием М. Г. Ранаде в ряде районов Индии стали возникать общественные организации, продвигавшие реформы в отношении женщин. На юге Индии в районах Андхры в 1878 г. была создана «Социальная реформаторская ассоциация», основная цель которой заключалась в идее о повторном замужестве вдов. Для реализации данной цели в 1890 г. в 1890 г. в Мадрасе реформатор К. Н. Натараджан основал журнал «Indian Social Reformer» («Индийский социальный реформатор»). В 1892 г. начала свою деятельность «Индусская ассоциация реформ», которую основала Молодая мадрасская партия, сотрудничавшая с этим журналом.

М. Г. Ранаде был участником движения за эмансипацию женщин и в 1887 г. основал организацию «Национальная социальная конференция». Её члены и лидеры поклялись не брать приданного, выступать за повторное замужество вдов, не практиковать детские браки и позволять своим женам и дочерям получать образование.

Однако среди общественных деятелей и политиков были и такие, которые видели в социальных реформах и инициативах, особенно в освобождении женщин и предоставлении им широких прав угрозу национальным традициям и культуре. Среди них был известный политик Бал Гангадхар Тилак (1856–1920). В 1891 г. он соглашался с реформаторами в том, чтобы позволять дочерям получать образование и не выдавать их замуж до 11 лет. Но когда через 2 года был принят закон «Возраст согласия» («Age of Consent Act»), в котором возраст вступления в брак повысился с 10 до 12 лет, и Тилак возглавил движение против принятия этого закона. Он решительно выступил против эмансипации женщин и придерживался ортодоксальных взглядов в вопросах об их статусе. Тилак считал, что главное предназначение женщины – быть хорошей матерью и женой, а образование необходимо, чтобы она лучше могла исполнять свои домашние обязанности.

Сторонников традиционалистских взглядов, подобных тем, что выражены у Б. Г. Тилака, в образованных слоях было не столь много – напротив, политические лидеры начала XX в. придерживались прогрессивных представлений о роли женщин в современном обществе. Так, видный лидер умеренного крыла Индийского национального конгресса Мотилал Неру (1861–1931) говорил, что достижение политической свободы невозможно без освобождения общества от социальных болезней. Он выступал за образование мальчиков и девочек, за открытие новых женских школ. Особое внимание М. Неру уделял проблемам ликвидации кастовых барьеров, отмене затворничества женщин и практики вечного вдовства. Для решения этих проблем, по его мнению, следовало запретить детские браки, ограничить расходы на устройство свадеб, разрешить трапезы между представителями разных каст.

Основанное Д. Пхуле «Сатьяшодак самадж» выступало за вторичное замужество вдов, повышение социального статуса женщин, улучшение положения женщин из низших каст. Представители общества занимались волонтерской деятельностью, обучали грамоте, шитью, домоводству девочек на дому. Общество основало школу для девочек из низших каст.

Благотворительная деятельность была ключевым направлением работы общества.

Современником Д. Пхуле был Даянанда Сарасвати, который считал, что женщины должны приобщаться к духовному наследию индусов и ее культурной традиции. Девочкам необходимо учиться до 16 лет и изучать санскрит, хинди, английский язык. Гендерные установки Даянанды разделяли все члены основанного им «Арья самаджа». В области изменения гендерных отношений члены Арья Самаджа действовали так же, как и бенгальские брахмоисты – личным примером. Они никогда не выдавали дочерей замуж в детстве и заботились об их образовании. Женщины их семей не соблюдали затворничества, получали образование, заключали браки по собственному выбору и всячески следовали завету Даянанды быть равными мужчинам в общественной активности. Арья Самадж поощрял браки вдов и межкастовые браки, основал ряд женских школ, главным образом в Панджабе.

Деятельность социальных реформаторов и их борьба за улучшение положения женщин немало способствовало привлечению внимания британского правительства к их состоянию и зависимости от традиционных обычаев, и, как следствие, принятию ряда законодательных мер, направленных на социально-правовую защиту женского населения.

В 1860 г. был принят Индийский Уголовный кодекс. Проект его разрабатывался в течение 1835–1837 гг. юридическим советником генерал-губернатора Т. Б. Маколеем, однако в тот период так и не был принят. Работа над проектом возобновилась в 1850 г. К 1856 г. проект был закончен; он представлял собой первую попытку кодификации уголовного права в колонии. Кодекс распространялся на всё население Британской Индии: индуистское, мусульманское и т.д. и вступил в силу 1 января 1862 г. На протяжении долго времени в данный кодекс вносились поправки. Именно в Индийском Уголовном Кодексе впервые на законодательном уровне были закреплены меры по защите женщин от жестокого обращения.

- Согласно Ст. 350, наказание устанавливалось за намеренное применение по отношению к женщине силы, которая могла нанести ей травму, напугать или привести к раздражению. Любые противоправные действия именовались «преступной силой».

- Ст. 354 предусматривала наказание за посягательство на женщину или применение силы с намерением оскорбить ее «скромность» в виде строгого тюремного заключения на срок до двух лет или штрафа, либо и того и другого. Оскорбление женщины словами или жестами наказывалось простым тюремным заключением на срок до трех лет, а также штрафом. (Ст. 509).

- Согласно Ст. 366 мужчина за похищение, побуждение или принуждение женщины вступить в брак наказывался лишением свободы на срок до десяти лет, а также штрафом. Внесением поправки УК Индии в 1923 г. такое же наказание было установлено для тех, кто ввозил в Индию девушек из других стран с целью принуждения к незаконному общению с мужчиной (Ст. 366В.). Ст. 366А. и 366В. были внесены в 1923 г. с целью осуществления некоторых статей Международной конвенции о борьбе с торговлей женщинами и детьми, подписанной в Париже в 1910 г.

- Ст. 375-376 вводили наказание за изнасилование женщин. Изнасилованием считалось вступление в половые сношения с девочкой младше 10 лет, с ее согласия или без него. Такие преступления наказывались строгим тюремным заключением на срок от десяти лет до пожизненного заключения, а также штрафом. В соответствии с поправкой 1891 г. минимальный возраст вступления в брак был увеличен до 12 лет. Далее Закон 1891 г. будет рассмотрен более подробно.

- Ст. 312-314 регулировали вопросы умышленного нанесения вреда беременной женщине с целью вызвать выкидыш. Тот, кто заставил женщину добровольно вызвать выкидыш, должен был быть наказан лишением свободы на срок от трех до семи лет, либо штрафом, либо и тем и другим. Если преступные действия были совершены без согласия женщины, срок наказания

увеличивался до десяти лет. Если при этом преступные действия повлекли за собой смерть женщины, мужчине грозило пожизненное заключение.

Глава XX (Ст. 493-498) Индийского Уголовного Кодекса была посвящена правонарушениям, касающимся брака.

- Ст. 493 вводила наказание для мужчины за сожителство, достигнутое обманным путем.

- Ст. 494 запрещала вновь вступать в брак при жизни второй супруги и устанавливала наказание сроком до семи лет, а также штраф. Таким образом, законом был введен запрет на многоженство.

- Согласно Ст. 495 «тот, кто скрыл от лица, с которым заключал последующий брак, факт предыдущего брака, наказывался лишением свободы на срок до десяти лет, а также штрафом».

- Ст. 496 за церемонию бракосочетания, совершенную обманным путем без заключения законного брака, устанавливала наказание сроком до семи лет, а также штраф.

- Ст. 497 устанавливала наказание в виде лишения свободы на срок до пяти лет, либо штрафа за прелюбодеяния с замужней женщиной. В таком случае жена не подлежала наказанию.

- Ст. 498 устанавливала наказание в виде лишения свободы на срок до двух лет или штрафа, или того и другого за соблазнение замужней женщины.

Таким образом, в Индийском Уголовном Кодексе впервые были подробно прописаны наказания за жестокое обращение с женщинами. Размер наказаний начинался от выплаты штрафа и заканчивался пожизненным заключением. Составители Кодекса на правовом уровне обеспечили формальное повышение статуса женщины в индийском обществе. Однако, несмотря на то, что в Индийском Уголовном Кодексе содержались статьи, направленные на защиту женщин, они составили лишь формально-правовое основание для регулирования острых социальных вопросов и ситуаций. Например, был определен минимальный возраст вступления в половые

отношения, но не был установлен возраст вступления в брак. Это подтверждают появившиеся в последующие годы законы, регулирующие различные правонарушения. При этом на созданный Индийский Уголовный Кодекс влияние оказала ситуация, существовавшая в Англии: проблемы с изнасилованиями и педофилией, поэтому большой акцент в Кодексе был сделан на установление наказаний за подобные преступления.

В 1870 г. был принят «Закон о профилактике женских детоубийств» (Female Infanticide Prevention Act), целью которого являлось предотвращение убийств младенцев женского пола. В Разделе 7 устанавливалось, что Закон применим только в Северо-Западных провинциях, Панджабу и Ауду, но позднее мог быть распространен на другие провинции. Среди особенностей Закона были следующие. Во-первых, он применялся относительно только тех районов, где местные органы власти установили, что убийство младенцев женского пола «обычно совершается в каком-либо округе, или любым классом, или семьей, или лицами, проживающими в нем... », и относительно тех каст или групп, которые были определены как детоубийцы. После этого было опубликовано официальное объявление о виновных группах в каждом округе, чтобы установить юрисдикцию Закона. Во-вторых, в нем был прописан конкретный набор действий, которые необходимо было предпринять: регистрация всех рожденных и браков, поддержание полицейских сил для наказания правонарушителей, а также регулирование расходов и персонала, необходимых для соблюдения и обеспечения соблюдения Закона. Наказание для правонарушителей устанавливалось в виде лишения свободы до шести месяцев или штрафа в размере до одной тысячи рупий. Таким образом, «Закон о профилактике женских детоубийств» устанавливал право районных чиновников документировать и регулировать те действия, которые связаны с детоубийствами и рассматриваются как такие. У местных органов власти появилась юридическая возможность контролировать рост семьи и ее поведение, а также использовать данные, собранные о рожденных, браках и

смертях, для предотвращения и выявления детоубийства с целью более эффективного его контроля.

В 1872 г. как ответ на инициативу группы Кешобчондро Сена был принят «Специальный Брачный Акт» (The Special Marriage Act). Он был составлен британским юристом Генри Самнер Мэнемом, с целью разрешить молодым людям вступать в брак по их выбору. Этот Закон мог применяться при заключении межкастовых и межрелигиозных браков. Условия, на которых могли заключаться браки, в соответствии с «Специальным Брачным Актом» 1872 г., были следующими:

- ни одна из сторон не должна была во время заключения брака иметь живого мужа или жены;
- мужчина должен был достичь восемнадцатилетнего возраста, а женщина – четырнадцати лет;
- если кто-либо из пары к моменту заключения брака не достиг возраста двадцати одного года, каждая сторона должна была получить согласие на брак от отца или опекуна;
- стороны не должны были быть связаны друг с другом в какой-либо степени кровного родства, в ином случае брак между ними являлся незаконным.

В соответствии с Актом, Правительство должно было назначить одного или нескольких регистраторов для официального заключения браков на определенной территории. Одна из сторон предполагаемого брака должна была заранее письменно уведомить Регистратора о намерении заключить брак. Регистратор, которому направлялось такое уведомление, должен был быть Секретарем округа, в котором хотя бы одна из сторон брака проживала в течение четырнадцати дней до того, как такое уведомление было направлено. Брак мог быть заключен через четырнадцать дней после подачи уведомления и быть внесенным Регистратором в книгу, которая хранилась у него и называлась «Книгой свидетельств о браке согласно Закону III от 1872 года». В Законе

содержалась ссылка на Индийский Уголовный кодекс, которым необходимо было руководствоваться для определения наказания за двоеженство, за подписание деклараций или сертификатов, содержащих ложные заявления. Таким образом, «Специальный Брачный Акт» 1872 г. был прогрессивным для своего времени правовым документом, хотя в реальной правовой практике поначалу касался только брахмоистов. В обществе с традиционными устоявшимися нормами его реализация была затруднена.

В 1891 г. был принят «Закон о возрасте согласия» («Age of Consent Act»). Закон увеличивал возраст согласия на вступление в половую связь для всех девушек, состоящих или не состоящих в браке, с десяти до двенадцати лет. Он был внесен в качестве поправки в Ст. 375 Уголовного кодекса Индии 1860 г. За нарушение установленных мер была введена уголовная ответственность по статье «Изнасилование». В целом все Законы, принимаемые колониальным правительством, вызывали массу протестов и критики, прежде всего, со стороны ортодоксальных индусов.

После принятия «Закона о возрасте согласия» была подана Петиция жителей Балии, Уттарпара и соседних мест Бенгалии, в которой говорилось, что заявители «огорчены законом «О возрасте согласия», который был принят Верховным законодательным советом Индии в четверг 19 марта 1891 года... Указанный закон является прямым вмешательством в некоторые религиозные обычаи значительной части индусских подданных Ее Величества Королевы-Императрицы и является нарушением принципов религиозной свободы и невмешательства, которые так решительно изложены в милостивой прокламации Ее Величества 1858 года, которая справедливо расценивается народом этой страны как хартия религиозной свободы» [Цит. по: 60, с. 159].

Против этого закона выступила большая часть местных газет в Бенгалии. Утверждалось, что вмешательство правительства могло привести к серьезным духовным страданиям, возможному злоупотреблению полицией полномочиями при расследовании, нарушению моральных устоев индуистских женщин. В нескольких статьях высказывалось опасение, что отсрочка вступления в брак

(обычно предполагалось, что половое созревание достигается до двенадцати лет) приведет индуистских девушек к ведению распущенной жизни – как у европейских женщин. Правительство обвинялось в том, что этим Законом оно «ввергнет индуистских девушек в грех». В газетах также утверждалось, что правительство собирается заставить индусов производить здоровых детей (откладывая роды) и защищать здоровье невесты, не заботясь о благополучии индусов в следующей жизни. Против этой меры были проведены многочисленные публичные митинги. Законопроект также вызвал недовольство у радикальных националистов, в т. ч. Б. Г. Тилака которые были против колониальной власти и даже «положительного» вмешательства в жизнь и обычаи общества. В отличие от Бенгалии, в Северной Индии оказался более умеренным общественный интерес к законопроекту о возрасте согласия. А Свами Вивекананда категорически осудил противников закона, считая их «религиозными лицемерами»: они «подняли страшный крик и вопли и громко трубят: “Увы, наша религия утрачена!” Словно это религия предполагает делать девочку матерью в двенадцать-тринадцать лет!» [Цит. по: 26, с. 152].

Таким образом, в XIX– начале XX вв., благодаря борьбе реформаторов за права женщин – с одной стороны, и с другой – правовых актов колониального правительства появились такие направления социальной работы, как помощь в трудных жизненных обстоятельствах; поддержание женщин как полноправных членов общества согласно существующим нормативным актам (поддержание социального функционирования); содействие созданию условий для развития личности как материальных, так и моральных (социальное развитие, повышение самосознания и самореализации личности).

* * *

Подводя итоги первой главы, необходимо отметить, что становление социальной работы в колониальной Индии произошло благодаря деятельности социальных реформаторов, среди которых были Р. Рай, И. Биддешагор, К. Сен, Свами Вивекананда, Д. Пхуле, Свами Даянанда и другие. Впервые в индийском обществе заговорили о социальных и общественных проблемах и начали

бороться с ними – несмотря на косность традиционного общества. Социальные реформаторы выступали в защиту прав тех категорий и слоёв населения, которые попадали в поле их зрения, прежде всего, понимая права и свободы в современном смысле, который был задан Европейским Просвещением. Они боролись за социальную справедливость, доступ к образованию широких масс населения и преодоление обычаев и барьеров кастовой системы. Социальные инициативы реформаторов и групп населения, разделяющих прогрессивные взгляды, формировали опыт изменения социальных условий жизни и тем самым обозначили области развития социальной работы.

Социально-реформаторская деятельность привела к появлению следующих направлений социальной работы:

- социальная работа с населением;
- просветительская социальная работа;
- медико-социальная помощь (содействие в оказание медицинской помощи нуждающимся);
- социальная работа с людьми, страдающими алкогольной зависимостью.
- социальная работа с женщинами, находящимися в трудной жизненной ситуации.

Все преобразования, происходившие в XIX веке в Индии, дали сильнейший импульс для дальнейшего развития социальной работы.

Глава II. Направления социальной работы в Индии в первой половине XX века.

2.1. Развитие социальной работы с женщинами и женское правозащитное движение

Социальная работа как практика стала активно развиваться уже в XX веке – на почве, подготовленной реформаторами предшествующей эпохи. Тесная связь социальной работы с вопросами положения женщин и их правами обусловила специфику её развития в Индии. Благодаря религиозно-реформаторским обществам в семьях их членов формировались модели поведения, более соответствующие современным условиям жизни общества. В их гендерном аспекте значительную роль играло поощрение активности женщин вне семьи – получение ими образования, освоение профессий, раньше монополизированных мужчинами, участие в общественной и политической жизни. Этому способствовало разворачивание политического движения за самоуправление Индии, важной их частью стало обращение к социальным вопросам. Лидеры политических партий (прежде всего основанного в 1885 г. Индийского национального конгресса) инициировали правозащитные движения – женские и антикастовые.

В первой половине XX века возникли организации Индийская женская ассоциация, Национальный совет женщин Индии и Всеиндийская женская конференция, Деш Севика Сангх; их деятельность была направлена на защиту прав женщин, борьбу с детоубийством, достижения социальной справедливости.

Индийская женская ассоциация была основана в Мадрасе в 1917 г. британками, борцами за права женщин Анни Безант (1847–1933), Маргарет Казинс (1878–1954). В начале своей деятельности Ассоциация боролась за освобождение женщин от невыносимых условий угнетенного положения в семье, вечного вдовства, детоубийства девочек. Позже организация направила силы на борьбу с неграмотностью и продвижения образования, выступала

против детских браков и системы девадаси (пожертвование дочери храму), а также требовала для женщин повышения «возраста согласия» до 16 лет. В течение года ассоциация создала 33 филиала в других частях Индии, тем самым увеличилось и количество женщин-участниц борьбы за собственные права.

Индийская женская ассоциация осуществляла практическую социальную работу. Возникли такие направления как религиозная социальная работа, деятельность которой заключалась в просвещении женского населения; социальная политика – женщинам был открыт доступ занимать должности наравне с мужчинами; благотворительная социальная работа – начали создавать приюты для вдов, оказывать помощь бедным и жертвам стихийных бедствий. Как мы видим, социальная работа в Индии начала постепенно развиваться, но пока не утвердилась как вид профессиональной деятельности.

Кроме этого, Ассоциация издавала журнал «Стри Дхарма» («Женская дхарма»), в котором обсуждались политические и социальные проблемы индийских женщин, а также рассказывалось о достижениях женщин во всем мире. Ассоциация боролась за права женщин всех рас, культур и религий. Основной ее задачей было вовлечь женщин в политическую и социальную сферу деятельности.

Важную роль в защите прав женщин сыграло «Движение самоуважения», основанное в 1925 году индийским политиком С. Рананатхом и индийским социальным активистом и политиком Э. В. Рамасвами (известным как Тантай Перияр) в Тамилнаду. Цель создания общества заключалась в борьбе за равные права человека во всех кастах.

Тантай Перияр был убежден, что если человек будет развивать чувство собственного достоинства, то он автоматически будет развивать и свою индивидуальность, и тем самым не будет зависеть от чужого мнения. Он считал, что «Движение самоуважения» может быть подлинным движением за свободу, а политическая свобода не принесет пользы без индивидуального самоуважения.

Основными целями-принципами «Движения самоуважения» являлись:

- достижение равенства среди людей;
- равное отношение к мужчинам и женщинам;
- искоренение кастовой принадлежности;
- запрещение рабства любого рода или формы;
- достойное общение с человеком.

Экономическое и социальное равенство стало центральной темой «Движения самоуважения». Оно поощряло межкастовые браки, повторное замужество вдов, браки по любви, а не по договоренности родителей.

Особое внимание Движение уделяло проблемам женщин. Т. Перияр считал, что женщины должны сами распоряжаться своим телом. Им должен быть разрешен доступ к контрацепции и к постоянным мерам контроля над рождаемостью. Женщинам необходимо дать право выбирать партнеров, разводиться с ними и вступать в повторный брак. Кроме этого, должны быть стерты гендерные ограничения. В семье домашняя работа должна вестись совместно. Воспитанием детей должны заниматься оба родителя. Такие идеи привлекли внимание женщин из всех слоев общества. Среди активных участниц движения были бывшие проститутки, девадаси (храмовые тансовщицы), наемные работницы, врачи, учителя и др. Наибольшее внимание они уделяли проблемам, затрагивающих их самих, поддерживали женщин, подвергшихся домашнему насилию, а также боролись с проституцией. В 1895 г. колониальные власти приняли закон, запрещающий легализацию проституции в городах, закрывались публичные дома, организовывались центры по оказанию помощи бывшим проституткам, был основан Дом милосердия «Крипа Садан», чья деятельность позволяла спасать девочек от проституции. Члены «Движения самоуважения» участвовали в митингах. Многие были арестованы за протесты.

Другая организация – Национальный совет женщин Индии был официально основан в 1925 году, когда женщины Бомбея, Калькутты и Мадраса решили объединить свои усилия и создать новую организацию. Это была первая всеиндийская женская организация, тесно связанная с

Международным советом женщин. О Национальном совете женщин Индии узнала президент Международного совета маркиза Атердина и пригласила их присоединиться к нему. Это дало возможность говорить о проблемах индийских женщин на международном уровне.

Огромную роль в продвижении совета сыграла председатель Национального совета женщин Бомбея Мехрибай Тата. Она вышла замуж за старшего сына Джамшетджи Тата, одного из первых промышленных магнатов Индии из общины парсов (зороастрийцев). В ее общине соблюдение обычая затворничества и недостаток образования не позволяли женщинам работать. Мехрибай Тата призвала мужчин поддерживать женское образование и свободу передвижения женщин, а женщин из среднего класса – не только заниматься пассивной благотворительностью, но и посещать трущобы, чтобы оказать реальную помощь нуждающимся. Из-за своего элитарного характера Национальный совет женщин Индии не смог вырасти и стать жизненно важной национальной организацией, но среди известных женщин, входивших в состав Совета были вдовствующая рани-сахиб из княжества Бхопал, махарани княжества Барода, леди Дораб Тата и махарани Сету Парвати-бай из Траванкора, а также Маргарет Казинс, Дороти Джинараджадаса, Анни Безант, Малати Патвардхан, Канубен Мехта. Они сосредоточили свою работу на таких областях как религия, образование, политика, благотворительность. Кроме этого, они также организовывали регулярные уроки для взрослых по шитью, ремеслам, обучению грамоте, оказанию первой медицинской помощи.

Советом были созданы постоянные секционные комитеты по вопросам ремёсел, труда, законодательства и прессы. Комитет по законодательству стал особенно активным под руководством Митан Тата Лам (1898–1981), первой практикующей женщины-юриста в Индии. Однако Совет не мог развиваться по разным причинам. Многие женщины не могли себе позволить к нему присоединиться или чувствовали себя некомфортно в присутствии женщин, которые его возглавляли, так как эти последние представляли местную элиту. Деятельность членов комитета носила скорее теоретический, а не практический

характер, и была направлена на изучение вопросов социального обеспечения, а разрозненных практических действий было явно недостаточно.

В масштабах субконтинента серьёзной женской организацией, созданной в этот период, была Всеиндийская женская конференция. В 1926 году на мероприятии по вручению призов в Колледже Бетюна (Калькутта), ее основательница Маргарет Казинс, подняла вопрос о необходимости защиты прав и свобод женского населения и пригласила все женские ассоциации страны собраться на конференцию. Женские ассоциации Мадраса, Мумбаи, Пуны и других городов собралась в Пуне в Колледже Фергюссона в 1927 году под председательством Махарани Чиманбаи Гэквад из Бароды. Ассоциация выступила за равные права для женщин в области здравоохранения, образования, наследования, брачного законодательства и т. д. Среди делегатов Конференции были профессиональные педагоги, социальные реформаторы, женщины, участвовавшие в национально-освободительном движении, а также женщины состоятельных и княжеских семей.

Важная резолюция Конференции касалась образования женщин и заявляла о необходимости развития их скрытых способностей, а также подготовки к материнству и роли хранительниц домашнего очага. В других резолюциях подчеркивалась важность морального и физического воспитания женщин, уничтожения детских браков и обозначен призыв к особым мерам по обучению женщин, соблюдавших обычай затворничества в условиях дома. Большинство участниц Конференции были убеждены в том, что образованию женщин препятствуют существующие вредные социальные обычаи и предрассудки.

К середине 1930-х годов подкомитеты Конференции расширились и включили в состав себя деятельность по организации труда, возрождению сельских районов, поддержке ремесел коренных народов, изданию учебников, принятию Закона о возрасте согласия. Их внимание привлекли такие вопросы, как цензура фильмов и контроль рождаемости.

В 1932 году Всеиндийская женская конференция открыла в Дели Колледж домашних наук леди Ирвин. К 1940-м годам Конференция была самой представительной организацией женщин в Индии. В 1941 году члены Конференции начали издавать свой ежеквартальный журнал «Рошни», а с открытием центрального офиса в 1946 г. деятельность была направлена на исследование и решение женских проблем. Конференция организовала социальную работу на дому по обучению населения письму, грамоте, музыке, шитью и вышиванию, а также для преподавания английского языка. Так развивалась волонтерская и просветительская социальная работа.

Особое действие на трансформацию традиционного сознания большинства населения оказывали случаи успешной профессиональной карьеры женщин, получивших медицинское образование – как бенгалки Кадомбини Гангули и Хоймоботи Сен (1866–1933) [26, с. 151–152]. Таких случаев общественной активности женщин, их успешной деятельности – в том числе в области социальной помощи становилось в XX в. всё больше. Женщины заявляли о себе в разнообразных сферах творчества, образования и включались в политику. Яркий пример тому – жизнь поэтессы и политика-конгрессиста Сароджини Найду (1879–1949).

Сароджини родилась в деревне Брахманагор в Восточной Бенгалии в семье обедневшего брахмана Агхоренатха Чаттопадхья и его жены Шундори Деви. Ещё в школе девочка увлеклась английской поэзией и начала писать стихи. В 1895 г. она получила грант от низама княжества Хайдерабад для учебы в Англии. Через три года пребывания в непривычном климате она серьезно заболела и была отправлена отцом на лечение в Швейцарию, а затем в Италию, где увлеклась патриотическими идеями Гарибальди.

В сентябре 1898 г. Сароджини вернулась в Индию без университетского диплома и в декабре по любви вышла замуж за врача Говиндораджулу Найду, который был много старше ее. Их брак был нарушением сложившихся традиционных кастовых норм, так как Сароджини была брахманкой по касте и бенгалкой по национальности, а Найду – небрахман и тамил. Последующие

пять лет были для Сароджини годами домашних забот и радостей в атмосфере полного благополучия. За это время она родила четверых детей. К этому же периоду относится расцвет поэтического творчества Сароджини, которое принесло ей признание и славу «Булбул-и-Хинд» – «Соловья Индии».

Уже в 1902 г. Сароджини с присущей ей увлеченностью окунулась в общественную деятельность. Она начала выступать на собраниях и митингах в Калькутте и Бомбее в защиту прав женщин, против детских браков, полигамии, вечного вдовства, за развитие женского образования. Она умела эмоционально воздействовать на слушателей своими вдохновенными речами, наполненными поэтическими образами, что так высоко ценится в Индии. После объявленного в 1905 г. вице-королем Индии Керзоном раздела Бенгалии Сароджини выступила с речью на сессии Конгресса в Калькутте, где собралось около 20 тысяч человек, и потребовала отмены раздела Бенгалии и поддержала движение *свадешти* (за собственное индийское производство в противовес засилью иностранного экспорта).

Впоследствии Сароджини стала соратницей М. К. Ганди, в частности, активно участвовала в «Соляном марше» под его предводительством в 1930 г. – во имя нарушения монополии англичан на соль и поддержание отечественного производства. Поэтесса участвовала в движении за независимость Индии, стала первой индийской женщиной, которую избирали президентом Индийского национального конгресса, а также была назначена губернатором одного из индийских округов. Она считала, что женщины могут изменить будущее, и ей принадлежат слова: «Дайте образование вашим женщинам, и страна сможет сама позаботиться о себе... Рука, качающая колыбель, сможет управлять миром» [Цит. по: 60, с. 349]. Стремление женщин к участию в решении национальных проблем набирало силу вместе с их требованием образования.

Столь же значимо появление женских политических организаций. Одной из них была «Деш Севика Сангх» (Национальная женская добровольная организация), созданная с отделениями в различных регионах в 1930 году, сосредоточила свои усилия на запрещении иностранной одежды (как раз в это

время шла кампания М. К. Ганди по бойкоту иностранных товаров и поощрению индийского производства), искоренении употребления спиртных напитков и развитии производства дмотканой материи *кхаддар*, которая получается ручным прядением. Деш Севика Сангх была политической организацией, выступавшей за независимость и самоуправление страны, но работала и с социальными проблемами. В 1932 году активные женщины-единомышленницы основали Союз женщин, чтобы помогать беспомощным, эксплуатируемым и преследуемым женщинам в своих регионах. Для решения их проблем была основана и Независимая организация по борьбе с аморальной торговлей людьми в Бенгалии, созданная Советом женщин при президенте Бенгалии и Всеобщей бенгальской конференцией женщин.

Деятельность всех перечисленных движений способствовала новым действиям британских властей в правотворческой сфере. Был принят ряд законов, обеспечивающих права и свободы женщин.

Созданные в первой четверти XX в. Всеиндийская конференция женщин, Индийская женская Ассоциация и Национальный совет женщин Индии направили Правительству петицию с просьбой принять меры, предотвращающие детские ранние браки. Просьбу поддержали 1 500 индийских женщин и отправили послание королеве Виктории, чтобы она поддержала и провела реформу. Индийский юрист Хар Билас Сарда в 1927 г. в Центральном законодательном собрании представил свой законопроект о браках. В связи с этим был сформирован Комитет во главе с ведущим адвокатом, социальным реформатором и политиком сэром Моропантом Висванатхом Джоши (1861–1962) который занялся этим вопросом. Итогом работы Комитета стало принятие в 1929 г. «Закона об ограничении детских браков» («Закон Сарда», Child Marriage Restraint Act»). В соответствии с ним брачный возраст для девочек был повышен до 14 лет, а для мальчиков – до 18; действие закона распространялось на всей территории Индии кроме княжеств Джамму и Кашмир. В третьем и четвертом разделах закона устанавливались наказания за вступление в брак с девушкой, не достигшей брачного возраста:

- взрослый мужчина старше 18 лет, но младше 21 года наказывался простым тюремным заключением на срок до пятнадцати дней или штрафом в размере до одной тысячи рупий или и тюремным заключением, и штрафом;
- взрослый мужчина старше 21 года наказывался простым тюремным заключением сроком до трех месяцев, а также штрафом [79].

Родитель или опекун несовершеннолетнего, который «предпринимает какие-либо действия для поощрения брака или допускает его торжественное заключение, наказывается простым лишением свободы на срок до трех месяцев и также выплачивает штраф» [79]. Этот закон несовершенен, в нем есть противоречия. Так, увеличивался минимальный возраст вступления в брак, однако наказание за нарушение Закона было незначительным, поэтому закон и не мог кардинально изменить ситуацию. Кроме того, нарушение его положений не делало брак недействительным, поскольку его законность являлась предметом, выходящим за рамки этого акта – брак заключался посредством религиозной, а не гражданской церемонии. Также не учитывались так называемые «подготовительные церемонии» брака, в первую очередь помолвка, которая по-прежнему могла заключаться в младенческом возрасте. Кроме того, Законом устанавливалось, что ни один суд не мог принять к сведению рассмотрение правонарушения по истечении одного года со дня предположительного совершения преступления.

Деятельность социальных реформаторов и женских движений оказали влияние на государственную политику в отношении женщин в постколониальный период. Женщины принимали активное участие в общественной жизни вплоть до 1947 г, а после их деятельность стала еще масштабнее. В 1947 г. Индия обрела независимость, и её новому правительству необходимо было сформулировать стратегию дальнейшего развития страны. В основу новой политической программы легли цели по ликвидации бедности и неграмотности населения. Индийское общество постепенно начало отходить от форм жизни традиционного общества. В политике правительства Дж. Неру обозначились тенденции вестернизации (заимствование западных ценностей),

направленные на строительство демократического общества, в котором все люди будут иметь равные права и обязанности, и это отразилось в Конституции Республики Индия. Политика затронула и интересы женщин, способствовала изменению их общественного статуса, законодательной ликвидации их семейной изоляции.

Уже в конце 1940 – начале 1950-х гг. были законодательно закреплены общественные роли и правовой статус индийской женщины. Первым документом постколониального периода, в котором отразились элементы вестернизации и социальной трансформации индийского общества, стала Конституция Индии. Проект ее представлял собой результат коллективных усилий лидеров и ученых-правоведов, таких как Джавахарлал Неру, Раджендра Прасад, Бхимрао Амбедкар, Валлабхаи Патель и других. Основным его разработчиком стал Бхимрао Амбедкар – ученый, выдающийся юрист и общественный деятель, который боролся против социального зла неприкасаемости и кастовых ограничений. Он выступал за широкие экономические и социальные права для женщин, что нашло отражение в Конституции. Утвержденная в 1949 г., она вступила в силу в 1950 г. Её ключевым аспектом стало провозглашение равенства всех граждан перед законом.

В Конституции впервые на законодательном уровне были закреплены следующие положения относительно статуса и прав индийских женщин.

- Согласно Части III, Ст. 14, «Государство не отказывает ни одному лицу в равенстве перед законом или в равной защите со стороны закона на территории Индии».

- Согласно Части III, Ст. 15, «Государство не проводит дискриминации в отношении граждан только по мотивам религиозной, расовой, кастовой принадлежности, пола, места рождения или по любому из этих мотивов». В то же время Ст. 15 оставляла за государством право издания других постановлений, регулирующих вопросы относительно женщин и детей.

- В Конституции женщины признаны гражданами республики Индия наравне с мужчинами.

Таким образом, согласно Конституции, женщины наделялись всеми правами: на жизнь, личную свободу, свободу слова, правом самостоятельно заниматься торговлей и бизнесом, свободно передвигаться по территории Индии и жить в любой ее части.

Конституция регулировала трудовую деятельность женщин. Они имели право устраиваться на работу, которая соответствовала их возрасту и силе. В связи с этим женщина обретала новый общественный статус и законодательно закреплённые внесемейные роли.

Также согласно Части IV-A, Ст. 51A данной Конституции, «отказ от практики нарушения достоинства женщин» стал обязанностью каждого гражданина Индии. Это позволяло женщинам участвовать в общественной жизни страны.

В 1954 г. принят «Специальный Закон о Браке» (The Special Marriage Act), который повторял основные положения «Специального Брачного Акта» 1872 г., но распространялся уже на всю территорию Индии, за исключением княжеств Джамму и Кашмир – самых северных, которые граничили с Пакистаном и были предметом конфликта с ним с 1947 г. Согласно этому светскому закону, любой человек, проживающий в Индии, мог вступить в брак независимо от религиозной принадлежности, то есть легализовал браки между представителями разных религиозных общин в Индии. Основным требованием для заключения брака являлось согласие обеих сторон. Брак считался гражданским договором, поэтому соблюдение обычаев, ритуалов и традиций не требовалось. Кастовые и религиозные различия не могли быть основанием для отказа в заключении брака.

Условиями для заключения законного брака были названы следующие:

- каждая из сторон не должна иметь другого действующего брака;
- каждая из сторон должна быть психически здорова;

- жених не должен быть моложе 21 года, невеста – 18 лет.

В этом положении Закона нашли отражение черты модернизации индийского общества, которые выразились в установлении возраста вступления в брак, соответствующего возрасту наступления совершеннолетия в европейских странах. Наказания за нарушение названных условий и других положений Закона прописывались в Индийском Уголовном Кодексе.

В «Специальном Законе о Браке» 1954 г. был определен порядок регистрации браков, порядок и условия для проведения разводов, разрешен повторный брак для разведенных и т. д. Таким образом, индусы, мусульмане, буддисты, джайны, сикхи, христиане, парсы могли законно вступать друг с другом в браки. Однако общество не было готово к таким масштабным изменениям и к отказу от традиционных норм, поэтому закон вызвал возмущение и негодование со стороны традиционалистов и ортодоксов разных религиозных общин.

В последующие годы разрабатывались законы, регулирующие отдельно индуистские, мусульманские и другие религиозные браки.

Таким образом, общественная активность женщин способствовала медленному и постепенному изменению общественного климата, а благодаря появлению и деятельности женских организаций и политическим движениям развивалась практика социальной работы. Массовые кампании за реализацию прав женщин и против жестокого обращения с ними и детьми женского пола, а также женские организации внесли вклад в распространение грамотности, улучшение условий жизни обитателей трущоб, открытие различных центров социальной поддержки. Важным общественным прецедентом становился каждый случай профессиональной карьеры женщин в «мужских» профессиях и участие их в политической жизни страны.

2.2. Просветительская работа и образование в Индии

В колониальной ситуации остро проявились две социальные проблемы, напрямую связанные с потребностью развития и традиционностью, мешавшей движению общества в современность – 1) невежество и неграмотность основной массы населения и 2) доминирование традиционного образования (преимущественно для традиционных элит, высших каст, аристократии). С первым связан целый ряд социальных пороков, со вторым – отношение доминирования высших слоев над народными массами и поддержание традиционной иерархии и образа жизни.

В части содействия развитию образования, в том числе борьбы с неграмотностью и невежеством, этой цели служат общественные. В Индии развитие образования и распространение грамотности было встроено в процесс становления социальной работы, так как тоже происходило из социального реформаторства и образовательных инициатив самих индийцев.

С приходом в Индию колонизаторов начался процесс вестернизации образования – распространения обучения европейского типа и содержания. Он начался благодаря христианским миссионерам, которые видели в образовании эффективное средство распространения своего вероучения. Уже к 1725 году ими было основано 17 школ для индусов и мусульман и 4 школы для христиан с английским языком обучения.

Развитие системы образования в Индии Нового времени можно разделить на 4 этапа.

Первый этап (середина XVII века – 1815) – создание начальных и средних школ.

Второй этап (1817–1856) – появление первых колледжей для обучения индийцев.

Третий этап (1857–1900) – от основания первых индийских университетов.

Четвертый этап (1901–1947) – дальнейшее развитие системы общего и высшего образования, открытие новых колледжей и университетов.

Бенгальские элиты неоднозначно восприняли изменение социально-политической ситуации после установления британского правления, однако осознавали важность и необходимость английского образования и считали, что люди, владеющие английским языком, имеют шанс получить хорошее место службы в исполнительной или судебной системе. По свидетельству одного из британских чиновников Т. Макэна, бенгальские индусы того времени «выказывают величайшее желание обучаться в Калькутте английскому языку и отдавать значительные суммы для этой цели... В Калькутте явно недовольны отсутствием хорошо подготовленных преподавателей» [Цит. по: 35, с. 19].

Правительство Ост-Индской компании положительно смотрело на свободное общение с индийцами и знакомство их с английским языком. Но на практике на первых этапах британского правления в Индии власти сохраняли традиционные институты образования. Конечно, оставались традиционными и методы обучения в системах санскритского и мусульманского образования, ориентированного на передачу религиозного знания.

Эта практика восходит к первому генерал-губернатору Индии Уоррену Хейстингсу, который вёл образовательную политику по двум направлениям. Первое – поощрение традиционного образования, второе – распространение среди служащих Компании знания местных языков и культуры. В 1784 г. Хейстингс основал Калькуттское медресе с обучением на арабском языке. В 1791 г. при содействии английского резидента Дж. Дункана, в г. Бенаресе был открыт Индуистский колледж с преподаванием предметов на санскрите. Медресе и колледж готовили специалистов по мусульманскому и индуистскому праву. Деятельность частных лиц по распространению просвещения носила эпизодический характер (основание частных школ) и была столь незначительна, что состояние образования вызывало серьезную озабоченность не только у индийцев, но и у прогрессивно настроенных англичан.

В докладной записке на имя британского парламента от 6 марта 1811 г. генерал-губернатор Индии лорд Минто писал: «Хорошо известно, что туземная индийская литература и наука приходят в упадок... Не только уменьшается число образованных людей, но даже уровень образованности у тех, кто всецело посвятил себя изучению наук, значительно снизился. Абстрактные науки заброшены, изящная литература предана забвению» [76].

В 1813 г. британский парламент принял акт, который предусматривал ряд мер по усилению позиций колониального аппарата управления в Индии. В частности, Ост-Индской компании он предписывал ежегодно выделять не менее ста тысяч рупий на развитие образования. Таким образом, актом от 1813 г. было обозначено внимание метрополии к развитию просвещения местного населения.

В 1817 г в Калькутте по инициативе индуистских элит было основано новое учебное заведение Махабиддалой, или Хинду колледж, где получали английское образование – углубленно изучались языки, история, география, математика, химия и другие социогуманитарные и естественные науки. Это событие стало началом диалога индийских элит с Западом, его наследием, культурой, научными достижениями, а также способствовало формированию слоя европейски образованных индийцев.

Многие англичане понимали, что распространение западного образования среди широких слоев населения невозможно, так как оно является чужеродным для индийцев – как из-за иностранного языка, так и по содержанию. Они считали, что необходимо усовершенствовать в соответствии с современными требованиями традиционную индийскую школу. «По твердому моему убеждению, – писал английский миссионер Уильям. Адам, – единственно они (т. е. туземные школы) в состоянии служить прочным и надежным фундаментом для воздвигаемого нами знания» [Цит. по: 10, с. 26]. Он разработал проект преобразования традиционной школы, однако британская власть отклонила его, объяснив тем, что проект несвоевременный и невыполнимый.

Так как правительство Ост-Индской компании не торопилось с решением распространить английское образование среди местного населения Индии, развернулась дискуссия между двумя группами английских чиновников: ориенталистами (классицистами) и англицистами. Первые настаивали на том, чтобы сохранить традиционную индийскую систему обучения с преподаванием на родном языке. Вторые выступали за внедрение европейского образования и открытие соответствующих учебных заведений. Итог дискуссии определила докладная записка президента Комитета просвещения Т.Б. Маколея на имя генерал-губернатора Индии, в которой критиковалась традиционная индийская школа, и предлагалось введение европейской модели образования. Он считал, что такое образование поможет укреплению британского правления через формирование новых образованных слоев местного населения, которое уже возьмет на себя дело просвещения остальных: «дело усовершенствования местных наречий этой страны, обогатить эти языки научными терминами, позаимствованными из западной терминологии, и вывести их на уровень средств, подходящих для передачи знания большей массе населения» [Цит. по: 35, с. 309]. Сторонники европейского образования поддержали идею Маколея, и в 1835 г. генерал-губернатор издал указ, согласно которому все средства, предназначенные на нужды образования, будут направлены на содержание учебных заведений с английским языком обучения. В соответствии с указом с 1835 по 1842 г. было открыто 50 правительственных средних школ и несколько колледжей европейского типа: Медицинский колледж в г. Калькутте, Инженерный колледж в г. Рурке, гуманитарные – в Дакке, Нагпуре, Патне и Хугли [71, с. 38].

В 1844 г. лорд Гардинг издал указ о приеме на государственную службу людей, владеющих английским языком. Этот момент обозначил растущий запрос индийского среднего класса на доступ в административные структуры управления колонией, на этом фоне обучение на новоиндийских языках оказывалось на периферии внимания и сосредоточивалось на уровне местных школ или семейного обучения. С 1843 по 1855 г. количество школ и колледжей

европейского типа возросло с 26 до 151, а учащихся в них – с 4632 до 13 163 [71, с. 39]. Однако полученное английское образование рассматривалось многими выпускниками как средство для успешной карьеры; просветительскую работу, основание школ и преподавание избирали своей профессией немногие.

В 1840–1850-е годы реорганизацией традиционного начального образования занялся губернатор Северо-Западных провинций Индии Томасон, он стал основателем деревенских школ. К 1853 году им была создана система из 897 местных начальных школ в деревнях, которые обеспечивали начальное образование для детей по всему региону. Дальнейшие изменения школьного образования были обусловлены социально-экономической ситуацией в стране. Индия оставалась для британской власти рынком сбыта, источником сырья и местом предпринимательства, и потому гораздо нужнее оказывалось строительство угольных шахт, фабрик по переработке сырья и т. п. объектов, а не школ. Существующая система образования не способствовала повышению уровня грамотности и образования, большая часть населения оставалась неграмотной. Традиционные школы не поддерживались властями, а обучение в учебных заведениях европейского типа оставалось сложным, так как преподавание сразу велось на английском языке. Это привело к тому, что британские власти пересмотрели политику в области образования в Индии.

В 1854 г. издается Закон о народном образовании, который разрабатывался под руководством председателя контрольного совета Ост-Индской компании Ч. Вуду. В нем были определены основные направления развития системы образования на несколько последующих десятилетий. Закон провозглашал распространение в Индии европейского искусства, науки, философии и литературы. Для достижения этой цели предлагалось реформировать «туземные» школы таким образом, чтобы европейское знание было доступно широким массам населения. На уровне начального образования создавались школы западного типа.

Согласно закону Вуда, система образования имела следующую структуру: начальные школы с обучением на местных языках, средние учебные

заведения с обучением, как на местных языках, так и на английском языке, колледжи и университеты на английском языке. Таким образом, образовательная система была разделена на два типа: элементарное обучение на местных языках для народных масс и обучение с повышенной подготовкой на английском языке преимущественно для состоятельных слоев. Закон Вуда регламентировал право на обучение женщинам. В 1849 г. по инициативе английского общественного деятеля и педагога Джона Дринкуотера Бетюна был открыт Женский колледж в Калькутте, который стал пользоваться большим спросом у местного населения. С 1850 г. по указу генерал-губернатора Индии женские школы и колледжи были открыты в ряде других городов.

В законе Вуда указывалось, что правительство будет поддерживать всех тех, кто сможет оказать помощь в повышении образовательного уровня женского населения. Было запрещено преподавать в правительственных учебных заведениях основы религии, так как индуисты и мусульмане опасались обращения в христианство; но в частных школах это допускалось.

Контролирующим органом в системе образования были департаменты просвещения; они существовали в Бенгалии, Бомбее, Мадрасе, Пенджабе и Северо-Западной провинции. Инспекторы департамента следили за процессом обучения в школах.

В финансировании учебных заведений Ост-Индская компания полагалась на «пожертвования образованных и богатых туземцев, а также других благожелательно настроенных лиц» [71, с. 52].

Таким образом, утверждение закона Вуда позволило структурировать систему образования, обозначить в ней место начальных школ, обучающих на местных языках, и расширить доступ к образованию женщинам и членам из низших каст.

В 1882 г. была создана правительственная комиссия по образованию, основная задача которой заключалась в изучении положения дел в этой области и выработке рекомендаций по перестройке образовательной системы по новому

западному образцу. Предполагалось, что начальные школы должны быть самостоятельными учебными заведениями, не связанные с последующими ступенями образования, а в старших классах средней школы необходимо открыть два отделения: академического профиля для подготовки учащихся к поступлению в университет и прикладного профиля, где преподавание учебных предметов должно было быть ориентировано на практику [70, с. 173].

Политика колониальных властей декларировала получение образования всем населением независимо от пола, расы, религиозной принадлежности и т.д., и желательность доступа к нему представителям из низших каст. С 1873 по 1893 г. численность студентов колледжей возросла в четыре раза, учащихся средних школ – более чем в два раза (с 228 тыс. до 595 тыс.). В то же время с 1881 по 1893 г. количество начальных школ увеличилось лишь на 5 тыс., а контингент учащихся – на 25 % (с 2,28 млн. до 2,95 млн. человек) [69, с. 211]. Конечно, для растущего индийского населения этого было совершенно недостаточно. Низкий коэффициент развития начального образования можно объяснить и тем, что колониальные власти не вкладывали и не выделяли средств для строительства и содержания учебных заведений.

К концу XIX века в Индии сложилась система образования, похожая на английскую. Как отметил индийский педагог Дж. Р. Наика, индийская школа стала бледной копией своей британской сестры [Цит. по: 40, с. 23]. Дети малоимущих слоев населения обучались в «туземной» школе, которая имела две ступени: низшую (2 года обучения) и высшую (4 года обучения). Содержание образования в младших классах включало обучение чтению, письму и счету на одном из местных языков. В высшей школе к этим предметам добавлялись история Англии и Индии, география, основы естественных наук.

Выпускники школ, обучавшиеся на местных языках, не имели возможности продолжать образование, т. к. в средних и высших учебных заведениях преподавание велось на английском языке, а без знания его не могли поступить в них. Их уделом оставался низкооплачиваемый труд в

сельском хозяйстве и кустарном производстве. Выходцы из привилегированных слоев получали образование в школах с английским языком обучения, которые, как правило, состояли из трех ступеней: низшей начальной, высшей начальной и средней. Количество лет обучения на каждой из названных ступеней варьировалось в зависимости от установок департаментов просвещения провинций. Доминирующее положение в содержании образования занимали английский язык и литература Англии. Математика, естествознание, география и история изучались в том объеме, который предписывал местный департамент просвещения. Кроме того, в престижных учебных заведениях преподавались физическая культура и искусство [40, с. 23].

Просветительская работа частных лиц и общественных объединений включала в себя не только открытие учебных заведений, но и издание книг, учебных пособий, учебников, журналов.

Индийские реформаторы и энтузиасты просвещения развернули работу по созданию учебников, в т. ч. на местных языках. Первые школьные учебники на бенгали создал Раммохан Рай. В Бенгалии крупную работу по обеспечению школ учебниками вело «Общество школьных учебников», в котором сотрудничали бенгальские и английские (Д. Хэйр) авторы. Со своей стороны, и власти Компании привлекали к этой работе специалистов из Англии. На подготовку и издание учебной литературы выделялись средства из бюджета колониальной администрации. Так, правительство Бомбейского президентства ежемесячно отпускало на эти цели 600 рупий [67, с. 67]. Уже к 1853 г. здесь при активном содействии Общества по развитию образования были опубликованы научно-популярные книги и учебники общим тиражом около 50 тыс. экземпляров. К 1876 г. в провинциях Бенгалия, Бомбей, Мадрас, Пенджаб и других осуществлялся выпуск печатных изданий, в том числе учебников для школ и колледжей [76].

Данные таблицы 1 (см. Приложение 1) свидетельствуют о том, что литература печаталась как на местных языках, так и на иностранных. В разных

провинциях их количество, отличалось из-за зависимости учебных заведений от финансирования.

1878 году был создан Комитет по проверке школьных учебников в провинции Калькутта. Содержание учебников должно было соответствовать принципам образования и быть доступным для населения. Многие учебники не соответствовали стандартам и оскорбляли национальные и религиозные чувства школьников. Поэтому деятельность Комитета была необходимой.

Делу просвещения способствовала и развивающаяся литература на новоиндийских языках: издавались рассказы, пьесы и романы исторического и социально-бытового содержания; в последних поднимались значимые общественные проблемы. Так, например, Р. Тагор написал множество рассказов о судьбах бенгальских женщин. Он говорит о бесчеловечности сати («Мохамая») и детских браков («Тетрадка», «Шубха»), о последствиях вдовства («Судья», «Скелет») и т.д. В рассказах индийских писателей разных регионов отражены социальные проблемы индийского общества (бедность, дискриминация, голод и др.).

В конце XIX в. в связи с ростом национально-патриотических настроений возникло требование развития национальной школы, которая давала бы образование, отвечающее потребностям страны в самостоятельном развитии. В разработке концепции национальной системы образования приняли участие видные общественные деятели и социальные реформаторы Индии, такие как Свами Вивекананда, Ауробиндо Гхош, Саид Ахмад-хан, Рабиндранат Тагор, Мохандас Карамчанд Ганди и др.

Свами Вивекананда одним из первых индийских мыслителей, который выступил за реорганизацию школы на основе синтеза индийских и европейских культурных ценностей, и традиций. Он считал, что цель образования заключается в формировании нравственного и деятельного человека. «Нам нужно такое образование, – писал он, – которое формирует характер, развивает умственные способности, обогащает интеллект, образование, которое дает

возможность человеку твердо встать на ноги» [77, с. 7]. Образование – это условие развития личности и его практических навыков.

Согласно Вивекананде, образование должно быть бесплатным и доступным для всех, в том числе и для беднейшего населения. Он предложил проект всеобщего образования, в которой просвещением народных масс должны были заниматься в первую очередь молодые *саньяси* – представители индуистских монашеских общин, давшие обет служения не только Богу, но и благу народа Индии. Он полагал, что наряду с религиозной проповедью саньяси могут сообщать населению сведения из истории, географии, естественных наук, а также помочь осознать то, что жизнь необходимо улучшать собственными усилиями. Однако этот проект оказался утопичным уже потому, что для обучения населения в масштабах Индии таких учителей должно было быть очень много, а у большинства неграмотных взрослых работа для обеспечения семьи не оставляла времени на образование.

Вивекананда призывал использовать в обучении населения местные языки: «Учите массы на родном языке, дайте им идеи, дайте им культуру... Учите их простыми словами о том, что необходимо в жизни, в торговле, в сельском хозяйстве и т. д.» [75, с. 381]. Основанная им общественная организация «Миссия Рамакришны» занималась распространением просвещения среди населения Индии.

Принцип природосообразности имел важное место в обучении и воспитании С. Вивекананды. Он считал, что в человеке необходимо выявлять и развивать его врожденные качества. Педагог, по его мнению, выступает как создатель благоприятных условий для развития личности.

Выдающийся индийский писатель и общественный деятель Рабиндранат Тагор (1861–1941) также уделял внимание проблемам образования. Он считал, что просвещение людей поможет преобразовать общество, так, как только образованная гармоничная личность сможет совершенствовать себя и окружающий мир, достигать гармонии между собой и обществом, между человеком и природой. Он считал, что внутренняя гармония достигается

посредством познания своей души и постоянной работы над собой [73, с. 2]. Отсюда вытекала главная задача школы – помочь человеку осознать свое «Я» и развить стремление к нравственному самосовершенствованию. Этот процесс Тагор называл формированием души («духовных начал личности»). В школьной системе должны преобладать морально-этические цели, воспитания гармоничной личности, взаимоотношения между учителем и учениками должны строиться на принципе взаимоуважения. В английском образовании, которое получали индийцы в местных школах и колледжах, не учитывались запросы детей, преподавание сразу велось на иностранном языке и никак не соотносилось с традициями обучения, сложившимися в Индии за много веков. В отличие от Европы, где школа тесно связана с потребностями общества, сложившаяся в Индии система совершенно оторвана от жизни. Р. Тагор назвал современную ему школу бездушной машиной, которая выпускает лишь нужных для нее чиновников. «То, что мы зубрим с 10.30 до 4-х, никак не сходится с запросами нашей жизни, с потребностями людей в обществе, дома и в семье, – утверждал он. – То, что говорят друг другу дома родители, братья, друзья, – все это не имеет ни малейшего отношения к тому, что мы учим в школе. Более того, в некоторых отношениях это противоречит тому, что мы изучаем на уроках. Так, учебные заведения становятся машиной, они могут производить вещи, но не душу» [Цит. по: 40, с. 33].

В противовес этой системе образования Р. Тагор выдвигал свою концепцию просвещения: оно обязано быть в полной гармонии с экономической, интеллектуальной, эстетической и духовной жизнью. Учебные заведения должны находиться в центре внимания общества и быть связанными с обществом живыми нитями сотрудничества во всех областях [40, с. 34]. Главная цель школы – это не только передача знаний, но и воспитание людей, преданных своему делу. Образование должно быть всеобщим и доступным, а знания распространены среди всего населения. Р. Тагор придавал огромное значения распространению образования среди женского населения. «Если знание является достижением всего человечества и если любой человек имеет

право на образование, то непонятно, на основании какого принципа можно лишать образования женщин», – писал он [Цит. по: 40, с. 34]. Для того чтобы образование было всеобщим, необходимо, чтобы обучение велось на родном языке, только так можно приобщить народ к просвещению.

В 1901 году в родовом поместье Шантиникетон Р. Тагор основал свою школу, в которую принимал всех детей, независимо от пола, расы, вероисповедания и социального положения. Обучающиеся получали необходимые знания в области литературы, культуры, истории, совершенствовали себя и приобщались к общественно-полезному труду. В 1919 г. писатель основал национальный университет Вишвабхарати.

Лидер национально-освободительного движения М. К. Ганди (1869-1949) придавал огромное значение образованию как средству нравственного совершенствования человека и преобразования социальных отношений ненасильственным путем. Он разработал концепцию национальной школы и реализовал ее на практике. В Южной Африке, в британской колонии Наталь он основал школу для детей индийцев, где сам преподавал. По возвращении в Индию в 1915 г. он создал Сабармати ашрам со школой для детей и учебным центром для взрослых.

Он выступал против обучения на английском языке, обращаясь к индийской общественности, он говорил: «Современная система образования не отвечает потребностям страны ни в какой форме. Использование английского в качестве языка обучения создает непреодолимый барьер между образованной элитой и неграмотным большинством, лишает массы доступа к образованию. Неоправданное значение, которое придается английскому языку, калечит интеллигенцию, превращает образованный класс в иностранцев в своей собственной стране». Ганди справедливо отметил, что отсутствие профессионального обучения делает выпускников непригодными для производительного труда и наносит им физический урон. «Деньги, потраченные на начальную школу, – пустая трата, поскольку то небольшое, что

там изучается, вскоре забывается и не имеет ценности ни для деревни, ни для города» [Цит. по: 72, с. 199].

М. К. Ганди считал производственный труд одним из эффективных средств развития духовных, интеллектуальных и физических качеств. Он предложил проект базового образования, основная задача которого состоит в обучении детей ремеслу. Основными его принципами он считал трудовую направленность образования, его самокупаемость, обучение на родном языке, бесплатность и всеобщий характер обучения в течение первых семи лет [40, с. 45–46]. Гуманистический проект базового образования по Ганди удовлетворял общественной потребности развития массового образования. Он основывался на таких демократических принципах, как доступность и всеобщность образования, обучение на родном языке, связь обучения с жизнью, соединение обучения с производительным трудом. Однако он не учитывал принцип добровольности обучения: вопрос о выборе профессии должна была решать администрация школы. Предлагаемые учащимся профессии не требовали научных знаний. Но в общем данная концепция образования была демократичной и являлась положительной альтернативой колониальной образовательной системе.

Таким образом, теоретические основы педагогической деятельности, предложенные у С. Вивекананды, Р. Тагора, М. Ганди ориентировались на принцип взаимосвязи и единства национального духовного наследия и новейших западных достижений.

С конца XIX в. начала XX в. продолжает развиваться национальная школа. В 1880 г. известный деятель национально-освободительного движения Б. Г. Тилак основал независимую среднюю школу в г. Пуне, в ней готовили молодых людей к борьбе за освобождение Индии. А в 1886 г. участница женского движения за независимость Анна Безант основала Центральный индуистский колледж в Бенаресе, где образование получали, опираясь на традиции национальной культуры. Школы и колледжи национального типа были основаны еще во многих других городах Индии в Бомбее, Лакнау, Лахоре

и др. Особенностью новых образовательных учреждений был отказ от официальных учебных планов и программ, сокращение удельного веса светских дисциплин и увеличение учебного времени на религиозное воспитание учащихся (в духе конфессиональной принадлежности) [40, с. 48].

Интерес к образованию все больше охватывал население Индии, это привело к тому, что британская власть предприняла ряд мер, направленных на усиление контроля за деятельностью органов просвещения и учебных заведений. Вице-королем Индии лордом Керзоном в 1904 году был принят Закон об университетах, регламентирующий правила поступления в высшую школу и усиливающий контроль за деятельностью университетов. Повысилась стоимость обучения, что затрудняло доступ к высшему образованию. Университеты получили право контролировать деятельность колледжей и школ, определять профессиональную пригодность преподавателей, организовывать образовательный и воспитательный процесс. Опираясь на новый закон, университеты могли отказывать выпускникам школ в сдаче вступительных экзаменов в высшие учебные заведения.

Изменения происходили и в области среднего образования. Она развивалась по теории «образцовых школ». Идея заключалась в том, что колониальная власть финансово поддерживала те учебные заведения, которые были образцовыми с её точки зрения и служили примером для других. Частные школы лишались всех средств, которые ранее им предоставлялись из казны, что вело к сокращению их числа. Теорию «образцовых школ» критиковали общественные деятели, они считали, что британская власть таким образом пытается разрушить национальный дух просвещенных индийцев.

Развитие образования силами частных лиц и общественных организаций оказалось частью социальной работы с населением. Начинают развиваться такие направления социальной работы в сфере образования, как учебно-воспитательная, научно-методическая, консультативная, просветительская.

Дальнейшее развитие образования произошло в первой половине XX века. В Бенгалии под председательством Г. Банерджи было организовано

«Общество содействия национальному образованию». Оно открыло 11 высших школ в Западной Бенгалии и 40 – в Восточной. Движение за национальную школу поддержал Индийский национальный конгресс. В 1906 г. на Калькуттской сессии партия приняла резолюцию по народному образованию, в которой отмечалось: «Для народа нашей страны настало время решить проблему национального образования как для мальчиков, так и для девочек и создать такую систему гуманитарного, технического и научного образования, которая бы отвечала потребностям национального развития и находилась под национальным контролем» [Цит. по: 40, с. 50].

В 1909 г. английский парламент принял Закон об индийских законодательных советах, получивший название реформы Морли–Минто, в которой регламентировалось участие местной элиты в решении проблем в области образования. В 1910 г. член Всеиндийского законодательного совета известный индийский общественный деятель Г.К. Гокхале акцентировал внимание на введении в стране обязательного начального образования. Однако его проект, направленный в Законодательный совет, был отклонен. Колониальная власть не могла долго игнорировать требования общества и увеличила число начальных школ в два раза. Но начальная школа по-прежнему оставалась наиболее отсталым звеном системы образования. В 1921–1922 гг. 2,6 % населения (вместо запланированных 15 %) посещало школу. Исследования членов Комиссии по образованию 1922–1923 гг. показали, что с 1892 по 1922 г. грамотность среди мужского населения страны повысилась лишь на 1,4 % (с 13,0 до 14,4 %), грамотных женщин стало больше на 1,3 % (с 0,7 до 2,0 %). В материалах комиссии отмечалось, что в младших классах усилились второгодничество, отсев, преобладали вербальные методы обучения [40, с. 51]. Еще одной проблемой оставалось не оснащенность школ учебниками, бумагой, школьной мебелью. Преподаватели не имели соответствующего образования, поэтому и методы обучения оставались неэффективными.

К 1920-м годам увеличивается число частных школ, средства на содержание которых были направлены религиозными и общественными организациями, благотворительными обществами, частными пожертвованиями. Они не находились под влиянием британской власти. С 1922 по 1937 г. значительный вклад в развитие системы образования внесли министры-индийцы, которые вошли в состав двухуровневого аппарата управления. Они отказались от политики «образцовых школ» и направили имевшиеся в их распоряжении средства на открытие новых начальных и средних школ, колледжей и университетов. Время правления министров-индийцев было периодом бурного роста учебных заведений [40, с. 54].

Данные таблицы 2 (см. Приложение 2) свидетельствуют о том, что количество «признанных учебных заведений» с 1921–1937 увеличилось, число обучающихся также возросло. Значимость образования для широких слоев населения серьезно возросла. Стремление к знаниям охватило отсталые народности и племена, касты неприкасаемых, женское население, мусульманскую общину. Распространению начального образования способствовало принятие законодательных актов об обязательном начальном образовании, они были приняты в большинстве городов Индии. Британские власти расширили количество начальных школ, выделялись денежные средства для оказания образовательных услуг, улучшалась подготовка учителей.

В 1937 г. в г. Вардха состоялась Всеиндийская конференция по национальному образованию, которая утвердила программу развития базовых школ, которые были открыты во многих провинциях. Во время Второй мировой войны деятельность этих школ была приостановлена, а с 1946 г. снова возобновилась. Были открыты новые школы в населенных пунктах, к обучению привлекались дети из низших каст, развивалось издание учебников. Дети из высших каст получали образование на английском языке, чтобы в дальнейшем занять руководящее положение в обществе.

В некоторых провинциях работа средних школ перестраивалась по принципу базового образования. В Мадрасе осваивался проект, по которому в

средних школах вводилось два альтернативных учебных курса: пред-университетский и профессиональный. Последний давал специальности по бухгалтерскому делу, машинописи и стенографии [40, с. 57]. Однако из-за отсутствия средств и отставки провинциальных правительств в военное время работа по улучшению трудового обучения и воспитания не была доведена до конца. Основные направления развития образования на 40–50-е годы XX в. были определены в докладе Комиссии Серджента, советника по вопросам просвещения в правительстве Индии (1944). Материалы комиссии содержали ряд ценных рекомендаций по совершенствованию структуры народного образования, повышению качества учебного процесса, по управлению и руководству школами.

Оказание социальной помощи различным слоям населения и деятельность политиков и общественных деятелей в этой области со временем привело к осознанию необходимости профессионализации практической социальной работы и развитию образования в этой области. Уже в 1936 г. в Бомбее был основан первый Институт социальной работы. В 1946 году была открыта Школа социальной работы Дели, впоследствии признанная университетом. При этой школе был организован городской центр социальной работы (позже – Центр помощи детям) и Сельский женский центр. Эти 2 центра существуют до сих пор и являются базами для практической подготовки социальных работников. В 1960-х гг. Школа совместно с Индийской ассоциацией профессиональных социальных работников активно включилась в развитие новых форм социальной работы, в частности, начала внедрение социальной работы в здравоохранение.

Период с 1946 по 1965 гг. характеризовался акцентом на социальную защиту, помощь пострадавшим и клиническую работу. С середины 1960-х гг. в сфере социальной работы началось освоение модели развития. В 1969 г. Школа включилась в работу по организации национальных молодежных программ и вела ее до 1987 г. В середине 1980-х гг. университет выделил средства на разработку проектов социального развития. Центр помощи детям и Сельский

женский центр также включились в эту работу. Школа взяла курс на проведение в жизнь интегративной модели социальной работы.

Таким образом, благодаря образовательным инициативам и просветительской работе в XIX – первой половине XX в. не только начался процесс модернизации индийской системы образования и разработка концептуальных основ национального образования, но также стала очевидна роль образования и просветительской работы с населением в решении вопросов благополучия и развития населения, включая его низшие слои. Сформировалась социальная работа с населением в области образования, которая включала в себя просветительское, консультативное, учебно-воспитательное и научно-методическое направления.

2.3. Основы социальной работы с неприкасаемыми

В XX веке благодаря росту национально-освободительного движения и расширению его социальной базы через вовлечение в гражданское неповиновение народных масс лидеры политических партий, в первую очередь Индийского национального конгресса, стали осмысливать социальное положение народа, его проблемы (бедность, зависимость, дискриминация и т. д.), а также выдвигать социальные инициативы, связанные с защитой прав социальных низов и с улучшением их положения.

Проблема положения и статуса неприкасаемых – наиболее примечательный объект социальной работы, так как здесь очевидны все значимые ее аспекты и специфика развития.

В защиту прав неприкасаемых выступил Мохандас Карамчанд Ганди (1869–1948) – политический и общественный деятель Индии, руководитель движения за независимость, автор философии ненасилия (сатьяграха). Он родился в г. Порбандар (Гуджарат, княжество Джунагадх) и происходил из семьи, принадлежащей к торгово-ростовщической *джати* бания, относящейся к варне *вайшьев*. Получив образование в Индии, в 1888 г. он уехал в Англию, где изучал право. В 1891 г. он вернулся в Индию и занялся юридической практикой, а в 1893 г. отправился в Южную Африку в качестве юриста. Философия и просветительская деятельность Ганди явила собой новый этап развития духовно-религиозного гуманизма XX века. Его идеи достижения мира, добра, счастливой жизни имели огромную ценность для большинства людей.

М. Ганди объединил социальное реформаторство с политической борьбой за независимость. Он говорил, что в борьбе за свободу должны участвовать все независимо от пола, религии, касты и социальной принадлежности. М. Ганди – первый в истории Индии обратился непосредственно к широким народным массам, в том числе и к угнетенным и обездоленным людям.

Ганди направил усилия на решение социальных проблем с помощью конкретных практик: развитие домашнего ткачества (пряжение на ручной прялке), борьбу с неприкасаемостью (т. е. с социально-бытовой дискриминацией индийцев, находившихся вне кастовой системы индуистской общины), пропаганду индусско-мусульманского единства. С помощью этих мер Ганди надеялся не только облегчить положение наиболее обездоленных слоев населения и воспитать их гражданское сознание. В развитии домашнего ткачества он видел решение многих социальных проблем Индии, прежде всего проблемы занятости огромных масс населения, обеспечения их одеждой и освобождения от зависимости от импорта тканей. Не случайно прялка (*чаркха*) стала для него и его последователей символом благополучия Индии, ее экономической независимости от Англии. Ганди стремился не только добиться прекращения дискриминации неприкасаемых с помощью светских законов, но и стремился доказать, что институт неприкасаемости находится в противоречии с индусским принципом единства бытия, и таким образом подготовить общество к восприятию неприкасаемых в качестве своих равноправных членов [54, с. 57].

К 1920 г. М. Ганди сумел привлечь на свою сторону множество других деятелей. Среди них были высокоавторитетные люди, которые под его влиянием отказались от своих профессиональных занятий, чтобы полностью посвятить себя национально-освободительской борьбе. Кроме этого, были люди профессионалы из области юриспруденции, такие как Читтаранджан Дас из Бенгалии, Мотилал Неру и его сын Джавахарлал Неру из Соединенных провинций, Лала Ладжпат Рай из Панджаба и др.

Политическая деятельность М. Ганди была связана с его усилиями по реформированию индуизма и нравственных норм общества в пользу его демократизации и избавления от социальной дискриминации неприкасаемых. Начиная с 1920-х г. г. он готовился внедрить в общество идею и необходимости изменить отношение к неприкасаемым. В этом вопросе он старался действовать последовательно, настойчиво и терпеливо. Он понимал, что разрыв между

кастовыми индусами и неприкасаемыми может стать роковым для индусского общества, поскольку разобщает общество как таковое и препятствует общественной солидарности. Поэтому М. Ганди начал с того, что попытался преодолеть этот разрыв у себя в ашраме Сабармати. Он поселил там несколько семей неприкасаемых, которые выполняли все виды работ. М. Ганди верил в свое дело и считал, что необходимо идти наперекор религиозным традициям, обычаям, открыто выступать в защиту неприкасаемых и при этом доказывать свои слова делами – общаться с ними, жить в их кварталах, приглашать к себе домой, самому выполнять работу, которую по обычаю возлагали на них. Для М. Ганди политическая независимость означала равенство всех каст и вероисповеданий, исчезновение различных форм объективного рабства и достижение социальной справедливости.

Проблема неприкасаемости имела нравственно-духовный и политический аспекты. Первый заключался в необходимости отменить запрет на посещение неприкасаемыми храмов и наладить с ними нормальное человеческое общение без привычного опасения ритуального осквернения. Второй определялся необходимостью предоставления им гражданских и политических прав. Для достижения поставленных целей необходимо, чтобы «чистые» индусы отказались от социальной дискриминации и относились с уважением ко всем людям.

Ликвидация неприкасаемости – это неотъемлемая часть национально-освободительного движения, – об этом Ганди писал в заключительном параграфе резолюции Конгресса о несотрудничестве с английской администрацией, принятой в 1920 г. Избавление от неприкасаемости – это одно из условий *свараджа* (самоуправления). Ганди говорил: «Неприкасаемость – это губительный яд, разрушающий индусское общество изнутри» [Цит. по: 63, с.106]. Он верил в справедливость и стремился оказывать содействие угнетенным классам. «Мы должны предпринять огромные усилия по вопросу о неприкасаемости. Мы не имеем основания заявлять, что сделали что-то в данной области, до тех пор, пока этого не подтвердят сами неприкасаемые»

[Цит. по: 63, с. 151]. По инициативе М. Ганди Конгресс принял решение о том, что членом партии может быть только тот, кто выступает против явления неприкасаемости. «Устранение неприкасаемости, – писал он, – означает ломку барьеров между человеком и человеком, между разными способами существования. Мы видим, что такие барьеры возведены повсюду в мире. Но в Индии мы в основном озабочены неприкасаемостью, которая получила религиозную санкцию и ввергла десятки миллионов людей в состояние рабства» [Цит. по: 63 с. 151].

Для идейной поддержки борьбы с неприкасаемостью в феврале 1933 г. Ганди начал выпускать газету «Хариджан» на английском языке, в котором пропагандировал идеи интеграции неприкасаемых в индусскую общину.

Против неприкасаемости боролся последователь М. Ганди индийский юрист Бхимрао Рамджи Амбедкар (1891–1956), по происхождению неприкасаемый из касты *махаров* (деревенские слуги) в Махараштре. После окончания средней школы получил грант на обучение сначала в колледже Бомбее, а затем в США. В 1913 г. поехал в Америку и три года обучался в Колумбийском университете в Нью-Йорке, там же защитил диссертацию и получил степень доктора философии. Затем поступил в Лондонскую школу экономики и в 1917 г. вернулся в Индию. В 1935–1937 гг. был ректором Правительственного юридического колледжа в Бомбее.

Проживание в Америке и общение с её темнокожим населением оказало огромное влияние на формирование идеологии и взглядов по отношению к индийским неприкасаемым. Видя, как американские общественные деятели выступали за равноправие и справедливость в отношении афроамериканцев, он проецировал это на индийцев из числа далитов.

Амбедкар наблюдал и изучал взаимоотношения белых и черных в США. Дискриминация темнокожих выражалась в запрете на межрасовые браки, в ограничениях в общении с черными, сегрегации в школах, церквях, в общественных местах, дискриминации на государственной службе, в

отсутствии равенства политических прав. Как и неприкасаемые Индии, чернокожие не имели права владеть землей.

Кроме этого, важным для него стало и изучение негативного опыта черных, которым обещали свободу после Гражданской войны (1860–1871), но так ее и не предоставили. Позже в своей книге «Как Конгресс и Ганди поступили с неприкасаемыми» он описал этот печальный опыт.

В своих работах Амбедкар писал о главном, что он сумел извлечь из американского опыта. Он использовал эти знания для того, чтобы анализировать ситуацию в Индии и бороться за гражданские права неприкасаемых. Им была выдвинута теория о происхождении неприкасаемости из действий брахманского жречества, которое подчинило себе многие местные племена и отказалось предоставить некоторым из них достойный статус. Во-первых, подчинённые были буддистами, во-вторых, употребляли в пищу говядину, а брахманское жречество объявило священным животным корову. Таким образом, только потому, что они исповедовали буддизм, жрецы подвергли множество людей социальной изоляции и создали неприкасаемость, тем более что в древности буддизм бросил вызов брахманизму и его жреческому сословию.

Амбедкар, считавший, что буддизм был религией всех давних предков неприкасаемых, начал его углубленно изучать. На основе буддизма он разработал учение о социальной нравственности – *дхамме*, которую противопоставил индусской *дхарме* (религиозной этике). Политик мечтал создать не просто новую идентичность для далитов, но и наиболее эгалитарную, рациональную и этическую религию, которой никогда не было во всей индийской истории. Для этого, с одной стороны, он стремился возродить авторитет Будды, а с другой – интерпретировать буддизм в духе идей Нового времени так, чтобы он мог стать привлекательной универсальной религией для всех – низших и высших слоев общества.

Он создал учение *наваяна*, цель которого заключалась в предоставлении человеку своеобразного набора жизненных правил, а обществу – единого

нравственного кодекса. Созданием наваяны Амбедкар стремился преодолеть территориальную, культурную, языковую и кастовую разобщенность далитов, подготовить идейную основу для осознания ими общности интересов и единства с другими угнетенными группами населения. 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. Они должны исключать использование двойных стандартов в политической и общественной жизни – одних для неимущих, других – для имущих.

Объявленная М. Ганди 20 сентября 1932 г. голодовка подтолкнула лидеров из «чистых» каст к сотрудничеству с Амбедкаром, а после и подписанию Пунского пакта, по которому впервые неприкасаемые получили обещание, что ликвидация неприкасаемости «будет юридически оформлена в качестве одного из первых законов парламента независимой Индии с целью обеспечить всеми законными и мирными средствами скорейшее упразднение всех социальных ограничений, налагаемых в настоящее время обычаем на так называемых неприкасаемых, включая запрет на посещение храмов» [74]

Пактом предусматривалось резервирование 148 мест для неприкасаемых в общих (то есть индусских) избирательных округах в Мадрасе, Бомбее и Синде, Панджабе, Бихаре и Ориссе, Центральных провинциях, Ассаме, Бенгалии и Соединенных провинциях. Выборы на эти места должны производиться совместным электоратом. В Центральном законодательном собрании 18 % всех мест, определенных для общего электората, будет зарезервировано для неприкасаемых [63, с. 187].

Пунский пакт определил взаимоотношения Индийского национального конгресса с неприкасаемыми на долгие годы. Большинство неприкасаемых связали надежды на улучшение своей жизни с деятельностью этой партии и национально-освободительным движением.

В тот же день на сессии в Дели религиозно-националистическая партия Хинду махасабха приняла резолюцию в поддержку Пакта. После этого лидеры

«чистых» каст ратифицировали пакт и приняли резолюцию, проект которой был составлен лично Ганди. В резолюции говорилось, что ни один из индусов не будет больше неприкасаемым с рождения, а кого считали неприкасаемым по настоящее время, получают доступ к колодцам, дорогам, школам и к другим местам, как и все остальные индусы. Все это будет юридически оформлено в качестве одного из первых законов парламента независимой Индии с целью обеспечить всеми законными и мирными средствами скорейшее упразднение всех социальных ограничений для неприкасаемых.

В Законе об управлении Индией 1935 г. неприкасаемые получили название «зарегистрированные касты» («scheduled castes»). В апреле 1936 г. особым указом был утвержден их список, где было оговорено право на резервирование определенного числа мест в законодательных органах.

После заключения Пунского пакта ближайшее окружение Ганди начало активную работу по реализации его идей в отношении неприкасаемых. Созданная в 1932 г. при поддержке части индийских промышленников и лично Г. Д. Бирлы «Лига против неприкасаемости» за короткий период охватила сетью своих организаций практически всю страну. В центре этой деятельности, как и прежде, оставался Ганди, выступавший за расширение контактов с неприкасаемыми как с равными и за признание их человеческого достоинства. Опираясь на свой авторитет и исходя из главной цели объединения широких слоев населения в освободительном движении, он смело переосмысливал многие догмы индуизма, в том числе и неприкасаемость, не останавливаясь и перед риском для себя. Он говорил, что готов пожертвовать жизнью во имя сохранения целостности индусской общины.

В Бенгалии и Панджабе сложилась серьезная оппозиция пакту. Там отделения Хинду махасабхи, вопреки решению головной организации в Дели, предприняли попытки организовать массовые движения за аннулирование пакта. В мае 1933 г. Ганди провел 21-дневную голодовку, чтобы сломить сопротивление ортодоксов Пунскому пакту со стороны бенгальского отделения Хинду махасабхи, и снова добился своей цели.

После всех этих событий Ганди фактически отошел от активной политики и сосредоточился на конструктивной работе. Он даже обратился к вице-королю Уиллингдону с просьбой о встрече для «установления мира». Вице-король ответил отказом. 1 августа 1933 г. Ганди был снова арестован. 16 августа в тюрьме он начал голодовку в знак протеста против запрета на проведение кампании в пользу неприкасаемых. Однако состояние его здоровья быстро ухудшилось, и он был освобожден. После этого он решил полностью посвятить себя агитации за упразднение социальной дискриминации неприкасаемых.

С ноября 1933 г. по август 1934 г. во время так называемой «хариджанской кампании» Ганди посетил все основные районы страны, преодолев, в том числе пешком, 12 500 миль. Он выступал на митингах, посещал кварталы неприкасаемых, встречался с женщинами, студентами, дискутировал с брахманами-пандитами, проводил сбор средств на работу по устранению социальной дискриминации.

С 1936 году на позицию духовного лидера неприкасаемых выдвинулся Б. Амбедкар. Он создал Независимую Рабочую партию – первую политическую партию неприкасаемых, целью которой была борьба за права далитов и формирование межкастового взаимодействия.

Достижения Амбедкара носили лишь поверхностный характер и не затрагивали основ кастовой системы и дискриминацию низших каст. Существовавшая система «джаджмани» препятствовала экономическому развитию и лишала многих джати самостоятельности. Представители далитов не имели ресурсов, позволяющих им бороться с существующей социальной иерархией. Исходя из этого Амбедкар начиная с 1940-х гг. пересмотрели свои взгляды на сущность политической деятельности и решил сформировать с индуистскими элитами и далитами единый фронт борьбы за независимость Индии.

В 1942 г. вместо Независимой Рабочей Партии была организована Федерация Зарегистрированных каст, деятельность которой была направлена,

во-первых, на борьбу с ущемленным самосознанием далитов, во-вторых, на оказание властями социальной помощи, например, распространение льгот для «зарегистрированных» групп населения.

В августе 1942 г. лидеры Мусульманской Лиги предложили «неприкасаемым» собственный вариант «санскритизации» (т. е. повышения статуса), предполагавший ликвидацию кастовой дискриминации в обмен на массовый переход в ислам и поддержку будущего государства Пакистан. Однако Б. Р. Амбедкар к этому времени уже достаточно хорошо изучил социокультурные особенности исламского социума и сделал вывод о том, что переход к исламской доктрине приведет к катастрофе, так как индуизм, несмотря на свои недостатки, является более приемлемым вариантом для населения.

В последние годы перед обретением Индией независимости Б. Р. Амбедкар сосредоточился на реорганизации политического пространства далитских движений. В связи с этим в каждом регионе были созданы множество политических партий таких как Федерация Зарегистрированных каст Хайдерабада, раджастханская Марвар Судхар Сабха, нагпурский Союз Касты Махар. Достижениями далитских партий было то, что их лидеров пригласили на министерские должности в независимой Индии.

После того как Индия 15 августа 1947 года получила независимость, новое правительство предложило Амбедкару стать первым министром юстиции, и он этот пост он принял. 29 августа он возглавил комитет по подготовке проекта Конституции Индии. При этом он опирался на прецеденты буддийской общины, поскольку в буддийской традиции были известны голосование с использованием бюллетеней, процедуры проведения дебатов, прецедентное право, регламентация бюрократических процедур.

Текст, подготовленный Амбедкаром, предусматривал конституционные гарантии широкого круга гражданских свобод, в том числе свободу вероисповедания, отмену принципа «неприкасаемости» и запрет на любые формы дискриминации. Амбедкар требовал широких экономических и

социальных прав для женщин, а также добился поддержки Ассамблеи в создании квот на гражданской службе, в школах и колледжах для представителей ущемлённых категорий населения.

Конституция была принята 26 ноября 1949 года. В ней провозглашалась отмена кастовой системы как правовой формы организации общества. Все члены «неприкасаемых» джати, а также отсталых племен приравнивались к меньшинствам. Они были обязаны уважать законы республики и результаты любых плебисцитов. Участие в политическом управлении, получение образования, устройство на работу регулировались путем квотирования для «зарегистрированных» групп определенного количества мест, пропорционального их численности в том или ином штате. Все эти положения были указаны в 341 и 342 статьях Конституции. Примерно в это же время начался набор в вузы и прием на работу представителей «зарегистрированных каст».

Принятие Конституции стало одним из знаковых событий для неприкасаемых и страны в целом. Ее положения стали одной из фундаментальных формальных характеристик социального и культурного развития Индии во второй половине XX в. В них нашли отражения наиболее существенные тенденции и социальные запросы современного этапа модернизации страны.

В середине 1930-х годов по мере нарастания национально-освободительного движения и вовлечения в него широких народных масс Конгресс стал испытывать сильное давление со стороны левого молодежного крыла партии, наиболее ярким представителем которого был Джавахарлал Неру (1889–1964). Он родился в Аллахабаде в семье, принадлежащей к кашмирским брахманам. Его матерью была Сваруп Рани (1863–1954), а отцом – Мотилал Неру (1861–1931), один из руководителей Индийского национального конгресса (в 1919–1920 и 1928–1929 гг.). Д. Неру окончил британскую элитную школу Хэрроу, а затем Кембриджский университет. Позже он стал председателем Индийского национального конгресса, а после

обретения страной независимости – первым премьер-министром Индии. Его сокровенным желанием было поднять уровень жизни, разделаться с той ужасающей бедностью, в которой жили огромные массы населения Индии. Он выступал сторонником её развития по социалистическому пути.

Проблему неприкасаемых он назвал «великой социальной проблемой». В одной из своих речей 1948 г. Неру говорил о том, что «в сегодняшней Индии» существуют огромные различия между некоторыми группами, классами и индивидами, и «глубокая пропасть между теми, кто наверху, и теми, кто внизу». Основная задача заключается в преодолении этого разрыва. Необходимы не только теоретические выводы, но и практическая деятельность, считал Неру, осуществляемая политикой. Примером её реализации явилось резервирование мест для представителей низших каст в законодательных органах страны, назначение стипендий и других льгот для неприкасаемых при получении образования. Но Неру видел, что указанные меры недостаточны. «Наилучший путь, более основательный и существенный – это подъем экономического и образовательного уровня неприкасаемых» [Цит. по: 66, с. 208]. Для решения проблемы неприкасаемости необходимо предоставить всем равные права и возможности. Поэтому Дж. Неру поставил перед кабинетом министров задачу разработать ряд действенных мер, позволяющих качественно улучшить социокультурное взаимодействие между далитами и иными группами населения посредством государственного регулирования.

В 1964 г. в Министерстве внутренних дел Индии появился департамент «Зарегистрированных каст и племен». В его функции входило собирать достоверную информацию о социально-экономическом положении этих групп населения, а также контролировать действия органов правопорядка в наиболее проблемных штатах. Вскоре выяснилось, что Департамент не успевает эффективно работать по всем направлениям. К тому же сведения о реальном социально-экономическом положении низов были настолько удручающими, что требовали экстренного государственного вмешательства, если власти действительно стремились оптимизировать социальное пространство своей

страны. В 1965 г. при Министерстве Экономического Развития был учрежден Департамент по контролю над экономическим развитием и образованием «зарегистрированных каст и племен». Его основной задачей был расчет и обеспечение квотирующих норм для низов при их устройстве на работу на промышленных предприятиях или в иных отраслях урбанизированного производства, а также резервирование мест в учебных заведениях.

Ситуация в сфере образования была особенно сложной, несмотря на то, что еще с конца XIX в. повышение интеллектуального уровня «неприкасаемых» было предметом внимания выдающихся общественных деятелей. Элементарная грамотность в кастах и племенах, не имевших своих политических представительств, к середине 1960-х гг. не превышала 5,2 % у мужчин и 3,5% у женщин. После адекватной оценки этой проблемы правительством в 1966 г. специализация департаментов, занимавшихся «отмеченными кастами и племенами», углубилась, и появилось новое ведомство. При Министерстве образования и планирования был создан соответствующий департамент, региональные представительства которого начали функционировать уже в следующем году. При этом курирование образования дало неплохие результаты. К 1971 г. среди далитов и племен доля грамотных достигла 20 % у мужчин и 5 % у женщин. Разумеется, эти показатели не отражают качества получаемого образования, к тому же свидетельствуют о сохранении жестких патриархальных связей в самих джати, ограничивавших доступ женщин к знаниям.

Таким образом, благодаря усилиям общественных деятелей и политиков Индии в области улучшения социального положения неприкасаемых уже в независимой Индии их права были закреплены на законодательном уровне, они получили места в министерствах, могли посещать образовательные учреждения. Однако эти меры были предприняты только на уровне права, на практике к неприкасаемым относились с таким же пренебрежением, унижали их и дискриминировали по происхождению. Лишь в 2008 году неприкасаемый женился на девушке из высшей касты. В 2015 году был пересмотрен ряд

законов, реформа была нацелена на то, чтобы лучше защитить далитов от насилия, причём под насилием подразумевалось не только нанесение физического вреда, но также и сексуальное насилие, и унижение. Проблема угнетения неприкасаемых до сих пор существует, однако их положение постепенно начинает улучшаться, хотя ситуация дискриминации по касте сохраняется на всех уровнях и даже в индийской диаспоре за пределами Индии.

Можно говорить о том, что в развитие социальной работы с неприкасаемыми наиболее значимый вклад внесли политические лидеры и общественные деятели. М. Ганди был одним из первых, кто поднял вопрос о защите прав неприкасаемых и развернул движение помощи и поддержки. Политическая философия Б. Р. Амбедкара привела к возникновению по всей Индии политических партий, профсоюзов и организаций, защищающих интересы неприкасаемых. В Конституции отменялся принцип неприкасаемости, и запрещалась любая дискриминация людей. Это были первые шаги на пути преодоления неприкасаемости. Практическая защита неприкасаемых и их прав имела огромное значение для развития социальной работы в Индии. Появилось такое направление работы как социальная помощь бедным из низших слоев, началась развиваться социальная политика в области защиты прав и свобод неприкасаемых и борьба с социально-экономическим неравенством.

* * *

Подводя итоги второй главы, можно сказать о том, что процессы, происходившие в индийском обществе в первой половине XX века, повлияли на дальнейшее развитие социальной работы.

Содержанием опыта деятельности социально-политических активистов, организаций и движений стало разнообразие попытки преодоления неблагоприятных условий жизни конкретных групп населения. Условия, заданные традиционными социальными установлениями и системами иерархий, расшатывались, с одной стороны, работой по преодолению стереотипов и установок сознания людей, с другой – конкретными

практическими мероприятиями. Последние создавали реальные образцы преодоления ограничений и осуществления прав людей независимо от их статусных, гендерных и прочих характеристик.

Появились такие направления деятельности, как социальная работа с женщинами, находящимися в трудной жизненной ситуации, – чему способствовало возникновение женских движений, которые боролись за права женщин; социальная работа с широкими слоями населения в сфере образования – появление и развитие начальных и средних школ, учреждение колледжей и университетов, на обучение в которых имели право все жители Индии независимо от расовых и религиозных особенностей и социального происхождения; социальная работа с неприкасаемыми – защита прав и свобод угнетенных классов, борьба против дискриминации по социальному положению, просветительская работа. Деятельность политиков привела к тому, что в Конституции Индии был принят ряд пунктов, защищавших права неприкасаемых. Названные области, в которых развёртывалась практическая помощь и поддержка нуждающихся, составили основание для современного развития социальной работы и социальной политики в независимой Республике Индия.

Заключение

Социальная работа в современном смысле слова начала развиваться в Индии с Нового времени, когда установление колониальной власти Британии способствовало постепенной трансформации традиционного общества, сознания людей и привычных жизненных практик. Истоки формирования социальной работы непосредственно связаны с интеллектуальной и социально-политической деятельностью социальных реформаторов, которые впервые обратили внимание на то, что в индийском обществе есть социальные проблемы. Они обозначили в обществе целый ряд проблем: социальное и гендерное неравенство, дискриминация по разным основаниям, ранние браки, детоубийство, практика «сати», неграмотность и бедность населения. Решение этих проблем было включено в ряд приоритетных задач, стоящих перед всем обществом. В интеллектуальном социальном проекте обновления общества предполагались утверждение равных прав и свобод для каждого члена общества, возможность их защиты, соблюдение законности действий, доступность образования, преодоление антигуманных практик и обычаев.

На фоне обширного корпуса отечественных исследований различных измерений социальной истории Индии Нового времени формирование и эволюция социальной работы на субконтиненте ещё не получили обобщённого освещения, поэтому в диссертации предложена реконструкция целостного исторического процесса становления социальной работы в этом крупном регионе Азии.

В первой главе магистерской диссертации рассматривается влияние социально-реформаторской деятельности на развитие социальной работы и зарождение социальной работы с женщинами, находящимися в трудной жизненной ситуации. Социальные реформаторы, такие как Р. Рай, И. Биддешагор, К. Сен, С. Вивекананда, Д. Пхуле и др. выступали за защиту прав индийского населения, боролись за социальную справедливость, доступность образования, уничтожение социальных пороков общества. Ими были созданы

различные общества, в которых борьба с этими проблемами составила значимую часть практической деятельности.

Практика социальной работы возникла на фоне оказания социальной помощи женщинам. Были осуществлены попытки искоренения жестоких традиционных обрядов и практик: обряда сати и убийств младенцев женского пола. Колониальным правительством был принят ряд законов и распоряжений, направленных на защиту прав и свобод женщин и на повышение их социального статуса. Именно в контексте практики защиты интересов и прав женщин сформировались такие принципы социальной работы, как гуманность, содействие социальной справедливости, равенство прав и противостояние дискриминации.

В диссертации показано, что специфику появления социальной работы Индии обусловило её происхождение из реформаторских практик и общественных инициатив социально активных групп местного населения регионов, а также правовые акты колониального правительства, которое в ответ на запросы прогрессивных элит и движений законодательно обеспечивало защиту прав социально ущемленных групп и категорий населения.

Во второй главе были рассмотрено развитие социальной работы по таким направлениям, как повышение статуса и защита прав женщин, просветительская работа с населением, а также работа с неприкасаемыми.

Первая половина XX века была периодом начала просвещения и расширения возможностей индийских женщин. Были заложены основы для их самостоятельной борьбы за свои права, создавались женские правозащитные движения, начала развиваться социальная работа с женщинами безотносительно к их социально-статусной принадлежности. Создавались приюты для вдов, детей, оставшихся без попечения родителей, женщин, подвергшихся домашнему насилию. Работа с этой категорией, привела к увеличению числа женщин, получающих образование, работающих наравне с мужчинами в современных профессиональных областях труда, занимающих руководящие должности – в т. ч. в политике.

Обучение широких слоев населения чтению, письму и счёту привело к появлению социальной работы в области образования. Формирование и развитие системы образования показано как двусторонний процесс. С одной стороны, школы и колледжи создавались усилиями общественных организаций, благотворителей и социальных реформаторов. С другой стороны развивалась образовательная политика британской колониальной власти, с разной степенью успеха продвигавшей основание школ, колледжей и университетов, однако большее внимание она уделяла высшей школе.

Возросла роль реформаторов в политической борьбе за права «неприкасаемых». Решение их проблем привело к распространению на них практики льгот при получения образования, а также правовому закреплению их равноправия с другими кастами. Но полностью достигнуть поставленных задач было невозможно. Традиционные социокультурные установки продемонстрировали свою невероятную живучесть и показали, что наличие дискриминируемых социальных позиций и самого феномена «неприкасаемости» является неотъемлемой чертой индийской цивилизации и того оригинального синтеза культурных, социальных, религиозных, экономических и политических связей, определяющих ее сущность.

К началу XXI века в Индии оформились такие направления социальной работы как социальная работа с населением; просветительская социальная работа; медико-социальная помощь; социальная работа с людьми, страдающие алкогольной зависимостью; социальная работа с женщинами, находящимися в трудной жизненной ситуации; социальная работа с неприкасаемыми. Современные структуры, ведущие социальную работу с населением в Индии, являются наследниками опыта и преемниками традиций, заложенных в этой области реформаторами и движениями колониального периода.

Список литературы

Учебная и научная литература:

1. Альбедиль, М. Ф. Индия: беспредельная мудрость / М.Ф. Альбедиль. – М.: Алетейя, 2005. – 416 с.
2. Антонова, К. А. Бонгард-Левин Г. М., Котовский Г. Г. История Индии / К. А. Антонова, Г. М. Бонгард-Левин, Г. Г. Котовский – М.: Мысль, 1973. 558 с.
3. Балаян, А.А. Особенности и перспективы модернизации в Индии: стратегический выбор в условиях изменяющегося мира / А.А. Балаян. – СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2011. – 56 с.
4. Буянский, М. И. Индская цивилизация через призму истории британской Индии / М. И. Буянский // Мир Евразии: от древности к современности: Сборник материалов Всероссийской научной конференции, Уфа, 16 марта 2018 года / Ответственный редактор Е.А Круглов. – Уфа: Башкирский государственный университет, 2018. – С. 14-17.
5. Ванина, Е.Ю. Наука и образование в Индии позднего средневековья и начала Нового времени (XVI–XVIII вв.) / Е.Ю. Ванина // Индия 1987. Ежегодник. М.: Наука. – 1988. – С. 277–293
6. Володина, Н.В. Семейно-брачные отношения в современном мусульманском, иудейском и индуистском праве / Н.В. Володина, С.Е. Вавильченкова // Семейное право. – 2012. – № 12. – С.133-139.
7. Законы Ману / Пер. С.Д. Эльманович. – М.: Изд-во Восточной литературы, 1960. – 359 с.
8. Ильин, Г.Ф Основные проблемы рабства в древней Индии / Г.Ф. Ильин // История и культура древней Индии. – М.: Наука, 1963. С. 120-147.
9. Кей, Д. История Индии / пер. с англ. И. Летберга / Д. Кей. – М.: АСТ: Астрель, 2011. – 761 с.
10. Константинов, Н.А. Школьная политика в колониальных странах / Н.А. Константинов. – М.: Учпедгиз, 1948. – 336 с.

11. Котовский, Г. Г. Социально-экономическое содержание проблемы «неприкасаемых» / Г.Г. Котовский // Ученые записки Института Востоковедения АН СССР. – М.: Изд-во Академии наук СССР. –1953. – С. 75–152.
12. Кудрявцев, М. К. Кастовая система в Индии / М. К. Кудрявцев. – М.: Наука, 1992. – 264 с.
13. Куценков, А. А. Эволюция индийской касты / А. А. Куценков. – М.: Наука, 1983. – 325 с.
14. Мезенцева, О. В. Мир ведийских истин. Жизнь и учение Свами Дайянанды / О. В. Мезенцева. – М.: ИФРАН, 1994. – 238 с.
15. Муле, Д. Жена дипломата / Д. Муле // Индийская жена: исследования, эссе. – М.: Восточная литература. – 1996. – С. 237-245.
16. Нуреев Р. М. Система образования Индии: проблемы развития / Р.М. Нуреев // Индия 1987. Ежегодник. М.: Наука. – 1988. – С. 294–312.
17. Оранская, Т. И. Невестки и деверы / Т.И. Оранская // Индийская жена: исследования, эссе. – М.: Восточная литература. – 1996. – С. 142-159.
18. Поддубный, В. К. Он стоял у истоков Конституции свободной Индии. Политическая деятельность Б.Р. Амбедкара / В. К. Поддубный // Пробелы в российском законодательстве. – 2009. – № 1. – С. 41-42.
19. Рыбаков, Р. Б. Буржуазная реформация индуизма / Р.Б. Рыбаков // М.: Наука, – 1981. – С. 10–38
20. Саакян, Н. Н. Гендерная политика Индии: история и современность / Н. Н. Саакян // Очерки новейшей камералистики. – 2017. – № 1. – С. 61-62.
21. Салганик, М. Л. Семейный портрет на фоне истории / М. Салганик // Дружба народов. – 1998. – № 1. – С. 199-218.
22. Салимова, Ф. С. Женщины независимой Индии: 1947-1970 гг. / Ф. С. Салимова. – М.: Наука, 1974. – 176 с.
23. Синха, Н.К., Банерджи А.Ч. История Индии / Пер. с англ. Степанова Л.В. [и др] / Н.К. Синха, А.Ч. Банерджи. – М.: Издательство иностранной литературы, 1954. – 442 с.

24. Сингх, Р. Р. Образование в условиях меняющегося мира / Р.Р. Сингх// Перспективы. Вопросы образования. – 1993. – №1. – С. 7–21.
25. Скороходова, Т. Г. Раммохан Рай, родоначальник Бенгальского Возрождения (опыт аналитической биографии) / Т.Г. Скороходова. – СПб.: Алетейя, 2008. – 369 с.
26. Скороходова, Т. Г. Истоки феминизма и женской эмансипации в Индии XIX в.: бенгальский вариант / Т. Г. Скороходова // Социологический журнал. – 2021. – Т. 27. – № 1. – С. 139-156.
27. Скороходова, Т. Г. Философия возрождения Индии: социальная мысль Свами Вивекананды в «Лекциях от Коломбо до Алморы» / Т.Г. Скороходова // Восток (Oriens). Афро-Азиатские общества: история и современность. – 2019. – № 3. – С. 104–121.
28. Скороходова, Т. Г. Философия Раммохана Рая. Опыт реконструкции / Т. Г. Скороходова. – Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2018. – 416 с.
29. Скороходова, Т. Г. Генезис индийской философии нового времени в эпоху бенгальского Возрождения / Т. Г. Скороходова // Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность. – 2017. – № 3. – С. 94-105.
30. Скороходова, Т. Г. Феномен «открытия Индии» в социальной мысли Бенгальского Ренессанса / Т. Г. Скороходова // Вопросы философии. – 2015. – № 9. – С. 189-200.
31. Скороходова, Т. Г. Религиозный опыт лидеров общества «Брахмо самадж» и философская мысль бенгальского Ренессанса / Т. Г. Скороходова // Asiatica: Труды по философии и культурам Востока. – 2013. – № 7. – С. 103-117.
32. Скороходова, Т. Г. Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени / Т.Г. Скороходова. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008. – 320 с.
33. Скороходова, Т. Г. Прартхана самадж - религиозно-реформаторское общество Махараштры / Т. Г. Скороходова // Педагогический институт им. В. Г. Белинского: традиции и инновации: Научная конференция, посвященная 75-

летию Педагогического института им. В. Г. Белинского Пензенского государственного университета, Пенза, 16–17 декабря 2014 года / под общей редакцией О.П. Суриной. – Пенза: Пензенский государственный университет. – 2015. – С. 35-38.

34. Скороходова, Т.Г. У истоков социальной работы в Индии: Ишшорчондро Биддешагор / Т.Г. Скороходова // Актуальные проблемы теории и практики социальной работы: Сб. научн. ст. Отв. ред. А. Б. Тугаров – Пенза. – 2004.

35. Скороходова Т. Г. Младобенгальцы. Очерки истории социальной мысли Бенгальского Возрождения (Первый период, 1815—1857). — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2012. – 320 с.

36. Скороходова, Т.Г. Социальное реформаторство Кешобчондро Сена: философия и практика / Т.Г. Скороходова // VIII Социологические чтения преподавателей, аспирантов и студентов, посвящённые 135-летию со дня рождения С. Н. Булгакова: Межвузовский сборник научных трудов. – Пенза, Пензенский гос. пед. ун-т. 2006. – 221 с.

37. Скороходова, Т. Г. Политическая философия младобенгальцев / Т. Г. Скороходова // Известия Пензенского государственного педагогического университета им. В.Г. Белинского. – 2006. – № 6. – С. 16-21.

38. Соснина, Н.Н. Использование английскими колонизаторами кастовой системы / Н.Н. Соснина // Касты в Индии. – М.: Наука. – 1965. – С. 296-321.

39. Струкова, Т. А. История развития системы образования в Индии / Т. А. Струкова, Ф. А. Тумакаева // Приоритетные задачи и стратегии развития педагогики и психологии: сборник научных трудов по итогам международной научно-практической конференции, Тольятти, 25 мая 2017 года. – Тольятти: Федеральный центр науки и образования Эвенсис. – 2017. – С. 15-18.

40. Супрунова Л.Л. Опыт модернизации образования в Индии. – М.: Прогресс-Традиция, 2009. – 248 с.

41. Супрунова, Л. Л. Система образования Индии в мировом образовательном пространстве / Л. Л. Супрунова // Педагогика. – 2015. – № 1. – С. 109-118.
42. Супрунова, Л. Л. Индийская общеобразовательная школа: опыт модернизации / Л. Л. Супрунова // Педагогика. – 2008. – № 7. – С. 93-104.
43. Супрунова, Л. Л. Роль колониализма в развитии просвещения Индии / Л. Л. Супрунова // Педагогика. – 1996. – № 5. – С. 114-119.
44. Успенская, Е. Н. Индийское кастовое общество: особенности формирования и состав / Е. Н. Успенская // Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика. – 2010. – № 3. – С. 68-76.
45. Успенская, Е. Н. К вопросу о природе индийской касты / Е. Н. Успенская // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2009. – Т. 12. – № 3. – С. 150-171.
46. Успенская, Е. Н. Природа/культура по-индийски: кастовый строй общества / Е. Н. Успенская // Общество. Среда. Развитие. – 2010. – № 1(14). – С. 139-145.
47. Успенская, Е. Н. Этнокастовые общности в контексте формирования и функционирования индийской традиционной социальной организации: специальность 07.00.07 «Этнография, этнология и антропология»: диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук / Успенская Елена Николаевна. – Санкт-Петербург, 2010. – 345 с.
48. Успенская, Е. Н. Антропология индийской касты / Е. Н. Успенская. – Санкт-Петербург: Санкт-Петербургская издательско-книготорговая фирма «Наука», 2010. – 558 с.
49. Успенская Е. Н. Этнография профессий в традиционной Индии // ЭО-Online. – 2013. – № 6. – С. 211–219
50. Фаликов, Б.З. Неоиндуизм и западная культура / Б. З. Фаликов. – М.: Наука: Изд. фирма «Вост. лит.», 1994. – 219 с.
51. Хайдер, М. Женщины востока: тенденции и перспективы / М. Хайдер // Женщина в российском обществе. – 2001. – №1-2. – С. 39-45.

52. Хакимова, Э.А. Женщина как объект социальной работы в Индии Нового времени // Э.А. Хакимова // EUROPEAN RESEARCH: сборник статей XXX Международной научно-практической конференции. – Пенза: МЦНС «Наука и Просвещение». – 2021. – 218 с.

53. Хакимова, Э.А. Генезис подходов и принципов социальной работы в общественной мысли Индии Нового времени / Э.А. Хакимова // Социальные практики в информационном обществе: сб. науч. ст. по материалам науч.-практ. конф. «XIX Социологические чтения» (г. Пенза, 14 ноября 2019 г.) / под ред. к. филос. н., доц. Т. И. Лавреновой. – Пенза: Изд-во ПГУ, 2020. – 150 с.

54. Хакимова Э. А. Ценностные основания социальной помощи в философии ненасилия М. К. Ганди / Э.А. Хакимова // Проблемы войны и мира в современном социально-гуманитарном знании: сб. науч. ст. по материалам науч.-практ. конф. «XX Социологические чтения» (г. Пенза, 12 ноября 2020 г.) / под ред. к.филос.н., доц. Т. И. Лавреновой. – Пенза: Изд-во ПГУ, 2021. – 100 с.

55. Чиркин, В.Е. Конституционное право зарубежных стран / В.Е. Чиркин. – М.: Юристъ, 1997. – 622 с.

56. Шинкаренко, К.И. Борьба индийских реформаторов за повышение социального и правового статуса женщин в колониальной Индии / К. И. Шинкаренко // Вестник московского университета. – 2009. – № 5. – С. 77-88

57. Шинкаренко, К. И. Законодательное запрещение детских браков в Индии: история вопроса / К. И. Шинкаренко // Вестник Московского университета. Серия 11: Право. – 2008. – № 4. – С. 89-104.

58. Швейцер А. Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика / Пер. с нем. М.: Алетея, 2002. – 288 с.

59. Шукла С. Плюрализм и образование в Индии: проблемы и возможности // Перспективы. Вопросы образования, 1993. № 2. С. 94–108

60. Юрлова, Е.С. Женщины Индии / Е.С. Юрлова. – М.: Институт востоковедения РАН, 2014. – 520 с.

61. Юрлова, Е.С. Индия: гендерные проблемы на рубеже XXI века / Е.С. Юрлова // Социологические исследования. – 1998. – № 12. – С. 83-88.

62. Юрлова, Е.С. Индия. Кастовое насилие над женщинами / Е.С. Юрлова // Азия и Африка сегодня. – 2011. – № 6. – С. 45-53.
63. Юрлова, Е. С., Юрлов, Ф. Н. История Индии. XX век / Ф.Н. Юрлов, Е.С. Юрлова. – М.: Институт востоковедения РАН, 2010. – 920 с.
64. Юрлова, Е.С. Социальное положение женщин и женское движение в Индии / Е.С. Юрлова. – М.: Наука, 1982. – 184 с.
65. Юрлова, Е. С. Мой опыт изучения положения далитов / Е. С. Юрлова // Труды Института востоковедения РАН. – 2019. – № 24. – С. 133-153.
66. Юрлова, Е. С. Индия: политика правительства в отношении религиозных меньшинств, далитов и племен / Е. С. Юрлова // Труды Института востоковедения РАН. – 2018. – № 12. – С. 206-219.
67. Goel B.S, Sharma J.D. A Study of the Evolution of the Textbook. New Delhi, NCERT, 1987, с. 67
68. History and Philosophy of Social Work in India. Ed. by A. R. Wadia. Bombay, Allied Publishers, 1961.
69. Jalaluddin A.K. et al. Basic Education and National Development. UNICEF Report. Delhi, 1990, с. 211
70. Nurullah S., Naik J.P. A Students' History of Education in India (1880–1947). Bombay etc., MacMillan and Co. Ltd., 1951, с. 173
71. Paranjpe M. K Progress of Education. Poona, 1941, с. 38
72. Singh M.P. A Students' History of Educational Thought. Vol. I. – Amritsar, City Book Depot, 1957., с. 199
73. Tagore R. An Address // The Visva-Bharati Quarterly, August, 1938.
74. Tendulkar D.G. Mahatma: Life of Mohandas Karamchand Gandhi: In 8 Vols. - New Delhi: Publications Division. Ministry of Information and Broadcasting. Government of India, 1969.
75. The Complete Works of Swami Vivekananda. Advaita Ashrama, 1962. Vol. V, с. 381
76. The Report of the Committee Appointed to Examine the Textbooks in Use in Indian Schools. Calcutta, Home Secretariat Press, 1878.

77. Vivekananda Swami. Education / Ed. by T. S. Avinashilingam. Shri Ramakrishna Vidyalyaya, 1988.

Электронные ресурсы:

78. Вивекананда Свами. Божественная любовь. Женщина Индии. [Электронный ресурс]: URL: <https://swamivivekananda.ru/knigi-i-lekczii/zhenshhina-indii.html> (дата обращения: 15.10.2020).

79. The Child Marriage Restraint Act, 1929 [Электронный ресурс]: Official Website of The Ministry of Women and Child Development. [Электронный ресурс]: URL: <http://wcd.nic.in/child-marriage-restraint-act-1929-19-1929> (дата обращения: 01.05.2021).

80. The Hindu Widows' Remarriage Act, 1856. The Information System of the Laws of Bangladesh. [Электронный ресурс]: URL: http://bdlaws.minlaw.gov.bd/pdf_part.php?id=9 (дата обращения: 31.03.2021)

Приложение 1

Супрунова Л.Л. Опыт модернизации образования в Индии. – М.: Прогресс-Традиция, 2009. С.54

Таблица 1

№ п/п	Название провинции (по состоянию на 1878 г.)	Кол-во наименований книг, опубликованных на англ. и др. европейских языках	Кол-во наименований книг, опубликованных на местных языках
1.	Бенгалия	40	321
2.	Мадрас	41	113
3.	Бомбея	7	118
4.	Северо-Западные провинции	6	71
5.	Пенджаб	1	117
6.	Центральные провинции	-	-
7.	Ауд	1	22
8.	Майсор	-	6
9.	Британская Бирма	3	2
10.	Ассам	-	13
11.	Хайдарабад	-	-

Приложение 2

The Report of the Committee Appointed to Examine the Textbooks in Use in Indian Schools. Calcutta, Home Secretariat Press, 1878, с. 7–8

Таблица 2

№ п/п	Тип учебного заведения	Кол-во уч.заведений		Кол-во учащихся	
		1921-1922	1936-1937	1921-1922	1936-1937
1.	Университеты	10	15	Нет данных	9697
2.	Гуманитарные колледжи	165	271	45418	86273
3.	Профессиональные колледжи	64	75	13662	20645
4.	Средние школы	7530	13056	1106803	2287872
5.	Начальные школы	155017	192244	6109752	10224288
6.	Специальные школы	3344	5647	120925	259269
Всего признанных учебных заведений		166130	211308	7369560	12888044
7.	Непризнанные учебные заведения	16322	16647	422165	501530
Всего учебных заведений по стране		182452	227955	7218125	13383574