

НАВАЯНА БХИМРАО РАМДЖИ АМБЕДКАРА: БУДДИЙСКИЙ МОДЕРНИЗМ КАК ИНСТРУМЕНТ СОЦИАЛЬНЫХ ПРЕОБРАЗОВАНИЙ

М.Б. Щербак

Мария Борисовна Щербак | <https://orcid.org/0000-0001-6998-1829> | mariam.net@mail.ru | младший научный сотрудник центра азиатских и тихоокеанских исследований | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Ключевые слова

Б.Р. Амбедкар, махары, наваяна, религиозная конверсия, социальный конструктивизм

Аннотация

Статья посвящена исследованию феномена наваяны (необуддизма), созданной Бхимрао Рамджи Амбедкаром (1891–1956) в качестве инструмента смены социальной идентичности сообщества махаров. Проблема пережитков кастовой системы в Индии обострилась в период борьбы за независимость. Для построения новой индийской нации необходимо было включить в ее ряды все страты индийского общества, в том числе так наз. неприкасаемых. Наиболее интересным в этой связи нам представляется социальный проект Амбедкара, который опираясь на историю сообщества махаров, с одной стороны, и используя религиозную конверсию – с другой, попытался создать для неприкасаемых новую социальную идентичность. Амбедкар выступал за уничтожение кастовой системы в Индии и рассматривал полный разрыв с индуизмом как единственную возможность для низких каст обрести равные со всеми права. Он считал, что только религиозная конверсия позволит избавиться от бремени неприкасаемости.

Информация о финансовой поддержке

Статья публикуется в рамках НИР ИЭА РАН

В г. Нагпуре в Центральной Индии 14 октября 1956 г. произошло событие, имевшее колоссальное значение для движения за права неприкасаемых: его лидер Бхимрао Рамджи Амбедкар принял буддизм от бирманского монаха Шри Чандрамани. Вслед за своим лидером 500 тыс. человек, принадлежащих к касте махаров, перешли в буддизм. Несмотря на то что всего несколько месяцев спустя Амбедкара не стало, общее число обращенных продолжало неуклонно расти и достигло 3 млн человек к общеиндийской переписи населения 1961 г. (Tartakov 2003: 193).

После завоевания Индии мусульманами в начале XIII в. буддизм, широко распространенный на территории субконтинента, потерял поддержку царских

Статья поступила 10.04.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 01.07.2023
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Щербак М.Б. Наваiana Бхимрао Рамджи Амбедкара: буддийский модернизм как инструмент социальных преобразований // Этнографическое обозрение. 2023. № 4. С. 94–107. <https://doi.org/10.31857/S0869541523040061> EDN: HJGURG

Shcherbak, M.B. 2023. Navaiana Bkhirao Ramdzhi Ambedkara: buddiiskii modernizm kak instrument sotsial'nykh preobrazovaniy [Navayana of Bhimrao Ramji Ambedkar: Buddhist Modernism as an Instrument of Social Transformation]. *Этнографическое обозрение* 4: 94–107. <https://doi.org/10.31857/S0869541523040061> EDN: HJGURG

династий, все большую силу набирали индуистские культы Шивы и Вишну. Лишившись некогда привилегированного положения, буддизм постепенно вытеснялся от центра к периферии Южной Азии – в Непал, Бутан и Шри-Ланку, оставаясь важной составляющей религиозной жизни народов этих стран. Малочисленные буддийские общины, зафиксированные на территории Индии во время переписи 1951 г., были в основном представлены непальцами и тибетцами. Ситуация резко изменилась к концу XIX в. благодаря интересу европейского сообщества к культурам и религиям Востока и к их возрождению. Модернисты XIX–XX вв. рассматривали буддизм не только как религиозную практику, но и как инструмент социальных преобразований. Не стала исключением и наваяна Амбедкара. Предпосылки обращения неприкасаемых в буддизм, которые будут рассмотрены нами далее, позволяют утверждать, что это был не только и не столько религиозный, сколько социальный проект.

Социальные, политические и культурные предпосылки “великой конверсии”

К концу XIX – началу XX в. интерес Запада к индийской культуре, в особенности религии и философии, стал неуклонно расти. Об этом свидетельствуют такие события, как создание Томасом Рис-Дэвидсом в 1881 г. “Общества палийских текстов” (“Pali Text Society”), чьей основной задачей был перевод памятников буддийской литературы, в первую очередь палийского канона “Трипитака”, на европейские языки, и учреждение в 1891 г. Анагарики Дхармапалой (1864–1933) “Общества Махабодхи” (“Mahabodhi Society”) для восстановления буддийских святынь на территории Индии и возрождения традиций буддийского паломничества. Духовные поиски религиозных модернистов в Южной Азии были во многом обусловлены европейским колониальным влиянием, что повлекло за собой, с одной стороны, интеграцию западных христианских, прежде всего протестантских, ценностей в культуру повседневности региона, с другой – ярко выраженный протест против замещения традиционных верований и обычаев культурой колонизаторов (*Агаджанян* 1993). При этом возрождение религиозных святынь и практик не рассматривалось отдельно от повседневной жизни исповедующих буддизм народов. “Новый” возрожденный буддизм предполагал взаимную активную включенность монашеской общины и мирян в жизнь друг друга. Например, идеолог сингальского буддийского возрождения Анагарика Дхармапала не только возродил древние буддийские практики медитации, но и много занимался вопросами светской этики. В 1898 г. Дхармапала создал “Повседневный кодекс для мирян” (“Daily Code for Laity”), опубликованный в виде брошюры, адресованной в основном сингальской интеллигенции и горожанам из среднего класса (*Kloppenborg* 1992: 281).

Другим важным аспектом, предшествовавшим “великой конверсии”, стала борьба Индии за независимость. Необходимость построения новой общендийской нации, вставшая перед отцами-основателями, требовала в первую очередь объединения всех страт индийского общества, чему препятствовали пережитки кастового строя, в частности феномен неприкасаемости. Единой политики по преодолению неприкасаемости разработано не было. Так, Махатма Ганди выступал за более мягкий инклюзивистский путь: называя неприкасаемых *хариджанами* (*harijan* – досл. “божьи дети”), он всячески пытался изменить отношение общества к низким кастам, пускал их представителей в свои ашрамы, разделял с ними трапезу. Тем не менее широкомасштабных социальных изменений эта политика Ганди не принесла: для низких каст по-прежнему были закрыты индуистские храмы, принадлежащие более высококастовым сообществам;

деревенские колодцы, пользование которыми было жестко регламентировано по кастовому признаку, по-прежнему были им недоступны.

Более радикальный путь социальных перемен предложил Амбедкар. Будучи выходцем из касты махаров (крупнейшей неприкасаемой касты штата Махараштра), он сам неоднократно подвергался дискриминации. Решение проблемы неприкасаемости Амбедкар видел не в изменении отношения к ней индийского общества, а в изменении общества как такового. В отличие от Ганди, Амбедкар использовал в своем дискурсе слово *dalit* – досл. “угнетенный”), демонстрируя свой взгляд на положение неприкасаемых в индийском социуме. И если Ганди, придерживаясь политики ненасилия, стремился интегрировать хариджанов в индийское общество, то Амбедкар, вдохновленный идеями марксизма, предлагал наделить правами далитов, ограничив при этом в правах высокие касты (*Omvedt* 2004). Наиболее радикальным предложением Амбедкара стало реформирование индуизма и полное упразднение касты как социального института, являвшегося, по его мнению, препятствием для построения демократического и экономически развитого общества новой Индии; Амбедкар считал, что окончательное равенство невозможно, пока существует кастовая система. “Неприкасаемость – это продукт кастовой системы. Пока будет существовать каста, будет существовать и неприкасаемость. Только разрушение кастовой системы может освободить неприкасаемых” (*Ambedkar* 2014. Vol. 17. Pt. I: 230).

При этом равенство, с точки зрения Амбедкара, должно быть прежде всего социальным: необходимо обеспечить неприкасаемым доступ к образованию, к государственной службе, к лучшим условиям проживания, к питьевой воде и т.д. Свободный вход в храмы и возможность отправлять индуистские обряды он считал вторичными:

Внимание борцов за права неприкасаемых должно быть направлено в первую очередь на улучшение экономических и социальных условий жизни далитов, а не на доступ в храмы и совместный прием пищи. Необходимо мобилизовать общественность, чтобы были открыты колодцы, а дети из неприкасаемых каст имели свободный доступ в школы (*Ibid.*: 229).

Сравнивая подходы Ганди и Амбедкара к ликвидации проблемы неприкасаемости, можно выделить две противоположные стратегии. Если первый называл кастовую дискриминацию “грехом” и пытался включить неприкасаемых в индуистское сообщество путем привлечения внимания интеллигенции к проблемам хариджанов, то второй скорее стремился обособить низкие касты, считая, что они никогда не смогут стать частью системы, однажды их отвергнувшей. Свою стратегию улучшения положения далитов в индийском обществе Амбедкар видел, во-первых, в ликвидации кастовой структуры как таковой, во-вторых, в наделении неприкасаемых равными с представителями высоких каст правами и возможностями, закрепленными на законодательном уровне. Методы Ганди были направлены на эволюцию индуистского сообщества через осознание “грехов прошлого” и все большую инклюзию неприкасаемых в жизнь новой свободной нации. Программа Амбедкара же предполагала жесткую революционную трансформацию социума путем избавления от религиозных пережитков.

Однако для Амбедкара недостаточно было разрушить уже сформировавшееся самосознание неприкасаемых, необходимо было сконструировать для них новую идентичность. Частично он уже попытался это сделать введением термина “далит” для обозначения представителей всех низких каст – далитская идентичность должна была консолидировать их в борьбе за свои права, объединив в новую общность. В конструировании идентичности своего родного сообщества махаров Амбедкар пошел еще дальше: опираясь на историческую память, он

выступал за “возврат к корням”, чтобы впоследствии, прибегнув к религиозной конверсии, избавиться от неприкасаемости.

Сообщество махаров до конверсии: “возврат к корням”

Согласно исследователям индийской кастовой системы, а также трудам самого Амбедкара, махары являются крупнейшей неприкасаемой кастой штата Махараштра (*Robertson 1938; Russel, Hira Lal 1975; Enthoven 1920; Singh 2004*). Александр Робертсон приводит в своей работе распространенную в Махараштре поговорку: “Везде, где есть деревня, есть махарвада (место за пределами деревни, где живут махары)” (*Robertson 1938: 44*). Среди исследователей племен и каст Центральной Индии и Бомбея бытует предположение, что махары, вероятно, являются потомками наиболее раннего аборигенного населения, с которым арии встретились во время своего вторжения в Индию (*Russel, Hira Lal 1975; Enthoven 1920*). Среди самих махаров популярна легенда об их происхождении, отсылающая к памятной битве Пандавов и Кауравов, описанной в “Махабхарате”. Махары являются, по разным версиям, потомками либо самих Пандавов, либо их союзников, которые после битвы на Курукшетре осели в Махараштре (*Russel, Hira Lal 1975; Padole, Rajani 2019*). Стоит отметить, что подобные истории легендарного происхождения свойственны для мифологии всех индийских каст, в частности для каст неприкасаемых. Это своего рода попытка компенсации своего нынешнего низкого социального статуса “славным прошлым”. Как правило, легенды о возникновении того или иного сообщества имеют общую канву: мифическим предком является представитель более высокой касты, потерявший свои привилегии по тем или иным причинам (*Успенская 2010*). Однако наибольший интерес для нашей работы представляют эссе Амбедкара “Махары: кем они были и как стали неприкасаемыми?”, посвященное возникновению не только неприкасаемости вообще, но и сообщества махаров в частности (*Ambedkar 2014. Vol. 17. Pt. II: 137–151*). Амбедкар ставит последовательно несколько вопросов о происхождении, самоназвании и социальном статусе махаров. Отвергая предположения Роберта Вэйна Рассела и Реджинальда Эдварда Энтховена о существовании этого сообщества на территории Индостана до прихода ариев, Амбедкар выдвигает свою собственную гипотезу о том, что махары не были коренным населением региона, они пришли туда извне вместе с маратхами. Приводя доводы в пользу этого предположения, Амбедкар утверждает, что “повсюду, где есть маратхи, есть и махары”, подчеркивая, таким образом, давнюю неразрывную связь этих двух сообществ (*Ibid.: 139*). Далее Амбедкар пишет, что у маратхов существует клановость, их кланы (*kul*) очень похожи на кланы махаров, а при ближайшем рассмотрении становится понятным, что и названия этих кланов совпадают. Рассуждая о социальном статусе махаров и продолжая доказывать, что они относились к более “высоким” сословиям, Амбедкар говорит о том, что кланы, известные у махаров, можно также найти и у раджутов, чья принадлежность к варне кшатриев не вызывает сомнения. Таким образом, можно сделать заключение, что махары изначально также были воинским сословием. В качестве дополнительного аргумента Амбедкар приводит уже упомянутую нами местную легенду о возникновении подкасты махаров *сомаваниш*¹, представители которой участвовали в битве при Курукшетре (*Padole, Rajani 2019*). В пользу гипотезы о единстве махаров и маратхов, с точки зрения Амбедкара, говорит и тот факт, что традиционное приветствие, употребляемое махарами, а именно слово *johar*, является производным от санскритского *yoddhar*. Известно, пишет Амбедкар, что в санскритской традиции приветствия у представителей разных варн разли-

чались. Так, брахманы использовали слово *namaskar*, в то время как кшатрии – *yoddhar*. Таким образом, сомнительно, что изначально низкокастовым махарам было бы позволено кшатрийское приветствие, утверждает Амбедкар. Более того, он приводит данные о том, что слово *johar* использовалось и маратхами еще во времена правления Шиваджи (1552–1597) и только впоследствии было заменено на *Ram Ram*. Таким образом, устойчивое использование приветствия *johar*, с одной стороны, подчеркивает историческую принадлежность махаров к воинскому сословию, с другой – еще больше укрепляет их связь с маратхами.

Еще одним аргументом в пользу кшатрийского статуса махаров Амбедкар считает погребальные обряды. Несмотря на то что махары хоронят умерших, а не кремируют, как это принято у кшатриев вообще и у маратхов в частности, Амбедкар утверждает, что эта традиция сложилась позднее, а изначально махары, как и все кшатрии, кремировали своих покойников. Он приводит в пример соблюдаемый махарами по сей день обычай приносить на кладбище пепел и горшочек с тлеющими углями. Ныне существующий погребальный обычай был, говорит он, вероятно, навязан махарам намного позже, когда они уже потеряли свой некогда высокий социальный статус (Ambedkar 2014. Vol. 17. Pt. II: 142). Еще один из признаков неприкасаемости, а именно локализацию поселений (махары живут за пределами деревень), Амбедкар объясняет древними межплеменными конфликтами, когда побежденные были вынуждены наниматься в услужение к победителям, однако не могли полностью стать частью их сообщества, поэтому селились отдельно. В пользу расселения за пределами деревни говорит также тот факт, что исторически махары служили дозорными и охранниками. Что касается употребления в пищу говядины, – фактора, являющегося в рамках брахманических норм особенно “загрязняющим”, – Амбедкар утверждает, что изначально она не была табуирована, коровы приносились в жертву, а их мясо употреблялось всеми сословиями, с той лишь разницей, что более привилегированные слои населения могли позволить себе свежее мясо, тогда как бедняки довольствовались объедками и падалью. Первоначально, пишет Амбедкар, употребление говядины того или иного качества было символом лишь экономической стратификации и только позднее, когда жертвоприношения животных, в частности коров, были осуждены Буддой, и его последователи стали исключать мясо из своего рациона, поедание говядины или отказ от нее приобрели религиозный смысл. Таким образом, утверждает Амбедкар, брахманы, подражая буддистам, переняли их предпочтения в еде, сакрализовав корову. Получалось, что все, кто продолжал придерживаться старых пищевых привычек, отвергались индуизмом. Махары же, согласно Амбедкару, получали коровьи туши от жителей деревни в качестве вознаграждения за охрану территории. А поскольку служба махаров по-прежнему оплачивалась мясом, они автоматически получили статус “неприкасаемых”, так как продолжали употреблять говядину в пищу (Ibid.: 148).

Интересно, что во времена британского правления махары, несмотря на свой низкий кастовый статус, активно призывались в ряды британской армии. В период с 1800 по 1890 г. их участие в военных кампаниях Великобритании было особенно велико. В частности, сохранились записи о службе махаров в Бомбейском морском батальоне. На момент создания подразделения в конце XVIII в. среди пяти сотен его солдат было значительное число махаров, чамаров, а также мусульман, тогда как высококастовые индусы, хоть и призывались на флот, на поверку оказывались небоеспособными – в силу кастовых предрассудков они отказывались “пересекать черные воды” (выходить в море). В связи с этим в Бомбейский морской батальон стали охотно набирать мусульман и представителей низких каст. Так, к 1877 г. в нем насчитывалось

685 солдат, из которых 492 были махарами, 188 – мусульманами. Махары также служили в большинстве других военных подразделений Бомбея и принимали участие в таких военных кампаниях британской армии, как Третья англо-маратхская война, Вторая англо-сикхская война, Вторая афганская война (Maude, Basham 1985: 30–37). Махарами служба в колониальных войсках рассматривалась как безусловная возможность повысить свой социальный статус. В рядах британской индийской армии служил и отец самого Амбедкара (Omvedt 2004). С развитием индустриального производства все большее число неприкасаемых стали освобождаться от военной службы и переводить на гражданские объекты: их труд использовался на строительстве железных дорог, на текстильных фабриках и т.д. Британское правительство предоставило далитам возможности для социальной мобильности, которыми те не преминули воспользоваться. Усилилась миграция из деревень в крупные города Махараштры. Именно городская прослойка далитов составила впоследствии основной костяк движения неприкасаемых (Telumbde 2017: 37–39).

Таким образом, можно говорить о том, что Амбедкар, основываясь на данных антропологической науки, на социальных и исторических фактах, с одной стороны, и на народных традициях – с другой, предпринял попытку конструирования исторически “высококастовой идентичности” махаров через своеобразный процесс “кшатризации”. Труды Амбедкара о происхождении махаров и о том, что изначально каста относилась к “воинственным расам” (*martial races*), говорят не только о глубокой проработке проблемы, но и о таланте автора как социального конструктивиста, пытающегося создать для своего сообщества “легендарное прошлое” и через это повысить их уровень в социальной иерархии. Устанавливая преемственность с подходящим историческим прошлым, Амбедкар создал для махаров своеобразную “новую старую” идентичность.

Навайна Амбедкара

Однако полностью исключить религиозный компонент из своей программы социальных преобразований Амбедкар не мог. Отметив, что основы кастового устройства индийского общества регламентированы религией, он выступил с резкой критикой индуизма и довольно смелыми идеями по его модернизации. Так, кроме включения низких каст во все аспекты религиозной жизни (обеспечение им доступа в храмы, разрешение участвовать в ритуалах и т.д.), Амбедкар предложил ограничить в правах брахманов – самую привилегированную часть общества, ответственную, с его точки зрения, за возникновение самой идеи кастовой сегрегации и дискриминации. В частности, им был предложен проект, предусматривающий: обязательную сертификацию брахманов, подобную сертификации адвокатов и врачей; введение квот, регулирующих численность брахманов в стране; запрет для брахманов на религиозную практику “без лицензии” (Ambedkar 2014. Vol. 1: 77). Конечно, подобные предложения встретили сопротивление со стороны высоких каст.

Осознав утопичность идеи модернизации индуизма как системы, Амбедкар, выступая на очередной конференции для неприкасаемых в 1935 г. в Йеоле, произнес свою знаменитую фразу: “Я точно не умру хинду”, обозначив тем самым, что видит возможность освобождения от кастового неравенства в отказе от самой индуистской парадигмы – в религиозной конверсии (Zelliot 2016: 364). Заявление Амбедкара имело грандиозный общественный резонанс: в его адрес стали поступать телеграммы от представительств разных религий, в первую очередь от христиан и мусульман, которые приветствовали его решение сменить религию и выражали надежды на дальнейшее сотрудниче-

ство. Не осталось это заявление и без внимания Ганди – главного оппонента Амбедкара. Отец индийской нации высказался крайне негативно насчет решения “отказаться от веры предков” и настоятельно рекомендовал лидеру далитов одуматься (*Ambedkar* 2014. Vol. 17. Pt. III: 97–98). Объяснив, что он сам и его последователи намерены принять другую религию, Амбедкар, однако, не уточнил, какую именно. Очевидно было лишь то, что речь идет об одной из эгалитарных традиций. Тем не менее Амбедкар прекрасно понимал, что ни христианство, ни ислам не подходят для его цели: несмотря на ярко выраженный эгалитаризм этих учений, в условиях национально-освободительной борьбы и строительства новой нации христианство прочно ассоциировалось с колонизаторами, а ислам являлся главным конкурентом “индусскости”. Следовательно, для религиозной конверсии необходимо было найти “свой”, индийский вариант. Им мог бы стать сикхизм, но так как выяснилось, что существует явное противоречие между заявляемым равенством и реальным положением социальных слоев внутри сикхского сообщества, он не был принят Амбедкаром. Рассмотрев разные варианты, лидер неприкасаемых обратился к буддизму. Стоит отметить, что, выбрав буддизм в качестве новой религии далитов, Амбедкар не захотел примыкать ни к одной из традиционных школ тхеравады или махаяны. Всячески подчеркивая модернистский характер, создаваемого им буддийского учения, Амбедкар использовал термин наваяна (“новая колесница”). Биографы Амбедкара отмечают, что интересоваться буддизмом он начал еще в 1908 г., когда после успешного окончания средней школы один из учителей подарил мальчику книгу о жизни и философии Будды (*Teltumbde* 2017). Тем не менее логично предположить, что Амбедкар следовал общим модернистским настроениям времени: в начале XX в. интерес к буддизму как в Южной Азии, так и за ее пределами был крайне высок.

Имея привычку основательно подходить ко всему, что он делает, Амбедкар посвятил многие годы изучению палийских текстов. Он пишет фундаментальный труд “Будда и Его Дхамма” (*Ambedkar* 2014. Vol. 11), а также эссе “Будда или Карл Маркс” (*Ambedkar* 2014. Vol. 3), где проводит параллели между буддийской доктриной и марксизмом, оказавшим в свое время на него сильное влияние, и сравнивает их. В результате Амбедкар приходит к выводу, что цели буддизма и марксизма схожи, однако достигаются разными средствами. Ключевым аспектом теории Маркса, подвергшейся критике со стороны лидера далитов, стал декларируемый ею насильственный способ претворения в жизнь социальных преобразований, в то время как буддизм предлагает более “демократичный и бескровный” путь:

Коммунисты говорят, что есть лишь два пути к установлению коммунизма. Первый – это насилие. Ничто другое не сможет сломать сложившуюся систему. Второй путь – это диктатура пролетариата. Ничто другое не сможет поддерживать вновь сформированную систему. Теперь сходства и различия между Буддой и Карлом Марксом становятся очевидными. Цели у обоих схожи, но средства разные (*Ambedkar* 2014. Vol. 3: 450).

Амбедкар также отмечал неспособность марксизма справиться с проблемой кастовой системы:

Все являются рабами кастовой системы. Но не у всех рабов одинаковый статус. Вдохновляя пролетариат на экономическую революцию, Карл Маркс говорил: “Вам нечего терять, кроме ваших цепей”. Но то, как социальные и религиозные права распределяются между разными кастами, где одним позволено больше, а другим меньше, делает слоган Маркса неубедительным, чтобы восстановить индусов против кастовой системы (*Ambedkar* 2014. Vol. 1: 72).

В статье 1950 г. для журнала *Maha Bodhi* Амбедкар проводит последовательный компаративный анализ буддизма в его сравнении с христианством, исламом и индуизмом и приходит к выводу, что лишь буддизм может считаться религией, идеально подходящей для построения справедливого общества. Кроме этого, Амбедкар выдвигает революционные идеи: ссылаясь на текст “Махапариниббана сутты” в ее вольной модернистской интерпретации, он заявляет, что сам Будда даровал своим ученикам право модифицировать свое учение, если в определенный момент времени и при определенных обстоятельствах оно покажется им устаревшим, не отвечающим проблемам современности. Опираясь на эти строки, Амбедкар предлагает следующие шаги по модернизации буддизма: 1) создать “буддийскую Библию” – настольную книгу буддиста с толкованием основных постулатов буддийской философии; 2) внести изменение в организацию, цели и задачи монашеской сангхи; 3) основать международную буддийскую миссию.

Что касается создания единого свода священных текстов буддизма, то здесь можно смело говорить, что Амбедкар добился поставленной цели, написав книгу “Будда и Его Дхамма”, в которой не только привел описание жизни исторического Будды, но и дал развернутый комментарий ключевых аспектов буддийского учения. Внесение изменений в жизнь монашеской общины виделось Амбедкару необходимым, так как, с его точки зрения, с течением времени монахи отделились от своей первоначальной миссии. Согласно Амбедкару, буддийский монах – это не аскет и затворник, проводящий дни за чтением сутр и медитацией, а в первую очередь общественный деятель, чьей задачей является наставление мирян и распространение Дхармы. Буддийская миссия тесно связана с модернизацией буддийской сангхи. Амбедкар утверждает, что буддийские монахи должны брать пример с христианских миссионеров, которые добились больших успехов в Азии, распространяя свое учение через социальное служение (создание школ и больниц и работу в них), а также через проповедь. В своем письме генеральному секретарю “Общества Махабодхи” Шри Д. Валисингхе от 30 октября 1956 г. Амбедкар пишет: “Я боюсь, что сангхе придется изменить свое мировоззрение, и вместо того чтобы становиться отшельниками, они должны стать, подобно христианским миссионерам, социальными работниками и проповедниками” (Ambedkar 2014. Vol. 17. Pt. I: 446–448).

Модернистской рецепции подверглись и основы буддийского учения. Так, Амбедкар предложил концептуально новое видение причин ухода Сиддхартхи Гаутамы в отшельничество, новую интерпретацию четырех благородных истин и концепции кармы. Амбедкар отверг легенду о “четырёх встречах” Будды, заставивших его стать аскетом и начать поиск пути избавления от страданий. Согласно Амбедкару, эта легенда появилась позднее, чтобы замаскировать реальную причину ухода Будды: Будда пытался разрешить мирным демократическим путем конфликт за доступ к питьевой воде, возникший между племенем Шакьев, к которому он принадлежал, и соседним племенем, но потерпел неудачу и удалился в добровольное изгнание (Ambedkar 2014. Vol. 11: 57). Подобное прочтение легенды о жизни Будды может показаться странным, однако стоит вспомнить, что сам Амбедкар проводил широкую кампанию за беспрепятственный доступ к питьевой воде для представителей неприкасаемых каст. Таким образом, схожий сюжет должен был найти отклик в среде далитов и привлечь их внимание к буддизму как к эгалитарному учению.

Отдельная глава книги “Будда и Его Дхамма” посвящена теме религиозной конверсии. В качестве примеров Амбедкар отбирает истории об обращении в буддизм представителей разных социальных слоев, вплоть до маргинальных, вероятно, также с целью продемонстрировать читателям, что Будда не делал различий между людьми ни по их происхождению, ни по роду занятий.

Интересен и тезис Амбедкара о том, что концепция кармы как основы механизма перерождения приписывается буддизму неверно. С его точки зрения, Будда не мог утверждать, что карма наследуется живыми существами при переходе из одной жизни в другую, так как в противовес индуистской концепции кармы и личностной души, с которой эта карма связана, в буддизме разработана концепция *анатмы* – “не-Я”, а следовательно, и карма не может быть личной и наследованию не подлежит. В интерпретации Амбедкара, карма – это некий единый моральный закон, где действия каждого индивида влияют не только и не столько на его текущее воплощение, но и на мировой нравственный порядок в целом. Таким образом, отрицательные действия одного человека ухудшают моральную ситуацию во всем мире. Выводом из этих рассуждений становится следующий постулат: социальное положение, физические особенности, достаток и прочее не могут быть следствием накопленной “неблаготворной” кармы. Утверждение о наследовании кармы, по словам Амбедкара, было приписано буддийскому учению брахманами, стремившимися включить буддизм в религиозное разнообразие индуизма, сделав его тем самым лишь одной из индуистских сект (Ambedkar 2014. Vol. 11: 337–346). Все вышеизложенное имело целью убедить представителей неприкасаемых каст, что их положение в обществе никак не зависит от закона кармы, что подобная интерпретация кастового неравенства была “изобретена” брахманами с целью подчинить себе нижестоящие социальные страты.

Похожие идеи можно найти и в эссе “Неприкасаемые: кем они были и как стали неприкасаемыми?” (Ambedkar 2014. Vol. 7), где Амбедкар развивает мысль о том, что далиты в далеком прошлом были буддистами, однако с развитием индуизма как системы, были поглощены им и заключены в “оковы неприкасаемости”. Стоит отметить, что работа “Будда и Его Дхамма” подверглась критике со стороны представителей “Общества Махабодхи”, считавших, что в силу слишком вольных интерпретаций буддийского учения и многочисленных авторских нововведений ее правильно было бы назвать “Амбедкар и Его Дхамма” (Singh 2010: 196).

Фундаментальный труд “Будда и Его Дхамма” должен был подготовить почву для массовой религиозной конверсии далитов. В своем письме генеральному секретарю “Общества Махабодхи” от 16 февраля 1955 г. Амбедкар говорит о необходимости разработки специальной формулы принятия буддизма не только для монахов, но и для мирян:

В буддизме была церемония инициации для членов сангхи, но не было церемонии инициации в Дхарму для мирян. В христианстве существует два таинства: 1) крещение – посвящение в христианскую веру; 2) рукоположение священников. В этом отношении новое движение за распространение буддизма в Индии должно копировать христианство. <...> Я подготовил формулу, которую назвал Дхамма Дикша. Каждый, кто желает обратиться в буддизм, должен пройти церемонию. В противном случае он не будет считаться буддистом (Ambedkar 2014. Vol. 17. Pt. I: 430).

Дхамма Дикша, разработанная Амбедкаром, состояла из 22 клятв, формулировка которых была весьма революционной:

1. Я не буду считать Брахму, Вишну и Махеша богами и не стану почитать их.
2. Я не буду считать Раму и Кришну богами и не стану почитать их.
3. Я не буду поклоняться индуистским божествам, таким как Гаури, Ганapati и др.
4. Я не верю, что у бога могут быть рождения или инкарнации в какой бы то ни было форме.
5. Я не верю, что Будда является аватарой Вишну. Я считаю, что это лживая и вредная пропаганда.
6. Я не буду проводить индуистских обрядов по умершим родственникам.

7. Я никогда не буду поступать вразрез с принципами буддизма.
8. Я никогда не буду заказывать обрядов или жертвоприношений у брахманов.
9. Я верю во всеобщее равенство.
10. Я буду стараться установить равенство.
11. Я буду следовать принципам восьмеричного пути.
12. Я буду соблюдать десять парамит.
13. Я буду сострадателен ко всем живым существам.
14. Я не буду лгать.
15. Я не буду воровать.
16. Я не буду предаваться похоти.
17. Я не буду пить алкоголь или принимать другие интоксиканты.
18. Я постараюсь построить свою жизнь в соответствии с буддийскими писаниями, основанными на вере в просветление, заповедях и сострадании.
19. Сегодня я принимаю Учение Будды, отвергая индуизм, который препятствует освобождению, верит в неравенство и считает всех людей, кроме брахманов, низкорожденными.
20. Я уверен, что Учение Будды – это лучшая из религий.
21. Я верю, что сегодня обретаю новое рождение.
22. Я клянусь, что отныне и впредь буду поступать согласно Учению Будды (Beltz 2001).

Клятвы 1–8 начинаются с отрицательной формулировки “я не буду” или “я никогда не...” и заявляют о полном отказе от индуизма, его богов и практик. Клятвы 9 и 10 подчеркивают важность установления всеобщего равенства. Клятвы 11–18 являются классическими буддийскими обетами нравственности и намерения следовать путем Будды. Клятва 19 снова подтверждает полный разрыв с индуизмом как системой, пропагандирующей неравенство. Клятвы 20–22 выражают твердое намерение адепта следовать Учению Будды, а также провозглашают его “новое рождение”, что можно интерпретировать как установление новых религиозной и социальной идентичностей.

Таким образом, можно утверждать, что навааяна Амбедкара, с одной стороны, опиралась на классические тексты Палийского канона: в работе “Будда и Его Дхамма” для подкрепления точки зрения автора приводится большое количество цитат из буддийских сутр. С другой стороны, она содержит большой пласт интерпретаций Амбедкара положений канона с целью привлечения большого числа неприкасаемых в лоно нового, реформированного буддийского учения и придания этому учению черт движения за социальное равенство.

К сожалению, Амбедкару не суждено было увидеть плоды своих реформ, так как 6 декабря 1956 г. он скончался. Смерть Баба-сахеба, как его прозвали в народе, стала трагедией не только для неприкасаемых, но и для всей Индии. Тело было доставлено самолетом в Бомбей, где многомиллионная погребальная процессия шесть часов двигалась по улицам города, пока, наконец, не достигла места кремации на берегу Аравийского моря. Там же состоялась импровизированная церемония обращения в буддизм около 100 тыс. далитов. Вокруг места кремации Амбедкара был разбит парк, а в 1971 г. торжественно открыт мемориал “Чайтья-бхуми”. В 2010 г. власти Мумбаи выкупили 4 акра земли, чтобы расширить территорию мемориала, так как она уже не вмещала всех желающих ее посетить. Ежегодно в день рождения Амбедкара – 14 апреля, в день его перехода в буддизм – 14 октября и в день его памяти – 6 декабря мемориал посещают тысячи паломников. Здесь же начинаются и завершаются различные акции и марши протеста далитов Мумбаи (Бочковская 2012).

Несмотря на усилия, предпринятые правительством Индии для поддержки социально угнетаемых групп, проблема по-прежнему остается острой. Движение, созданное Амбедкаром, дало толчок к возникновению большого числа политических партий и объединений, а акции массового обращения в буддизм как форма политического и социального протеста против дискриминации проходят

и по сей день в разных штатах Индии. Так, громким и резонансным стало самоубийство аспиранта университета Хайдарабада Рохита Вемулы (Rohith Vemula) в 2016 г. Рохит Вемула был представителем так наз. зарегистрированных каст (*scheduled castes*) и согласно правилам положительной дискриминации поступил в университет по особой квоте. Вемула неоднократно сообщал о притеснении как его самого, так и его друзей со стороны представителей студенческой организации “Акхил Бхаратийа Видьяртхи Паришад” (“Akhil Bharatiya Vidyarthi Parishad”) – студенческой ячейки “Бхаратийа Джаната Парти” (“Bharatiya Janata Party”). В ходе конфликта пятеро студентов-далитов были отстранены от занятий, выслены из студенческого кампуса и лишены стипендии. После этих событий аспиранта нашли повешенным в его собственной комнате. В предсмертной записке среди причин самоубийства покойный указал свой кастовый статус и связанную с ним дискриминацию. Самоубийство Рохита Вемулы повлекло ряд акций и забастовок студентов высших учебных заведений по всей стране. Протестующие призывали запретить дискриминацию низкокастовых студентов на законодательном уровне, приняв так наз. Акт Рохита (Rohith’s Act). Фотография, на которой Вемула запечатлен выходящим из здания общежития с портретом Амбедкара, быстро распространилась в СМИ и стала мемом в интернет-сообществах неприкасаемых (*Biswas* 2016).

В 2016 г. в г. Уна (шт. Гуджарат) буддизм одновременно приняли около 500 семей далитов, после того как четверых человек обвинили в убийстве коровы и избили. Обращение в буддизм было выбрано в качестве способа смены не только религиозной, но и социальной идентичности. Многие из посвященных среди основных причин своей конверсии называли отсутствие равноправия и защиты от кастовой дискриминации, которые, по их мнению, должен дать им буддизм (*Varagur* 2018). В 2019 г. 500 далитов Гуджарата обратились в буддизм в Ахмедабаде и Мехсане при поддержке организаций “Буддийская академия Гуджарата” (“The Gujarat Buddhist Academy”) и “Буддх Сахей Дхамма Сангх” (“Buddh Saheb Dhamma Sangh”). В интервью газете *The Indian Express* люди заявили, что принять буддизм их вдохновили идеи Амбедкара, и подчеркнули, что отказываются от индуизма с его кастовой системой и принимают новую религию в поисках социального равенства (*Primal* 2019). В 2019 г. буддизм приняли 1500 человек из разных населенных пунктов Гуджарата. Церемония прошла при поддержке тайваньской буддийской организации “Международная ассоциация буддийского просвещения” (“Buddha’s Light International Association”) (*The Indian Express* 2019). В 2020 г. на одном из своих последних вебинаров организация “Международное координационное общество амбедкаритов” (“Ambedkarite International Coordination Society”; AICS) призвала всех индийских далитов во время грядущей переписи населения 2021 г. указывать буддизм в качестве исповедуемой религии (*Whitaker* 2020).

* * *

Проект Бхимрао Рамджи Амбедкара может считаться одним из наиболее значимых и масштабных в возрождении буддизма в Индии. Блестящее образование, изумительная работоспособность и объединение в одном учении буддийской и западной философий позволили Амбедкару, опираясь на древнюю традицию и историческую память, сконструировать качественно новую социальную идентичность для сообщества махаров. Фигура Амбедкара пользуется огромной популярностью в современной Индии: его изображения и статуи есть, пожалуй, во всех крупных городах, о нем снимаются художественные телесериалы и документальные фильмы. Социальный проект, начатый Амбедкаром,

дал новый толчок развитию сообщества неприкасаемых: сегодня мы можем говорить о таких специфических феноменах, как далитская литература и далитское кино. Организации, созданные на базе наваяны Амбедкара, занимаются образованием, просвещением людей и распространением буддизма. У махаров появилась новая социальная идентичность, которая, выдержав испытание временем, продолжает сохраняться и поддерживаться далитами, претерпевая при этом новые трансформации. Последователи наваяны называют себя не только буддистами, но и *амбедкаритами*, подчеркивая свою приверженность идеям Амбедкара.

Примечания

¹ Точное количество подкаст внутри сообщества махаров неизвестно. Энтоховен, изучавший эндогамные группы махаров, говорит о 53. Он подчеркивает, что подкаста *сомаваниши* является самой многочисленной и самой привилегированной (Enthoven 1920). Индийский антрополог Трауде П. Ветшера упоминает 12,5 подгрупп. Наличие “полукасты” у махаров объясняется запретом на брачные отношения между некоторыми группами. Дети, рожденные от таких браков, причислялись к специальной “полукасте” (*Vetschera* 1994).

У раджпутов одна из подкаст также называется *сомаваниши*.

Источники и материалы

Ambedkar 2014 – *Ambedkar B.R.* Dr. B.R. Ambedkar Writings and Speeches, 21 vols. New-Delhi: Ambedkar Foundation, 2014.

Biswas 2016 – *Biswas S.* Why are Indian’s Dalit Students Taking Their Lives? // <https://tinyurl.com/2m892v2w>

Primal 2019 – *Primal D.* Gujarat: 500 Dalits embraces Buddhism on Vijayadashami Electronic text data / The Indian Express. 09.10.2019. <https://indianexpress.com/article/india/gujarat-500-dalits-embrace-buddhism-on-vijayadashami-6059661>

The Indian Express 2019 – 1,500 Dalits from across Gujarat Embrace Buddhism “for Equality” // The Indian Express. 28.10.2019. <https://indianexpress.com/article/india/1500-dalits-from-across-gujarat-embrace-buddhism-for-equality-6090595>

Varagur 2018 – *Varagur K.* Converting to Buddhism as a Form of Political Protest // The Atlantic. 11.04.2018. <https://www.theatlantic.com/international/archive/2018/04/dalit-buddhism-conversion-india-modi/557570>

Whitaker 2020 – *Whitaker J.* Experts Urge India’s Dalits to Register as Buddhist in 2021 Census Electronic text data // Buddhistdoor Global. 28.07.2020. <https://www.buddhistdoor.net/news/experts-urge-indias-dalits-to-register-as-buddhist-in-2021-census>

Научная литература

Агаджанян А.С. Буддийский путь в XX веке. М.: Восточная литература, 1993.

Бочковская А.В. Прах памяти и единения // Смерть в Махараштре. Воображение, восприятие, воплощение / Ред. И.П. Глушкова. М.: Наталис, 2012. С. 755–763.

Успенская Е.Н. Антропология индийской касты. СПб.: Наука, 2010.

Beltz J. Mahar, Bouddhiste et Dalit: Conversion religieuse et émancipation sociopolitique dans l’Inde des caste. Bruxelles: Peter Lang, 2001.

Enthoven R.E. The Tribes and Castes of Bombay. Bombay: Government Printing Press, 1920.

- Kloppenborg R.* The Anagarika Dharmapala (1864–1933) and the Puritan Pattern // *Nederlands Theologisch Tijdschrift*. 1992. Vol. 46. No. 4. P. 277–283.
- Maude A., Basham R.* Army Service and Social Mobility: The Mahars of the Bombay Presidency with Comparison with the Bene-Israeli and Black Americans. PhD diss., The University of British Columbia, 1985.
- Omvedt G.* Buddhism in India: Challenging Brahmanism and the Caste. New Dehli: Sage Publication, 2003.
- Padole V.S., Rajani K.R.* The Mahars: A Study of Their Religion and Socio-Economic Life // *International Journal of Humanities and Social Science Research*. 2019. Vol. 5 (2): P. 39–45.
- Robertson A.* The Mahar Folk: A Study of Untouchables in Maharashtra. Calcutta: YMCA Publishing House, 1938.
- Russel R.V., Hira Lal.* The Tribes and Castes of the Central Provinces of India. Delhi: Cosmos Publications, 1975.
- Singh K.S.* Population of India: Maharashtra. Vol. 30. Pt. II. Mumbai: Popular Prakashan, 2004.
- Singh U.* Exile and Return: The Reinvention of Buddhism and Buddhist Sites in Modern India // *South Asian Studies*. 2010. Vol. 26. No. 2. P. 193–217.
- Tartakov G. B.R.* Ambedkar and Navayana Diksha // *Religious Conversion in India: Modes, Motivations, Meanings* / Eds. R. Robinson, S. Clarke. Oxford: Oxford University Press, 2007. P. 193–215.
- Teltumbde A.* Dalits: Past, Present and Future. N.Y.: Routledge, 2017.
- Vetschera T.P.* The Mahars: A Study of Their Culture, Religion and Socio-Economic Life. New Dehli: Inter Cultural Publication, 1994.
- Zelliot E.* Ambedkar's Life and His Navayana Buddhism // *Routledge Handbook of Contemporary India* / Ed. K.A. Jacobson. N.Y.: Routledge, 2016. P. 361–371.

Research Article

Shcherbak, M.B. Navayana of Bhimrao Ramji Ambedkar: Buddhist Modernism as an Instrument of Social Transformation [Navaiana Bkhirao Ramdshi Ambedkara: buddiiskii modernizm kak instrument sotsial'nykh preobrazovani]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 4, pp. 94–107. <https://doi.org/10.31857/S0869541523040061> EDN: HJGURG ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Maria Shcherbak | <https://orcid.org/0000-0001-6998-1829> | mariam.net@mail.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32-a Leninsky prospect, Moscow, 119991, Russia)

Keywords

Bhimrao Ramji Ambedkar, Mahars, Navayana, religious conversion, social constructivism

Abstract

The article examines the phenomenon of Navayana (Neo-Buddhism) created by Bhimrao Ramji Ambedkar (1891–1956) as an instrument of changing the social identity of the untouchables from the Mahar community. The problem of untouchability and vestiges of the caste system in India became more acute during the struggle for independence. To build a new Indian nation, it was necessary to include in its ranks all strata of Indian society, including communities of the so-called untouchables. The most interesting in this regard is the social project of

B.R. Ambedkar, who tried, drawing on the history of the Mahar community on the one hand and the religious conversion on the other, to create a new social identity for the untouchables. Ambedkar advocated the complete destruction of the caste system in India and considered a complete break with Hinduism as the only opportunity for low castes to gain equal rights. Ambedkar saw the religious conversion as the only way of getting rid of untouchability.

References

- Agadzhanian, A.S. 1993. *Buddiiskii put' v XX veke* [Buddhist Way in the 20th Century]. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Beltz, J. 2001. *Mahar, Bouddhiste et Dalit: Conversion religieuse et émancipation sociopolitique dans l'Inde des caste* [Mahar, Bouddhist and Dalit: Religious Conversion and Sociopolitical Emancipation in Caste India]. Bruxelles: Peter Lang.
- Bochkovskaia, A.V. 2012. Prakh pamiati i edineniia [Remains of Memory and Unity]. In *Smert' v Makharashtre. Voobrazhenie, vospriatie, voploshchenie* [Death in Maharashtra: Imagination, Perception, Embodiment], edited by I.P. Glushkova, 755–763. Moscow: Natalis.
- Enthoven, R.E. 1920. *The Tribes and Castes of Bombay*. Bombay: Government Printing Press.
- Kloppenborg, R. 1992. The Anagarika Dharmapala (1864–1933) and the Puritan Pattern. *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 46 (4): 277–283.
- Maude, A. and R. Basham. 1985. Army Service and Social Mobility: The Mahars of the Bombay Presidency with Comparison with the Bene-Israeli and Black Americans. PhD diss. The University of British Columbia.
- Omvedt, G. 2003. *Buddhism in India: Challenging Brahmanism and the Caste*. New Delhi: Sage Publication.
- Padole, V.S., and K.R. Rajani. 2019. The Mahars: A Study of Their Religion and Socio-Economic Life. *International Journal of Humanities and Social Science Research* 5 (2): 39–45.
- Robertson, A. 1938. *The Mahar Folk: A Study of Untouchables in Maharashtra*. Calcutta: YMCA Publishing House.
- Russell, R.V., and Hira Lal. 1975. *The Tribes and Castes of the Central Provinces of India*. Delhi: Cosmos Publications.
- Singh, K.S. 2004. *Population of India: Maharashtra*. Vol. 30. Pt. II. Mumbai: Popular Prakashan.
- Singh, U. 2010. Exile and Return: The Reinvention of Buddhism and Buddhist Sites in Modern India. *South Asian Studies* 26 (2): 193–217.
- Tartakov, G. 2007. B.R. Ambedkar and Navayana Diksha. In *Religious Conversion in India: Modes, Motivations, Meanings*, edited by R. Robinson and S. Clarke, 193–215. Oxford: Oxford University Press.
- Teltumbde, A. 2017. *Dalits: Past, Present and Future*. New York: Routledge.
- Uspenskaia, E.N. 2010. *Antropologiiia indiiskoi kasty* [Anthropology of the Indian Caste]. St. Petersburg: Nauka.
- Vetschera, T.P. 1994. *The Mahars: A Study of Their Culture, Religion and Socio-Economic Life*. New Delhi: Inter Cultural Publication.
- Zelliot, E. 2016. Ambedkar's Life and His Navayana Buddhism. In *Routledge Handbook of Contemporary India*, edited by K.A. Jacobson, 361–371. New York: Routledge.