

UDC 94(540):316.342.3“18/19”

**THE CASTE QUESTION  
IN THE VIEWS OF HINDU ELITES OF NORTHERN INDIA  
AT THE END OF 19<sup>TH</sup> – THE BEGINNING OF 20<sup>TH</sup> CENTURY**

*Yu. Fil*

PhD (History)

A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine

4, Hrushevskoho Str., Kyiv, 01001, Ukraine

[filyulia@gmail.com](mailto:filyulia@gmail.com)

The traditional structure of Indian society continues to be up-to date and discussive topic among sociologists, anthropologists, historians and politologists mostly due to aliveness of caste system in the country today. The history of reflections about caste system going back to the colonial era when westernized middle class Indians tried to understand the place of Indian traditional social order in new modern one which takes the inspiration from Western egalitarian and humanistic ideas. The article is dealing with the history of ideas about caste system starting from Brahma samaj opinion on it and ending with views of prominent politicians of Northern India Motilal Nehru, Bishan Narayan Dar, Tej Bahadur Sapru, Madan Mohan Malaviya and Lala Lajpat Rai including Arya samaj position.

The radical opinion about castes of Brahma samaj was not accepted by Arya samaj followers. While Brahmosamajists demands elimination of castes in principle, Aryasamajists do not deny *varna-jati* system but change the interpretation of it. Social actions of Bengali and Punjabi organizations were not the same: the efforts of social reform in Arya samaj were limited by helping *dalits* and converting them to vedic religion, while Brahmosamajists besides social work with untouchables fought for equality among *dvija* castes.

Using the methodological tool of putting the position of some politicians or organizations on the “modernists – traditionalists” scale, article describes the whole variety of opinions about *jati* system among the politicians of the Punjab and North-Western provinces on the second half of 19<sup>th</sup> – the beginning of 20<sup>th</sup> century. It is concluded that two positions were dominant among the region’s elites – “critical-modernists” (B. N. Dar and L. L. Rai) and “modernists” (M. Nehru and T. B. Sapru). The solidarity among all politicians is seen on the question that caste system as it was at that moment is incompatible with the modern way of India’s development.

**Keywords:** caste system, caste question, modernity, westernization, Arya samaj, Brahma samaj, Northern India

*Ю. С. Філь*

**КАСТОВЕ ПИТАННЯ В ПОГЛЯДАХ  
ІНДУСЬКОЇ ПОЛІТИЧНОЇ ЕЛІТИ ПІВНІЧНОЇ ІНДІЇ  
НАПРИКІНЦІ ХІХ – НА ПОЧАТКУ ХХ ст.**

Кастова система в Індії не перестає бути актуальною темою в науці значною мірою через те, що демократична форма правління в країні, декларуючи формальну відсутність каст, сама ж має регулювати прояви кастовості, які залишаються на сучасному етапі. Варто лише згадати так званих “списочників”, недоторканих, внесених до списків кастових квот на державні посади. Кастовість досі продовжує

визначати доступ до матеріальних благ, роботи, освіти, партнерів для одруження. Незважаючи на те що сама Індія взяла курс на заперечення каст, адже про них не говорять, не заохочують їх досліджувати, не фіксують у переписах населення, доки буде існувати політика боротьби з кастовістю, доти соціальна система Індії викликати інтерес у дослідників, або навіть ширше – доки індуїзм існуватиме в тому вигляді, у якому побутує зараз, касты не зникнуть. Існують численні праці, присвячені цьому питанню. Касты стають предметом опису й аналізу в межах багатьох дисциплін – культурної антропології, соціології, історії, релігієзнавства та політології. Дослідження, присвячені кастам, проводяться в декількох напрямках. Одні спрямовані суто на збір етнографічної інформації “в полі” про одну *джати* (касту) або касты певної місцевості. Велику роботу зробили в цьому сенсі британські чиновники та зацікавлені етнографи, які лишили по собі томи з детальними етнографічними описами регіонів Британської Індії. Можна згадати В. Крука та Г. Ріслі, які описали касты Бенгалії та Північно-Західних провінцій наприкінці ХІХ – на поч. ХХ ст. В інших дослідженнях збір етнографічної інформації доповнювався теоретичними рефлексіями стосовно кастової системи. Вони здійснювалися переважно в межах культурної антропології, соціальної антропології, соціології взагалі та порівняльної соціології. Праці Майсора Нарасімхачара Шрініваса [Srinivas 1956; 1995], Луї Дюмона [Dumont 1980] та Андре Бетейла [Béteille 1965; 1987] можна віднести до цього типу. Також велику частку в дослідженнях індійського соціуму становлять історичні та текстологічні дослідження, які шукають відповіді на питання походження кастової системи, з’ясовують особливості її формування в синхронному зрізі, політичні чинники впливу на кастову систему і т. д. Сюди ж можна віднести історію ідей про кастову систему.

Певним креном у дослідженнях кастовості є питання далітів. Воно є найбільш актуальним на сьогодні через політичний вимір, якого набула боротьба “недоторканих” за права та рівність. Школа субалтерних досліджень фактично спеціалізується на пригнічених прошарках індійського суспільства, тому даліти стали предметом дослідження цілого напрямку в південноазійських студіях. Питання недоторканих досліджують історики й поза школою субалтерністів. Показовою в цьому плані є книга Анурами Рао “Кастове питання: даліти та політика модерної Індії” (2009), яка розглядає реорганізацію кастової системи під впливом політичної модерності та ідентичність “недоторканих”, що стала політично сильною в модерній Індії.

На сучасному етапі гуманітарним дослідженням індійського соціуму допомагають генетики. Останні відкриття в цій сфері розширили і підтвердили гіпотези істориків та соціологів про час та причини формування ригідної соціальної системи на субконтиненті. Показовими є дослідження Гарвардського університету та Національного інституту біомедичної геноміки в Західній Бенгалії, у результаті яких було встановлено час остаточного формування та закріплення системи джати і два основних генетичних набори, характерні для населення Індії. Вчені-генетики встановили, що змішання каст закінчилося за доби Гуптів, тобто приблизно 1500 років тому, у той самий час, коли були написані дгармашастри, які й сакралізували непорушність кастової системи. Другий висновок відобразив теорію арійського завоювання – більшість населення Індії має північноіндійські (Ancestral North Indians) та південноіндійські (Ancestral South Indians) гени [Rao 2016].

Ця ж розвідка, йдучи шляхом вивчення розвитку ідей про кастову систему, інакше кажучи, шляхом метарефлексії щодо кастової системи, простежує погляди освічених індійців на традиційний соціальний уклад Північної Індії за колоніальної доби в догандистський період. Переосмислення індійської традиції, а тому й поглядів на соціальний устрій, яке відбулося під впливом ідей М. К. Ганді, – предмет окремого розгляду. Ґрунт для такого переосмислення підготували реформатори з усієї Індії в догандистський період. У фокусі уваги в цьому дослідженні – позиції

стосовно кастової системи реформаторів і політиків з північноіндійського регіону – Мотілала Неру, Лали Ладжпата Рая, Теджа Багадура Сапру, Мадана Могана Малавії та Бішана Нараяна Дара.

Вивчення поглядів на кастове питання особливо продуктивне в дослідженнях модернізації країни. Кастова система поруч із “жіночим питанням” була тим лакмусовим папірцем, який проявляв суперечності та особливості входження Індії в сучасний світ. По-перше, релігійно обумовлену соціальну систему субконтиненту можна вважати ядром індуїстської традиції. За зміною серцевини традиції можна судити про характер її зміни загалом. Питання про те, чи може кастова система вижити в сучасній Індії, були надзвичайно актуальними. Як справедливо зазначено у статті англійця С. Вудборна 1922 року, “жодна нація, яка затискає себе в кайдани системою соціальних обмежень, не може сподіватися на можливість мати прогресивне життя” [Woodburne 1922, 536].

По-друге, висловлюватися з приводу такого важливого для індійської традиції питання, як кастова система, вперше стала та частина індійського суспільства, яка формально найбільше була зацікавлена в збереженні її в незмінному вигляді. Це були вестернізовані індуси, які походили переважно із брагманських каст і через західну освіту ввібрали ідеї егалітаризму та індивідуалізму. І. Шкловський влучно підкреслив таку суперечність: “Бабу вимагали, й абсолютно справедливо, прав для себе, але навіть найпередіші серед них замовкали, коли питання стосувалося каст. Індійський реформатор надзвичайно сміливий, коли йдеться про абстрактні питання, і стає надзвичайно невпевненим, коли висуваються побутові. [...] На платформі він буде громити поневолювачів, але в приватному житті реформатор – сам раб традицій і старих звичаїв” [Дионео 1921, 232–253]. Позиція стосовно кастового питання показувала, наскільки далеко готові зайти реформатори в намаганнях змінити свою власну культуру заради того ж “прогресивного життя”.

### **Історія рефлексій щодо кастової системи за колоніальної доби**

“Варнашрама” (“varna” + “ashrama”) – система прошарків суспільства та стадій життя людини – є спільною для більшості напрямків санатана дгарми (sanātana-dharma). Вона поруч із Ведами є тим китом, на якому стоїть складна релігія субконтиненту. Індійська соціальна система наділена релігійними конотаціями, які виражаються насамперед у складних правилах ритуальної чистоти та суворій ендогамії, і відповідає “дгармі” – всесвітньому порядку. Сакральні тексти, в основному веди та шастри, легітимізували такий соціальний порядок. Освячений текстами та закріплений практикою, він був частиною світопорядку для індусів. Перші рефлексії щодо варново-кастової системи як у середовищі іноземців, так і в середовищі самих індусів з’явилися відносно недавно – за колоніальної доби. Інтерес із боку, головним чином, англійців, французів та німців був закономірним та виправданим: вони намагалися пояснити та систематизувати явища культури, з якою мали торгові зв’язки і яку романтизували. Європейська індологія, яка почала розвиватися з XVIII ст., спонукала індусів до більш пильного погляду на власну культуру, тому й соціальна система опинилася у фокусі уваги. Питання кастовості було основним у дебатах освічених індійців, але, що парадоксально, найбільш невирішеним. На відміну від європейських країн, соціальне реформаторство в Індії не означало реорганізацію структури суспільства загалом для більш вигідного становища непривілейованих соціальних чи економічних класів. Навпаки, це означало вплив нового стилю життя та думки на соціальну структуру: суспільство мало бути збережене, тимчасом як його члени повинні бути змінені [Heimsath 2015, 5]. Звісно, маємо позицію “бгактів” про індійський суспільний поділ на чотири варни, але вона не є поглядом ззовні, не дає оцінок щодо традиційного соціального устрою, не підважує його й не вихваляє. Для них він залишається частиною “дгарми”, яка не має значення для кінцевої мети індуса – “мокші”.

У буддизмі кастовість також не була заперечена, а лише стверджувалося, що варна людини не має значення для вищого життя. У “Канакантхала сутта” (Сутта-пітака, Маджхіма нікая, № 90) Будда, відповідаючи правителю Кошали Пасенаді на питання, чи є якась різниця між чотирма варнами, стверджує, що не бачить жодної різниці, адже неважливо, з чого людина розпалила багаття – із сухого листа та гілок, дерева саль, мангового дерева чи яблуні.

Прийнята та натуралізована на сучасному етапі назва на позначення індійського соціального устрою “варново-кастова система” аж ніяк не була очевидністю для індусів добританської Індії. Індуси зовсім не мислили про свій соціальний устрій як про “систему”. Ця класифікаторська схема не була притаманна індуській уяві, каста та релігія вигадані британцями для кількісного опису індійського суспільства. Це був перший фактор, який вплинув на те, що освічений клас колоніальної Індії звернув увагу на касту. Другим фактором були егалітарні ідеї, які він всотав разом із західною освітою та безпосереднім знайомством з європейською культурою.

Вперше критичні погляди про варново-кастову систему були висловлені в межах релігійно-реформістських рухів колоніальної Індії в ХІХ ст. – Брагмо-самаджу в Бенгалії та Ар’я-самаджу в Пенджабі. Критика кастовості під проводом цих же організацій почала втілюватися в конкретні соціальні дії. Звісно, Бенгалія була піонером у всіх індійських суспільно-політичних питаннях, тому брагмосамаджисти стали першими в колоніальній Індії поборниками рівності.

У Брагмо-самаджі заперечували касту як деморалізуючий інститут. У своєму есеї “Кастове розрізнення” Шиванатх Шастрі порівнює касту з пухлиною, яка унеможлиблює незалежність Індії, адже розділяє суспільство та створює антагонізм у ньому саме в той час, коли країні так потрібні єдність та солідарність [Korf 2015, 148]. Тому брагмоїсти-двіджі (dvijā – “двічі народжені”) за бажанням публічно зрікалися священних мотузок, влаштовували спільні із шудрами (śūdra) та недоторканими обіди, на яких ігнорували всі правила ритуальної чистоти, організовували школи та сиротинці для позакастових. У межах самаджу були дозволені міжкастові шлюби. Брагмосамаджисти пішли далі й пролобіювали прийняття Акта про місцевий шлюб (The Native Marriage Act) 1872 року, яким на державному рівні були легалізовані шлюби між різними кастами. Втім, брагмоїсти були далекі від повного заперечення кастовості. Х. Ч. Саркар, автор книги “Релігія Брагмо”, повідомляє: «Хоча брагмоїсти відмовилися від поклоніння ідолам, вони не змогли звільнитися від кастового розрізнення. У домашніх обрядах, таких як “шраддга” та інші, вони досі дотримувались ідолопоклонських практик» [Sarkar 1931, II]. Дебендранатх Тагор відмовився в 1846 році ховати свого батька згідно з “обрядом *шраддги*”, пішовши проти бажання всіх численних родичів. Крім нього, більше ніхто із самаджу не наважився на це.

Діяльність Брагмо-самаджу вплинула на соціальні реформи по всій Індії. Варто згадати хоча б Південну Індію, де вони почали відбуватися з ініціативи брагмосамаджиста Кандукурі Вірешалінгама. Проте на периферії імперії, у Північній Індії, соціальне реформування відбувалося по-іншому, хоча також надихалося діяльністю Брагмо-самаджу.

Даянанда Сарасваті в “Сатъяртха Пракаші” окреслив свою позицію стосовно кастового питання – “каста відповідно до чеснот” (varṇa-vyavasthā). Він протиставляє штучну класифікацію природній, за якої суспільний поділ відбувається відповідно до чеснот та заслуг, а не за народженням. Штучна класифікація ототожнює тіло з кастою, тоді як брагманом людину робить не тіло, а діяння. Утім, Даянанда заперечує не стільки принцип касту за народженням, скільки неправильний сенс, який ортодоксальне брагманство вкладає в неї. Вчитель підтримує те, у що арії нібито вірили із самого початку, тоді як ортодоксальне брагманство проголошує нове ставлення до каст, що з’явилося лише п’ять чи шість поколінь тому. Таким чином,

аргумент ортодоксії про споконвічність уявлень про кастову систему долається аргументом їхньої недостатньої споконвічності. На твердження про те, що брагман не може бути кшатрієм, бо рот не може бути плечима і т. д., оскільки різні варни були народжені з різних частин тіла Бога (Яджур-веда, 31 глава), Даянанда відповідає, що одні частини Бога не можуть бути кращими за інші, бо Він весь досконалий. Таким чином, Даянанда вважає, що цю частину Яджур-веди неправильно інтерпретують. Цікаво, що у своїй аргументації Вчитель посилається не лише на Веди, а й на Манавадгармашастру, яку він не рекомендував читати аріям.

Якщо брагмоїсти публічно відрікалися від священних мотузок, то в Ар'я-самаджі вона вважалася невід'ємним атрибутом двічі народженого. Хлопчик-брагмачарі, що вступав на навчання до ар'ясамаджистської *гурукули*, мав прийти туди зі священною мотузкою. Даянанда також цитує “Сушruta-самгіту”, де сказано, що двічі народжені мають носити священні мотузки, що брагмани можуть наділяти ними три класи (брагманів, кшатріїв, вайш'ів), кшатрії – два класи (кшатріїв та вайш'ів) і, на решті, вайш'ї можуть наділяти священними мотузками лише вайш'ів. Шудри також можуть отримувати наставництво від інших каст, навіть можуть читати шастри, але Веди їм заборонено читати [An English... 1908, 108].

Мотиви ар'ясамаджистів у боротьбі з кастовістю були радше пов'язані зі змаганням за прихильників та конкуренцією з активними християнськими місіонерами, ніж з ідеєю зламати твердість кастової системи. Показово, що задля полегшення мобільності всередині чотирьох варн жодних соціальних дій не було запропоновано. Боротьба з кастовою дискримінацією в самаджі проходила під прапором руху *шуддгі* (*śuddhi*), який був покликаний повернути у ведійську релігію іновірців або повернути в індуїзм тих, хто свого часу прийняв іншу релігію чи втратив касту. Таким чином, позиція Вчителя виявилася зручною для ар'ясамаджистів з багатьох причин. По-перше, стало зрозуміло, що робити з численними “очищеними” в ході обряду *шуддгі*, по-друге, освічені за західним зразком низькокастові індійці, за логікою Даянанди, могли претендувати на статус.

“Каста відповідно до чеснот” легітимізувала включення в індуїзм тих груп населення, які вважалися недоторканими. Втім, ідеї про кастовість циркулювали не лише в межах релігійно-реформістських організацій. Кожен вестернізований інтелектуал та політик того часу незалежно від того, чи був він причетний до соціальної діяльності, чи ні, вважав за потрібне висловити свою думку стосовно цього питання в публічному просторі або ж на папері.

### Ставлення до кастової системи еліт Північної Індії

Уже на прикладі бенгальської та пенджабської релігійних організацій видно, наскільки різнилися думки щодо кастового питання. На індивідуальному рівні ця різниця була ще більш помітною. Для систематизації таких відмінних поглядів на кастову систему вчені користувалися різними підходами. Партха Чаттерджи, наприклад, розрізняв дві стратегії, які використовували еліти стосовно каст, поставивши в центр уваги питання сутності індійського соціуму та індійської культури загалом. Перша стратегія заперечувала значущість кастової системи для визначення сутності Індії. Друга ж стверджувала, що каста – це сутнісний елемент індійського суспільства, який і робить Індію відмінною від Заходу й визначає ідентичність Індії. Ця стратегія заперечувала думку, що кастова система несумісна із сучасним та справедливим суспільством. Суперечність виникає лише при розриві емпіричної реальності каст з ідеальною реальністю, яка колись настане [Chatterjee 1993, 173–174].

Бгікху Парекх використав методологічний прийом визначення місця кожної наявної позиції на шкалі “традиція – модерність”. Вчений виділяє 4 категорії, до яких відносить політиків та інтелектуалів відповідно до їхніх поглядів на касту:

- **модерністи** вважають, що індійське суспільство безнадійне, каста мають повністю зникнути;

- **критичні модерністи** наполягають на реформуванні кастової системи, але мовчать про її повну нівеляцію;

- **критичні традиціоналісти** визнають потребу реформування каст, але тільки в тому сенсі, що вищі касты повинні спокутувати свої “гріхи” перед нижчими й повернути їх у лоно індуїзму, розширивши радше їхні ритуальні, а не фактичні права;

- **традиціоналісти** не вважають кастове питання таким, яке може бути обговорюване. Соціальний устрій Індії освячений шастрами, тому має залишатися в незмінному вигляді. Така позиція була притаманна брагманській ортодоксії. Серед вестернізованої політичної та культурної еліти не знаходимо тих, хто б її репрезентував.

Отже, звернемося безпосередньо до аналізу ставлення північноіндійських реформаторів і політиків до різних аспектів «кастового питання». Наприклад, пандит Мотілал Неру, впливовий політик Аллахабаду, повернувшись із закордонної подорожі 1899 року, відмовився виконувати обряд очищення. Він написав з цього приводу своєму другові Притхінатху: “Я не буду толерувати блазнювання у вигляді церемонії очищення. Ні, навіть якщо я вмуру за це. Мене спровокували, я був витягнутий з усамітнення і став помітним публіці. Але моїм ворогам я видамся міцним горішком. Я знаю, що є каста, і якщо потрібно, задля самозахисту, я безжально оголою обірваний шматок тканини її існування й розірву її на найдрібніші шматочки. Я лише почекаю ворога, який буде гідним моєї зброї, і тоді буду готовий зламати щит із ним...” [Nehru 1998a, 39]. Однозначно негативне ставлення до кастовості виявилось в готовності “розірвати тканину існування касты” й знехтувати своїм кастовим статусом. Крім того, Неру був активним учасником соціальних конференцій. На Третій соціальній конференції Об’єднаних провінцій в Агрі 1909 р. Неру проголошує цінність тих можливостей для соціальних реформ, які надало британське правління, але, на його думку, цього недостатньо: “Нової Дін-і Іллахі не було встановлено, проте релігійна толерантність, безпека життя та власності і передусім абсолютна рівність людей, хоча б у законі, вже понад сто років формально встановлені. [...] Але чого ми досягли? Хробак касты досі їсть наші сили” [Nehru 1998b, 227]. На відміну від М. Г. Ранаде, який називає соціальну сферу “нижчою” щодо політичної, Неру вважає, що вони повинні йти пліч-о-пліч і що політичні зміни нічого не варті без соціальних. “Я спочатку індієць, а вже потім – брагман” – гасло, популярне серед реформаторів колоніальної Індії. Неру з ним абсолютно погоджувався й не втомлювався повторювати, що індійська ідентичність має бути важливішою за кастову: “Я відмовляюся дотримуватися хоч би яких звичаїв брагманів, чим би вони не були освячені – часом чи авторитетом, оскільки це впливає з моїх обов’язків як справжнього індійця” [Nehru 1998b, 227]. У листі до сина Джавахарлала Мотілал Неру згадує запрошення від Кумара-Лали Катхджу на церемонію надягання священної мотузки в Лахорі: “Премнатхджі телеграфував нам вчора. Запрошення було із вдячністю відхилене” [Nehru 1998c, 86].

Релігійність Неру не мала інституційного спрямування. Він не був активістом будь-якої з релігійно-реформістських організацій, популярних у Північно-Західних провінціях, як-от Ар’я-самадж чи віра Радгасоамі, але й тісних зв’язків із кастою кашмірських пандитів теж не мав. Брагмоїстів поважав, проте ніколи не ідентифікував себе з ними. До соціального реформаторства Неру був долучений лише через провінційні та національні соціальні конференції, які були малоефективними в справі боротьби за рівноправ’я. Риторика виступів на конференціях була гостро критичною щодо кастовості, але вдаватися до конкретних політичних дій він не пропонував. Таким чином, у кастовому питанні Неру демонструє відверту модерністську позицію, адже не виказував толерантності до кастової системи в жодному вигляді.

На відміну від Мотілала Неру, інший представник суспільно-політичної еліти Північної Індії, пандит Бішан Нараян Дар, політик, письменник та літературний

критик, на догоду касті виконав обряд очищення після повернення з Англії. Проте не вся кастова спільнота готова була прийняти пандита назад: одні на захист Дара сформували Бішан-сабгу, інші ж не мали наміру вертати його в лоно каста та об'єдналися в Дгаран-сабгу. Бішан-сабга врешті-решт перемогла. Ставлення Дара до кастовості видається більш суперечливим, адже його думка змінюється відповідно до контексту. Висловлюючись у мемуарах з приводу кастової системи, він вважає її доцільною соціальною системою, адже закріплення окремих функцій за певною кастою з поколіннями формує найкращу навичку у своїй сфері діяльності. “Є вроджена різниця – ментальна та моральна – між брагманом та кшатрієм, ще більша різниця між ним і шудрою. Один був вихований століттями для розвитку свого розуму, другий – для розвитку м’язів; один успадкував цивілізовану людську натуру, другий – неприборкану людську натуру. Що може зробити брагман, не може так добре зробити людина іншої каста; що може зробити людина з іншої каста, він не може зробити так добре” [Dar 1921d, 86]. Дар не має сумніву в тому, що такий розподіл праці наклав відбиток на “нервову систему кожного класу” [Dar 1921d, 87]. Для підтвердження валідності спадкового принципу в соціальній організації Дар цитує англійського соціолога та психолога Френсіса Гальтона, який секрет майстерності великих митців вбачав у культивуванні певних якостей із покоління в покоління.

Негативним моментом розхитування кастової системи він вважає витрати енергії на розвиток нових здатностей, замість того щоб користуватися тими, які вже є. Таким чином, зміна кастової системи відповідальна, на думку Дара, за занепад індійського генія, тому що це виводить людину за межі її особливої секції і позбавляє освічений клас такого потрібного для творчості дозвілля. Через це, замість того щоб змагатися зі своєю рівнею, брагмани змушені змагатися з іншими кастами в боротьбі за виживання, витрачаючи енергію, яка могла б піти на продукування оригінальності.

Хоча система джати доцільна, її руйнування Дар вважає необхідною умовою модернізації Індії: “Шкода, завдана нам розривом із кастовою дисципліною, – обов’язкова ціна, яку ми повинні заплатити за кращі можливості в майбутньому” [Dar 1921d, 88].

Водночас, коли Дар говорить на захист закордонних подорожей, його риторика кардинально змінюється, адже він сам став заручником своєї каста, коли частина спільноти кашмірських пандитів відмовилася повертати його в лоно каста: “Кастова система виробила свої тенета, у які потрапили всі елементи прогресу та покращення” [Dar 1921a, 125]. “Каста також задовго до того, як прийшли мусульмани, зміцнили свою хватку на індуській расі, і традиція великих днів Ашоки та Чандрагупти була забута” [Dar 1921a, 122].

Так само як Мотілал Неру, Бішан Нараян Дар не був пов’язаний із релігійно-реформістськими організаціями, хоча поважав їх. Дар з великою повагою згадує бенгальців. Його вражає та сміливість, яка штовхала їх до реформ, незважаючи на опір, що чинили ортодоксальні кола. Рам Моган Рой для нього – втілення індійського генія. До Чешобчондро Сена він також має велику повагу. У Верхній Індії, на його думку, був лише один діяч, гідний бути названим втіленням національного генія, – Свами Даянанда Сарасваті. Він зміг вдихнути нове життя в інертне індуське суспільство через повернення до раціональності Вед та сентимент національності, який присутній в Ар’я-самаджі. Саме через останній Дар вважає Ар’я-самадж більшим досягненням, ніж Брагмо-самадж. Даянанда для нього – найоригінальніший індус століття, адже той майже нічого не запозичив із Заходу [Dar 1921d, 51]. Соціальну активність пандит Дар демонстрував у кастовій організації.

У його працях звучить занепокоєння втратити власне обличчя під тиском Заходу: “Немає більш трагічної події під сонцем, ніж смерть нації; смерть, яка складається

з руйнування вірувань, інституцій та національних особливостей, що надають їй індивідуального характеру”. Він засуджував як модерністську, так і традиціоналістську позиції деяких освічених індусів, які повністю відкидають власну релігію: “Існує англізований індієць, зятятий проповідник політичної та соціальної свободи, для якого його власна релігія – простий забобон і який у своєму смаку до сучасного хоче відмінити все минуле; існує також ортодоксальний індієць, який вбачає в сучасній цивілізації приреченість світу, чий золотий вік залишився в минулому і для якого всі реформи означають революцію та національну смерть. Ця прикра трагедія відбувається зараз в Індії” [Dar 1921b, 164]. Заміна індійських інституцій західними не є для нього панацеєю для повноцінного входження Індії в сучасний світ. Моральні та релігійні устої, якими керувалися попередні покоління, руйнуються із впровадженням західної освіти, і на їхньому місці нічого не з’являється. Наукове пізнання світу та релігію він не вважає взаємозамінними сферами життя, на його погляд, “моральність найкращих агностиків та вільнодумців була підживлена християнським впливом і серед релігійних організацій” [Dar 1921c, 25]. Дар визнає невідповідність сучасного індуїзму часові, проте будь-яка релігія, на його думку, краща за атеїзм, який він вважає джерелом аморальності: “Я не дуже помилюся, якщо скажу, що різниця між ортодоксальним індусом і англізованим індусом не в тому, що віра одного менш раціональна, ніж віра іншого, а в тому, що якщо перший має релігію – правильну чи ні, – то останній не має жодної” [Dar 1921c, 21]. “Ви сказали, що дали нам світло, але ваше світло гірше за темряву. Ми не будемо дякувати вам за це” [Dar 1921c, 29]. Саме тому він ставить під сумнів курс британського уряду на релігійну нейтральність освіти. Якщо питання можливості окремішності моралі від релігії залишається відкритим, то для Індії, на думку мислителя, його взагалі навряд чи можна ставити, адже традиційно моральне наставництво було водночас релігійним.

Визначити чітко місце Бішана Нараяна Дара на шкалі “традиціоналісти – модерністи” видається складним завданням через суперечливість його позиції стосовно каст. Усе ж його думки щодо кастовості та індуїзму загалом виказують критично-модерністську орієнтацію, адже він визнає, що кастовість несумісна із сучасністю і є тією ціною, яку Індія має заплатити за входження в сучасний світ, незважаючи на те що ця соціальна система має багато позитивних моментів.

Першим кроком у релігійному пошуку пенджабського політика Лали Ладжпата Рая став Брагмо-самадж у Лахорі, до якого він вступив у 1881 році. Але коли в коледжі зустрів двох ар’ясамаджистів – пандита Гуру Датта Від’яртхі та Лалу Ганса Раджа, його світогляд “почав набувати націоналістичного забарвлення” [Rai 1965, 256], і вже через рік, 1882 р., він вступає до лав Ар’я-самаджу. Ладжпат Рай як ар’ясамаджист жодним чином не був пов’язаний з ортодоксальними індуїстськими організаціями, як-от Санатана дгарма сабга. Він виступив репрезентантом думки Ар’я-самаджу стосовно кастового питання: система джаті – це зло, яке суперечить шастрам і має бути викоринене, проте кастовість як така й ведичний варновий поділ мають право на існування, але не за принципом спадковості, а за принципом здібностей. Поділ на касты, на його думку, має бути викоринений, хоча це не буде швидко та легко: “Зараз ми всі погоджуємося з тим, що сучасна організація (кастова. – Ю. Ф.) це неприховане зло і скоро стан речей покращиться” [Rai 1966, 48]. Він постійно акцентував потребу покращувати соціальний статус нижчих каст і звинувачував своїх колег та однодумців у тому, що розмови про таке покращення не втілюються в конкретні дії. Кастовий поділ, крім того, на думку пенджабського діяча, заважає національній єдності, і хоча й формує відчуття соціальної відповідальності, проте лише в обмеженого кола осіб, які є членами касты.

Інституційно із соціальним реформаторством пенджабський діяч був пов’язаний через Ар’я-самадж. Рай не вважав “Сат’яртха пракашу” істиною в останній інстанції



й багато в чому не погоджувався з Даянандою. Наприклад, він не вважав м'ясну дієту адгармічною, тобто протиприродною, поведінкою. Після розколу Ар'я-самаджу в 1892 році на "партію коледжу" та "партію гурукули" Рай підтримав першу, адже був категорично проти скасування вивчення англійської мови в школах, як це пропалагувала "партія гурукули", яку він вважав занадто догматичною та непрактичною.

Таким чином, Ладжпат Рай демонструє критично-модерністську орієнтацію, за якої каста не заперечується, а переозначається й існують можливості розширення не лише ритуальних, а й громадянських прав індусів нижчих каст.

Мадан Мохан Малавія, один з найвпливовіших політиків Північної Індії, не ставив під сумнів існування традиційної системи джати, але вважав, що вона потребує реформування, яке полягало передусім у розширенні прав та наданні можливості отримувати освіту, але водночас він виступав за розширення ритуальних прав недоторканих. Найактивніше Мадан Мохан Малавія виступав за подолання кастових бар'єрів у храмах. Він організував групу далітів (недоторканих) на чолі з їхнім лідером Раджбхоєю для виступу проти заборони заходити в храм у день ратха-ятри, фестивалю колісниць на честь бога Джаганнатха. Виступав за можливість отримувати *дікшу*, посвяту від учителя, для недоторканих. Підтримував ініційований Ар'я-самаджем "обряд шуддгі". Сам він був членом кастового товариства Шрі Гауд Брамін-самадж, з якого тимчасово був вигнаний через свою реформістську діяльність [Upadhye 2015, 48]. Мадан Мохан Малавія, таким чином, єдиний у списку займає критично-традиціоналістську позицію, оскільки повністю толерує кастову систему і пропонує реформувати її зсередини, розширюючи радше ритуальні, ніж політичні права представників різних каст.

Ще один аспект питання кастовості – ставлення до закордонних подорожей. Північноіндійські суспільно-політичні діячі ставилися до цього індуїстського припису одностайно негативно. Лала Ладжпат Рай вважав, що тих, хто засуджує закордонні подорожі, навіть ревайвалістами не можна назвати, тому що ревайвалісти, на його думку, теж реформісти, а ті, хто досі тримається за цю заборону, – ультраортодоксальні: "Звісно, є й будуть ультраортодоксальні люди, які за жодних обставин не відступляться від своєї опозиції в цьому питанні й далі говоритимуть, що це не поіндуїстському; але вони нас зараз не турбують" [Rai 1966, 48–49].

Про закордонну подорож політик з Аллахабаду. пандит Тедж Бахадур Сапру висловився так: "Закордонна подорож, як на мене, набагато більш повчальна, ніж читання іноземних книжок дома чи в чотирьох стінах університетської аудиторії" [Sapru 1971, 247]. У статті "Закордонна подорож" Бішан Нараян Дар говорить про неї як обов'язкову умову, підкреслюючи пов'язаність подорожі в інші країни з політичним прогресом Індії.

### Висновки

Підсумовуючи, зазначимо, що хоча в домодерній Індії були прецеденти критичного ставлення до традиційного соціального устрою, але вони ніколи не виходили на рівень соціальних дій. Лише за колоніальної доби індуси почали порушувати так зване "кастове питання" й намагалися змінювати соціальну реальність. Порівнявши досвід критики кастової системи в бенгальській та пенджабській релігійно-реформістських організаціях, можна стверджувати, що ставлення до цього питання мало свої особливості в кожному з двох регіонів. Радикальні акції стосовно кастовості в Бенгалії, такі як публічне відречення від священної мотузки чи ігнорування правил ритуальної чистоти, були неприйнятні для менш вестернізованих північних регіонів.

Провідні політики Північної Індії, представники вестернізованого класу, демонстрували цілий спектр позицій стосовно кастового питання. Дехто з них використовував першу стратегію, яка полягає в запереченні кастової системи як сутнісної характеристики індійського суспільства (Неру, Сапру), інші ж послідовно дотримувалися другої, за якої в кастовій системі вбачається сутнісний елемент індійської

культури (Малавія, Рай). Утім, не всі позиції інтелектуалів та політиків того часу вписуються в цю схему. Наприклад, залишається незрозуміло, якою стратегією користувався Дар, бо вона перебуває на межі обох. Він справді вважав, що каста становлять важливий елемент індійського суспільства, але готовий був принести його в жертву заради сучасності. Стає зрозуміло, що дві стратегії, виділені П. Чаттерджи, не розкривають повною мірою ставлення вестернізованих освічених індійців до каст. Робота з північноіндійським матеріалом промовисто продемонструвала необхідність більш деталізованого й варіативного визначення стратегій вирішення кастового питання, тому шкала Б. Парекха як методологічний інструмент видається більш конструктивною при дослідженні кастового питання. Згідно з нею домінують дві позиції – критично-модерністська, якої дотримуються Б. Н. Дар і Л. Л. Рай, та модерністська, з якою можна співвіднести погляди М. Неру і Т. Б. Сапру.

Усі позиції північноіндійських політиків об'єднує одне – критика та визнання того, що соціальна система Індії має бути змінена. Також вестернізовані індуси, незалежно від поглядів на касту, солідарні в питанні заборони закордонних подорожей, які вони закликають ігнорувати. Втім, жодний політичний діяч не пропонує механізмів, які могли б реалізувати цю зміну. Погляди на кастове питання в північноіндійському вестернізованому середовищі якнайкраще ілюструють суперечливу ідентичність індуса колоніального часу, який міг засуджувати кастовість, але водночас бути членом кастової організації, як-от Бішан Нараян Дар. Вестернізовані індійці кінця XIX – поч. XX ст. не запропонували конкретних шляхів трансформації кастової системи, а соціальні дії локалізували в допомозі пригніченим прошаркам суспільства, не претендуючи на цілісну трансформацію соціальної системи. Між тим реформатори цього періоду заклали ідеологічну базу, яка в майбутньому привела до встановлення формальної відсутності кастовості в індійській конституції. Англійський індолог початку XX ст. С. Вудборн пророчо написав, що “Кастова система досі є життєздатною силою в індійському житті. (...) Знадобилися століття, щоб вона з'явилася, знадобляться століття для її нівеляції” [Woodburne 1922, 537]. Тож кастове питання на сучасному етапі продовжує бути відкритим і актуальним у всіх можливих дискурсах.

#### ЛІТЕРАТУРА

Дионео [Шкловский И. В.]. Брожение в Индии // **Современные записки**. Кн. 5. Париж, 1921.

**Законы Ману. Манавадхармашастра** / Пер. С. Д. Эльминовича, проверенный и исправленный Г. И. Ильиным. Москва, 2002.

**An English Translation of the Satyarth Prakash of Maharshi Swami Dayanand Saraswati, “the Luther of India”. A Guide to a Vedic Hermeneutic** / Ed. by Durga Prasad. Lahore, 1908.

Béteille A. **Caste, Class and Power. Changing patterns of stratification in a Tanjore village**. New York, 1965.

Béteille A. **Essays in Comparative Sociology**. Oxford, 1987.

Chatterjee P. **Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse**. London, 1986.

Chatterjee P. **The Nation and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories**. Princeton, New Jersey, 1993.

Crook W. **The North-Western Provinces of India: Their History, Ethnology, and Administration. Asian Educational Services**. London, 1998.

Dar B. N. Foreign Travel // **Pt. Bishan Narain Dar's Speeches and Writings**. Vol. I, Part I. Lucknow, 1921a.

Dar B. N. Formation and Expression of Public Opinion // **Pt. Bishan Narayan Dar's Speeches and Writings**. Vol. I, Part I. Lucknow, 1921b.

Dar B. N. Religious Neutrality in Our Educational System // **Pt. Bishan Narain Dar's Speeches and Writings**. Vol. 1, Part I. Lucknow, 1921c.

- Dar B. N. *The Decay of Genius in Modern India // Pt. Bihisan Narayan Dar's Speeches and Writings*. Vol. I, Part I. Lucknow, 1921d.
- Dumont L. **Homo Hierarchicus. The Caste System and Its Implications**. Oxford, 1980.
- Heimsath Ch. H. **Indian Nationalism and Hindu Social Reform**. Princeton, 2015.
- Jones K. **Aryadharm: Hindu Consciousness in the Colonial Punjab**. Berkley, 1976.
- Kopf D. **The Brahma Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind**. Princeton, 2015.
- Meera M. Arya Samaj and Caste System: A Study of in United Provinces // **IOSR Journal of Humanities And Social Science**. Vol. 19, Issue 5. 2014.
- Nehru M. **Selected Works of Motilal Nehru**. Vol. I (1899–1919). Delhi, 1998a.
- Nehru M. Speech at the Third United Provinces Social Conference in Agra, 18 April, 1909 // **Selected Works of Motilal Nehru**. Vol. 1 (1899–1918). Delhi, 1998b.
- Nehru M. To Jawahar. November 8th, 1905 // **Selected Works of Motilal Nehru**. Vol. I (1899–1919). Delhi, 1998c.
- Rai L. L. **Autobiographical Writings**. New Delhi, 1965.
- Rai L. L. Reform or Revival // **Lala Lajpat Rai. Writings and Speeches**. Vol. 1 (1888–1919). Delhi – Jullundur, 1966.
- Rao M. M. Caste system has left imprints on genes: study // **Hindu Times**, January 27, 2016. URL: <http://www.thehindu.com/sci-tech/science/Caste-system-has-left-imprints-on-genes-study/article14022623.ece> (дата звернення: 22.02.2018).
- Sapru T. B. Problems of Educated Unemployment. Presidential Address Delivered to the Second United Provinces Student Conference, 1935 // **Tej Bahadur Sapru: Profiles and Tributes**. Bombay, 1971.
- Sarkar H. S. **The Religion of Brahma**. Calcutta, 1931.
- Srinivas M. N. A Note on Sanskritization and Westernization // **The Far Eastern Quarterly**. Vol. 15, No. 4 (Aug.). 1956.
- Srinivas M. N. **Social Change in Modern India**. Hyderabad, 1995.
- Upadhye S. **Madan Mohan Malaviya: Great Personalities of India**. Delhi, 2015.
- Woodburne A. S. Can Indian's Caste System Survive in the Modern Life // **The Journal of Religion**. Vol. 2, No. 5. 1922.

## REFERENCES

- Dioneo [Shklovskiy I. V.] (1921), "Brozheniye v Indii", in *Sovremennyye zapiski*, Book 5, Paris, pp. 232–253. (In Russian).
- Zakony Manu. Manavadkharmashastra* (2002), Eksmo-press, Moscow. (In Russian).
- An English Transtation of the Satyarth Prakash of Maharshi Swami Dayanand Saraswati, "the Luther of India". A Guide to a Vedic Hermeneuticus* (1908), Ed. by Durga Prasad, Virjanand Press, Lahore.
- Béteille A. (1965), *Caste, Class and Power. Changing patterns of stratification in a Tanjore village*, New York.
- Béteille A. (1987), *Essays in Comparative Sociology*, Oxford University Press, Oxford.
- Chatterjee P. (1986), *Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse*, Zed Books, London.
- Chatterjee P. (1993), *The Nation and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, New Jersey.
- Crook W. (1998), *The North-Western Provinces of India: Their History, Ethnology, and Administration*, Asian Educational Services, London.
- Dar B. N. (1921a), "Foreign Travel", in Chatterjee M. A. (Ed.), *Pt. Bishan Narain Dar's Speeches and Writings*, Vol. I, Part I, Lucknow, pp. 121–160.
- Dar B. N. (1921b), "Formation and Expression of Public Opinion", in Chatterjee M. A. (Ed.), *Pt. Bihisan Narayan Dar's Speeches and Writings*, Vol. I, Part I, Lucknow, pp. 161–190.
- Dar B. N. (1921c), "Religious Neutrality in Our Educational System", in Chatterjee M. A. (Ed.), *Pt. Bishan Narain Dar's Speeches and Writings*, Vol. 1, Part I, Lucknow, pp. 15–30.
- Dar B. N. (1921d), "The Decay of Genius in Modern India", in Chatterjee M. A. (Ed.), *Pt. Bishan Narain Dar's Speeches and Writings*, Vol. 1, Part I, Lucknow, pp. 51, 86–88.
- Dumont L. (1980), *Homo Hierarchicus. The Caste System and Its Implications*, Oxford University Press, Oxford.

- Heimsath Ch. H. (2015), *Indian Nationalism and Hindu Social Reform*, Princeton University Press, Princeton.
- Jones K. (1976), *Aryadharm: Hindu Consciousness in the Colonial Punjab*, Berkley.
- Kopf D. (2015), *The Brahma Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind*, Princeton University Press, Princeton.
- Meera M. (2014), "Arya Samaj and Caste System: A Study of in United Provinces", *IOSR Journal of Humanities and Social Science*, Ver. I, Vol. 19, Issue 5, pp. 68–72.
- Nehru M. (1998a), *Selected Works of Motilal Nehru*, Vol. I (1899–1919), Vikas Publishing House Private, Limited Delhi.
- Nehru M. (1998b), "Speech at the Third United Provinces Social Conference in Agra, 18 April, 1909", in *Selected Works of Motilal Nehru*, Vol. 1 (1899–1918), Vikas Publishing House Private Limited, Delhi. p. 227.
- Nehru M. (1998c), "To Jawahar. November 8th, 1905", in *Selected Works of Motilal Nehru*, Vol. I (1899–1919), Vikas Publishing House Private Limited, Delhi, p. 86.
- Rai L. L. (1965), *Autobiographical Writings*, Vikas Publishing House Private Limited, New Delhi.
- Rai L. L. (1966), "Reform or Revival", in *Lala Lajpat Rai. Writings and Speeches*, Vol. 1 (1888–1919), University Publishers, Delhi and Jullundur, pp. 45–55.
- Rao M. M. (2016), "Caste system has left imprints on genes: study", *Hindu Times*, January 27, available at: [www.thehindu.com/sci-tech/science/Caste-system-has-left-imprints-on-genes-study/article14022623.ece](http://www.thehindu.com/sci-tech/science/Caste-system-has-left-imprints-on-genes-study/article14022623.ece) (accessed February 22, 2018).
- Sapru T. B. (1971), "Problems of Educated Unemployment. Presidential Address Delivered to the Second United Provinces Student Conference, 1935", in *Tej Bahadur Sapru: Profiles and Tributes*, M. N. Tripathi Private Ltd., Bombay, pp. 242–248.
- Sarkar H. S. (1931), *The Religion of Brahma*, Classic Press, Calcutta.
- Srinivas M. N. (1956), "A Note on Sanskritization and Westernization", *The Far Eastern Quarterly*, Vol. 15, No. 4 (Aug.), pp. 481–496.
- Srinivas M. N. (1995), *Social Change in Modern India*, Orient Blackswan Hyderabad.
- Upadhye S. (2015), *Madan Mohan Malaviya: Great Personalities of India*, Diamond Pocket Books, Delhi.
- Woodburne A. S. (1922), "Can Indian's Caste System Survive in the Modern Life", *The Journal of Religion*, Vol. 2, No. 5, pp. 525–537.

### **Кастове питання в поглядах індуської політичної еліти Північної Індії наприкінці XIX – на початку XX ст.**

*Ю. С. Філь*

Традиційна структура індійського суспільства продовжує бути актуальною та дискусійною темою сьогодні серед соціологів, антропологів, істориків та політологів значною мірою через те, що прояви кастовості можна спостерігати в сучасній демократичній Індії. Історія рефлексій щодо кастової системи сягає колоніальної доби, коли вестернізовані індійці намагалися осмислити місце індійського традиційного соціального порядку в новому модерному, який надихався західними ідеями егалітаризму та гуманізму. Стаття стосується історії ідей про кастову систему, яка розпочинається з поглядів організації Брагмо-самадж і закінчується поглядами провідних політиків Північної Індії стосовно цього питання. Позиція популярної в Північній Індії релігійно-реформістської організації Ар'я-самадж та її дії, спрямовані на трансформацію кастової системи, також беруться до уваги. Використовуючи методологічний інструмент розміщення позиції конкретного політика, політичної чи релігійно-реформістської організації стосовно кастового питання на шкалі "модерністи – традиціоналісти", стаття описує спектр думок щодо системи *джаті* серед політиків Пенджабу та Північно-Західних провінцій у 2-й пол. XIX – на поч. XX ст. Зроблено висновок, що серед еліт регіону домінували дві позиції – критично-модерністська, якої дотримувалися Б. Н. Дар та Л. Л. Рай, та модерністська, з якою можна співвіднести погляди М. Неру та Т. Б. Сапру. Погляди всіх політиків об'єднані думкою про те, що кастова система в тому вигляді, у якому вона існує на цей момент, несумісна з модерним розвитком країни.

**Ключові слова:** кастова система, кастове питання, модернізація, вестернізація, Брагмо-самадж, Ар'я-самадж, Північна Індія

**Кастовый вопрос во взглядах индусской политической элиты  
Северной Индии в конце XIX – начале XX в.**

Ю. С. Філь

Традиционная структура индийского общества продолжает сегодня быть актуальной и дискуссионной темой среди социологов, антропологов, историков, политологов в значительной мере из-за того, что проявления кастовости можно наблюдать в современной демократической Индии. История рефлексий относительно кастовой системы уходит своими корнями в колониальную эпоху, когда вестернизированные индийцы пытались осмыслить место индийского традиционного социального порядка в новом модерном, который вдохновлялся западными идеями эгалитаризма и гуманизма. Статья касается истории идей о кастовой системе, которая начинается со взглядов организации Брахмо-самадж и кончается позицией ведущих политиков Северной Индии касательно этого вопроса. Отношение к системе *джати* популярной в регионе религиозно-реформистской организации Арья-самадж и ее действия, направленные на трансформацию кастовой системы, также учитываются в статье. Используя методологический инструмент размещения позиции конкретного политика, политической или религиозно-реформистской организации касательно кастового вопроса на шкале “модернисты – традиционалисты”, статья описывает спектр позиций относительно системы *джати* среди политиков Пенджаба и Северо-Западных провинций во 2 пол. XIX – в нач. XX в. Сделан вывод, что среди элит региона доминировали две позиции – критично-модернистская, которой придерживались Б. Н. Дар и Л. Л. Рай, и модернистская, с которой можно соотнести взгляды М. Неру и Т. Б. Сапру. Всех политиков объединяет мысль о том, что кастовая система в том виде, в котором она существовала на тот момент, несовместима с современным путем развития страны.

**Ключевые слова:** кастовая система, кастовый вопрос, модернизация, вестернизация, Брахмо-самадж, Арья-самадж, Северная Индия

*Статья надійшла до редакції 23.02.2018*