

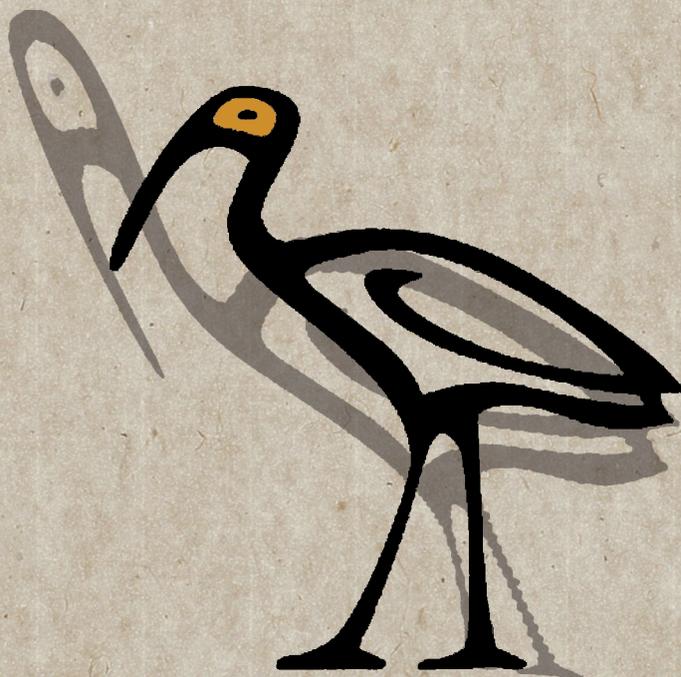
ISSN 2658-4158

SR
RFR

Studia Religiosa Rossica:
научный журнал о религии

October-December/Октябрь–Декабрь 2023

№ 4



Международный ежеквартальный журнал

ISSN 2658-4158

Studia Religiosa Rossica:
научный журнал о религии

Studia Religiosa Rossica:
Russian Journal of Religion

Основан в 2018 г.
Founded in 2018

4
2023

Studia Religiosa Rossica: nauchnyi zhurnal o religii
Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion

There are 4 issues of the magazine a year.

Founder and Publisher
Russian State University for the Humanities (RSUH)

Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion included in Scopus base (since 2022); in the Russian Science Citation Index and in the List of peer-reviewed scientific publications of Higher Attestation Commission:

- 5.7.9. Philosophy of religion and religious studies (History)
- 5.7.9. Philosophy of religion and religious studies (Philosophy)
- 5.10.1. Theory and history of culture, art (Philosophy)
- 5.10.1. Theory and history of culture, art (Culturology)
- 5.11.1. Theoretical theology (Orthodoxy, Islam, Judaism, Protestantism)
- 5.11.2. Historical theology (Orthodoxy, Islam, Judaism, Protestantism)

Studia religiosa rossica is an academic quarterly in the field of religious studies and adjacent disciplines. It is a forum in current research for scholars in religious studies but also in history, sociology, anthropology, psychology, theology, and other fields of social sciences and humanities, focused on religion. The journal covers a variety of historical periods and geographical regions. The journal publishes original articles and book reviews. The Center for the Study of Religions is one of the major research institutions in this field in Russia, and the journal offers, among other things, opportunities of presenting the Center's research projects and the publications of its students and young scholars.

Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion
Journal is registered by Federal Service for Supervision
of Communications Information
Technology and Mass Media. 17.05.2018, reg. No. FS77-72793

Editorial staff office: 6, Miusskaya Sq., Moscow, 125047
tel.: (495) 250-63-40
e-mail: studia.religiosa@gmail.com

Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии

Выходит 4 номера печатной версии журнала в год

Учредитель и издатель – Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии индексируется в Scopus (с 2022 г.); журнал включен в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ); в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук по следующим научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:

- 5.7.9. Философия религии и религиоведение (исторические науки)
- 5.7.9. Философия религии и религиоведение (философские науки)
- 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (философские науки)
- 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (культурология)
- 5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология)
- 5.11.2. Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология)

Цели и область

Журнал предназначен для научных и учебно-методических публикаций по религиоведению и смежным научным направлениям. Журнал представляет дискуссионную площадку для религиоведов, а также историков, социологов, антропологов, психологов и представителей других дисциплин, работающих в области изучения религий. Тематика журнала охватывает разные исторические эпохи и географические регионы. Журнал является светским академическим журналом, что предполагает диалог представителей различных научных направлений, включая теологию. Журнал публикует оригинальные статьи и рецензии. Центр изучения религии РГГУ – один из ключевых научных центров в этой области – использует журнал для освещения своей учебной и научной деятельности, презентации своих проектов, в том числе лучших работ магистрантов, аспирантов и молодых ученых.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций 17.05.2018 г., регистрационный номер ПИ № ФС77-72793 от 17 мая 2018 г.

Адрес редакции: 125047, Москва, Миусская пл., 6
Тел.: (495) 250-63-40
электронный адрес: studia.religiosa@gmail.com

Founder and Publisher
Russian State University for the Humanities (RSUH)

Editor-in-chief

Nikolai Shaburov, Cand. of Sci. (Cultural Studies), professor,
Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Editorial Board

Alexander Agadjanian, Dr. of Sci. (History), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Konstantin Antonov, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, St. Tikhon Orthodox University for the Humanities, Moscow, Russia.

Svetlana Dudarenok, Dr. of Sci. (History), professor, Far East Federal University, Vladivostok, Russia.

Ekaterina Elbakian, Dr. of Sci. (Philosophy), Russian Academy of Education, Moscow, Russia.

Boris Falikov, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Gasan Guseinov, Dr. of Sci. (Philology), professor, Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia.

Svetlana Konacheva, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Anatoly Pchelintsev, Dr. of Sci. (Law), Slavic Centre for Law and Justice, Moscow, Russia.

Maxim Pylaev, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Evgenii Rashkovsky, Dr. of Sci. (History), Primakov Institute of World Economy and International Relations, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Vladislav Razdyakonov, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Svetlana Ryzhakova, Dr. of Sci. (History), Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Ksenia Sergazina, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Marianna Shakhnovich, Dr. of Sci. (Philosophy), Professor, St. Petersburg University, Saint Petersburg, Russia.

Elena Shapovalova, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Anna Shmaina-Velikanova, Dr. of Sci. (Cultural Studies), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Ahmet Yarlykapov, Cand. of Sci. (History), Moscow State University of International Relations, Moscow, Russia.

Ludmila Zhukova, Cand. of Sci. (Cultural Studies), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia (*deputy chief-editor*).

Executive editor:

Svetlana Ryzhakova, Dr. of Sci. (History), Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Science

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Главный редактор
Н.В. Шабуров, кандидат культурологии, профессор,
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ),
Москва, Российская Федерация

Редакционная коллегия

- А.С. Агаджанян*, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- К.М. Антонов*, доктор философских наук, профессор, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация
- Г.Ч. Гусейнов*, доктор филологических наук, профессор, НИУ «Высшая школа экономики», Москва, Российская Федерация
- С.М. Дударенок*, доктор исторических наук, профессор, Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Российская Федерация
- Л.Г. Жукова*, кандидат культурологии, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
(*заместитель главного редактора*)
- С.А. Коначева*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- А.В. Пчелинцев*, доктор юридических наук, профессор, Славянский правовой центр, Москва, Российская Федерация
- М.А. Пылаев*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- В.С. Раздьяконов*, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Е.Б. Рашковский*, доктор исторических наук, Институт мировой экономики и международных отношений РАН имени Е.М. Примакова, Москва, Российская Федерация
- С.И. Рыжакова*, доктор исторических наук, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва, Российская Федерация
- К.Т. Сергазина*, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Б.З. Фаликов*, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Е.В. Шаповалова, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

М.М. Шахнович, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Российская Федерация

А.И. Шмаина-Великанова, доктор культурологии, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Е.С. Элбакян, доктор философских наук, Российская академия образования, Москва, Российская Федерация

А.А. Ярлыкапов, кандидат исторических наук, Московский государственный институт международных отношений (университет) МИД России, Москва, Российская Федерация

Ответственный за выпуск:

С.И. Рыжакова, доктор исторических наук, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН

Содержание

От редактора. *С.И. Рыжакова* 12

Статьи

Ренковская Е.А.

Австроазиатские корни мифологии сора:
происхождение и развитие образа бога Киттунга
(этнолингвистический анализ) 14

Возчиков Д.В.

«Босые дворяне»: наяры глазами венецианцев
второй половины XVI в. 38

Глушкова И.П.

Орудие труда как иконографический элемент:
алтарная композиция из храмов Дзана-баи в Махараштре 55

Киняева А.В.

Кто такие каввалы: традиция *каввали*
в Северной Индии и ее хранители 76

Щербак М.Б.

Амбедкариты и сакрализация Б.Р. Амбедкара
в современной Индии 88

Бочковская А.В.

Ади-дхарм: «изначальная вера»
зарегистрированных каст Панджаба 102

Полевые исследования и интервью

Рыжакова С.И.

Арамгарх, кладбища парсов в Индии:
материал этнографических экспедиций 2022–2023 гг. 118

Демченко М.Б.

Интервью с Джагадгуру Рамануджачарьей Свами
Вишвепрапанначарьей (13 августа 2021 г.
в храме Сугрив-кила, Айодхья) 134

Рецензии

Сидорова С.Е.

Между двух миров: англо-индийцы
в поисках принадлежности. Рецензия на книгу: *O'Brien B.*
The Anglo-Indians. A portrait of a community.
New Delhi: Aleph, 2022. 538 p. 145

Спектор И.Б.

Еврейские общины в колониальной Индии
перед лицом вестернизации. Рецензия на книгу:
*Silliman J. Jewish portraits, Indian frames: women's narratives
from a Diaspora of hope.* L.; N.Y.; Calcutta:
Seagull Books, 2003. 264 p. 156

Носачев П.Г.

Игры как loci theologici,
или Проблема пределов интерпретации.
Рецензия на книгу: *Bosman F.G. Gaming and the Divine:
A new systematic theology of video games.*
N.Y.: Routledge, 2019. 278 p. 160

Contents

Preface. <i>Svetlana I. Ryzhakova</i>	12
---	----

Articles

<i>Evgeniya A. Renkovskaya</i> Austroasiatic roots of Sora mythology. Origin and development of the image of the god Kittung (ethnolinguistic analysis)	14
<i>Dmitrii V. Vozchikov</i> “The Barefoot Noblemen”: the Nayars as seen by the Venetians of the second half of the 16 th century	38
<i>Irina Glushkova</i> The tool of domestic labour in the iconography of Janabai’s temples in Maharashtra	55
<i>Anastasia V. Kinyaeva</i> Who are the Qawwals: The tradition of Qawwali in Northern India and its keepers	76
<i>Maria B. Shcherbak</i> Ambedkarites and sacralization of B.R. Ambedkar in modern India	88
<i>Anna V. Bochkovskaya</i> Adi Dharm: The “Original religion” of Punjab’s scheduled castes....	102

Fieldwork materials and interviews

<i>Svetlana I. Ryzhakova</i> Aramgarh, Parsi burial grounds in India. Materials of the ethnographic expeditions 2022–2023	118
<i>Maksim B. Demchenko</i> Interview with Jagadguru Ramanujacharya Swami Vishveprapannacharya, August 13, 2021, Sugriv Quila, Ayodhya	134

Books reviews

Svetlana E. Sidorova

Between two worlds: Anglo-Indians in search of belonging.

Book review: *O'Brien B.* The Anglo-Indians.

A portrait of a community. New Delhi: Aleph, 2022. 538 p. 145

Ilya B. Spektor

Jewish communities in Colonial India in the face

of westernization. Book review: *Silliman J.* Jewish portraits,

Indian frames: women's narratives from a Diaspora of hope.

L.; N.Y.; Calcutta: Seagull Books, 2003. 264 p. 156

Pavel G. Nosachev

Gamesas loci theologici, or The limits of interpretation.

Book review: *Bosman F.G.* Gaming and the Divine:

A new systematic theology of video games.

N.Y.: Routledge, 2019. 278 p. 160

От редактора

Настоящий тематический номер журнала носит название «Особые миры Южной Азии: мифы, культуры и практики» и посвящен анализу «особых миров» южноазиатского субконтинента – отдельных этнических и социокультурных сообществ и связанных с ними представлений, обычаев и ритуалов.

Религиозная картина Южной Азии всегда отражала ее социальную сложность. Индийская цивилизация, прошедшая несколько исторических этапов, содержит в себе культуру более двух сотен народов, весьма сильно различающихся своими языками, укладами жизни, социальным устройством, представлениями и обычаями. Тем не менее в силу исторических и политических обстоятельств многообразные и различные миры отдельных территорий, сообществ и групп «подтягивались» друг к другу, сплетались целым рядом контактов, взаимодействий и взаимовлияний.

Авторы пяти статей – С.И. Рыжакова, Е.А. Ренковская, М.Б. Демченко, М.Б. Щербак и А.В. Киняева – на протяжении 2022–2023 гг. работали в рамках проекта «Особые миры Индии: малые народы и социальные группы. Этнокультурные стратегии сохранения и сглаживания различий» (РНФ, грант № 22-28-00505, руководитель С.И. Рыжакова). Он был посвящен комплексному культурно-антропологическому изучению ряда сообществ Индии, выявлению моделей их взаимодействия и обособления, их коммуникативных стратегий, языковых и этнокультурных процессов и механизмов сохранения и размывания различий. Ниже мы представляем некоторые результаты наших исследований: особенности религиозной культуры племенных народов Индии с тенденцией к образованию амальгамы из представлений и практик разного происхождения при сохранении весьма давних мифологических и обрядовых элементов (статья Е.А. Ренковской о мифологии и религии народа сора); музыкальная культура мусульман Северной Индии, оказывающаяся своеобразным «мостиком», соединяющим людей разных религиозных деноминаций (статья А.В. Киняевой о сообществе каввалов и форматах исполнения суфийского жанра *каввали*); формирование новых форм социальной и религиозно-культурной идентичности на примере сообщества амбедкаритов (статья М.Б. Щербак о сакрализации образа Б.Р. Амбедкара); похоронные традиции парсов-зороастрийцев Индии (исследование С.И. Рыжаковой феномена арамгархов, кладбищ парсов и в целом проблемы похорон в представлениях и практиках этой общины) и

духовный мир в воспоминаниях и рассказах индуистских лидеров (интервью М.Б. Демченко).

Кратко обобщая, можно сказать, что нами исследовались такие «островные» сообщества Индии, как автохтонные племенные народы Индии, мигрантские общины, а также сообщества, строящие свою идентичность на основе принадлежности к определенному религиозному движению или определенной профессии в сфере искусства. Все эти «островные» сообщества отличаются от «континуума» – социальных пластов, в основе которых лежит кастовая иерархия, и каста оказывается существенной формой идентичности индивидуума. При этом соотношение «островов» и «континуума» не постоянно: отдельные «островные» группы стремятся стать частью «континуума» – кастового общества (процесс санскритизации), тогда как некоторые сообщества внутри континуума, наоборот, осуществляют попытки выхода из кастовой системы. В результате этих двух разнонаправленных процессов часто возникают новые особые сообщества. Поэтому помимо непосредственного исследования «островных» сообществ мы изучали также процессы социальной мобильности между «островами» и «континуумом», а также проблемы идентичности в обоих этих социокультурных типах обществ.

Тема специфических черт мифов, культов и религиозных практик народов Индии разрабатывается в статьях И.П. Глушковой, демонстрирующей своеобразие религиозных практик Махараштры на примере культа, сложившегося вокруг регионального бога Виттхала и почитающей его служанки Дзана-баи; Д.В. Возчикова, проанализировавшего образы наяров Кералы на основе травелогов венецианских купцов XVI в.; А.В. Бочковской, обратившейся к истории протестного движения ади-дхарм, возникшего среди низкокастовых сикхов в 1920-е гг., и, претерпев определенную эволюцию, дошедшего до нашего времени.

В раздел «Рецензии» журнала помещены статьи, анализирующие книги, посвященные специфическим социоэтническим сообществам Индии: это еврей-багдади – рецензия И.Б. Спектора на книгу Яэль Силлиман «Еврейские портреты в индийской рамке: женские нарративы из диаспоры надежды» (2003) и англо-индийцы – рецензия С.Е. Сидоровой на книгу Барри О'Брайана «Англо-индийцы. Портрет сообщества» (2022).

С.И. Рыжакова

УДК 2-846(54)

DOI: 10.28995/2658-4158-2023-4-14-37

Австроазиатские корни мифологии сора: происхождение и развитие образа бога Киттунга (этнолингвистический анализ)

Евгения А. Ренковская

Институт языкознания РАН, Москва, Россия

Аннотация. Статья посвящена происхождению и развитию образа бога Киттунга в традиционных верованиях сора, а также его трансформации в рамках других религий, распространившихся среди сора в результате активного прозелитизма. На основании этнолингвистического и сравнительно-мифологического анализа делается вывод, что сорский бог Киттунг восходит к австроазиатскому мифологическому божеству-первопредку, спасшемуся во время Всемирного потопа внутри гигантской тыквы и воссоздавшему все живое заново. «Тыквенный» антропогонический миф при этом имеет большое количество параллелей на территории континентальной Юго-Восточной Азии и южного Китая, так что можно предположить, что миф о Киттунге восходит по времени к миграциям народов мунда в Индию. В XX в. Киттунг выходит за пределы традиционных верований и трансформируется в Бога в христианстве и верховное божество в неоиндуизме, а также воплощается в одну из букв сакрального алфавита культа Маттар Баном.

Ключевые слова: Киттунг, сора, племена мунда, Индия, миф о Потопе, антропогонический миф, австроазиатская мифология, сравнительная мифология, этнолингвистика

Для цитирования: Ренковская Е.А. Австроазиатские корни мифологии сора: происхождение и развитие образа бога Киттунга (этнолингвистический анализ) // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2023. № 4. С. 14–37. DOI: 10.28995/2658-4158-2023-4-14-37

Austroasiatic roots of Sora mythology.
Origin and development of the image of the god Kittung
(ethnolinguistic analysis)

Evgeniya A. Renkovskaya

Institute of Linguistics of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Abstract. The article deals with the origin and development of the image of the god Kittung in the traditional Sora beliefs, as well as its transformation in the “new” religions that arose among the Sora as a result of active proselytism. Based on ethnolinguistic as well as comparative mythological analysis, the paper concludes that the god Kittung goes back to the Austroasiatic mythological ancestor deity, who escaped during the Deluge inside a giant gourd and recreated all life anew. At the same time, the “gourd” anthropogenic myth has a large number of parallels in Southeast Asia and southern China, so it can be assumed that the myth of Kittung dates back in time to the migrations of the Munda peoples to India. In the 20th century, Kittung goes beyond traditional beliefs and becomes God in Christianity and the supreme deity in neo-Hinduism, and is also embodied in one of the letters of the sacred alphabet of the Mattar Banom cult.

Keywords: Kittung, Sora, Munda tribes, Deluge myth, anthropogenic myth, Austroasiatic mythology, comparative mythology, ethnolinguistics

For citation: Renkovskaya, E.A. (2023). “Austroasiatic roots of Sora mythology. Origin and development of the image of the god Kittung (ethnolinguistic analysis)”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 14–37, DOI: 10.28995/2658-4158-2023-4-14-37

Настоящая статья посвящена традиционным верованиям племенной народности сора, проживающей в восточной Индии и говорящей на одном из языков мунда. Цель данной работы – всесторонне проанализировать происхождение и развитие образа бога Киттунга, центрального персонажа пантеона и мифологии сора, вызывающего при этом максимальное количество дискуссий среди этнографов. Исследование во многом основано на полевых материалах экспедиции в ареал проживания сора – округа Гаджапати и Раягада штата Одиша (Индия) в 2017 г. Экспедиция была посвящена сбору лингвистического и фольклорного материала, в частности мифологических сюжетов, связанных с космологией. Данные о языке и фольклоре позволяют применить в работе одновременно этнолингвистический и сравнительно-мифологический анализ. С одной стороны, ответ на вопрос о происхождении тех или иных элементов традиционных верований могут дать выяснение этимоло-

логии соответствующей культовой терминологии, поиск и анализ когнатов этих терминов в близкородственных языках, а также возможных аналогов и заимствований в контактных языках. С другой стороны, важная информация о мифологии сора может быть получена путем анализа сходных мифологических сюжетов у других народов – как в Индии, так и за ее пределами.

*Сора: от анимизма
к религиозному многообразию*

Народ сора (саора, савара) проживает в восточной Индии в штатах Одиша и Андхра-Прадеш, по обе стороны границы между ними, и классифицируется в индийской социально-политической номенклатуре как 'племя'. Язык сора относится к языкам мунда – самой западной ветви австроазиатских языков. Это самый крупный язык корапутской группы мунда, куда наряду с ним входят также малочисленные языки соседних племен – горум (паренги, паренга), гутоб (гадаба), бонда (ремо) и гта (дидеи). Ареал расселения сора характеризуется огромным этническим, языковым и культурным разнообразием: здесь в непосредственном соседстве проживают различные племена и кастовые сообщества – носители индоарийских, дравидийских и мунда языков.

Все племенные сообщества региона изначально имели свои собственные разветвленные системы анимистских верований, включающие почитание предков и шаманские практики. В дальнейшем эти сообщества стали объектом активного прозелитизма крупных религий, в основном христианства различных деноминаций, а также разных направлений индуизма. Сора также традиционно придерживались и некоторые до сих пор придерживаются анимистских верований, однако наряду с этим в результате миссионерской деятельности большая часть сора отказалась от традиционных верований в пользу других религий. При этом в отличие от многих других племен религиозная ситуация у сора отличается удивительным разнообразием. На данный момент наиболее крупными религиозными общинами сора являются баптистская, католическая и неоиндуистская, а также община последователей индуистского религиозного течения Махима Дхарма. Кроме того, в целях санскритизации¹ и, одновременно, сохранения собственной

¹ Термин индийского социального антрополога М.Н. Шриниваса [Srinivas 1965: 30], используемый для обозначения процессов вертикальной социальной мобильности в кастовой системе. Так, санскритизация позволяет касте продвинуться в кастовой иерархии и получить более

культурной идентичности была создана отдельная автохтонная религия сора – Маттар Баном.

Первыми миссионерами среди сора стали баптистские проповедники, а именно Канадская баптистская миссия, обосновавшаяся в д. Серанго в 1902 г. Миссионеры начали активно работать с языком сора: одной из важнейших задач стал перевод на сора Библии и других священных христианских текстов. В 1931 г. по заказу А. Манро, одного из основных членов миссии, индийским лингвистом Г.В. Рамамурти было составлено первое грамматическое описание языка сора, а также первый словарь. В качестве письменной основы для сора – что достаточно естественно – была выбрана латинская графика. Католицизм появился в регионе сильно позднее: римско-католическая епархия была основана в г. Берхампур только в 1974 г. На тот момент баптистской миссией была уже проделана большая работа по переводу Библии и других текстов. Католические миссионеры в основном переняли текстовое наследие баптистов: отдельно переводились только тексты с католической спецификой (как, например, Катехизис и др.).

Стремительное распространение христианства среди сора привлекло в регион индуистских проповедников. Организация «Вишва хинду паришад» («Всемирный индуистский совет»), считающая своей задачей противодействие на территории Индии прозелитизму любых религий, пришедших извне, стала распространять среди сора индуизм – при этом не в классическом его представлении, а в специально реформированном, адаптированном для племен. Такая версия индуизма может быть названа неоиндуизмом². Если традиционные брахманические представления предписывают племенам – вневарновой категории неприкасаемых – большое количество религиозных ограничений вследствие приписываемой им ритуальной нечистоты, то проповедники неоиндуизма среди сора предоставляют им возможность самим отправлять ритуалы без помощи брахманов и провозглашают всеобщее равенство. Основными божествами неоиндуизма сора становятся Рама и Кришна. Организация ритуалов в сорском неоиндуизме во многом ориентируется и иногда даже копирует, в той мере, в какой это возможно, уже сложившуюся и распространившуюся баптистскую культовую практику. Так, похожим образом организуется храмовое пространство и тактика исполнения гимнов членами общины. Гимны

высокий статус, а внекастовому сообществу (например, племени) – попасть в кастовую систему в качестве отдельной касты.

² Термин «неоиндуизм» применительно к адаптированному индуизму, проповедуемому среди сора, употребляется в работах П. Витебски, ср.: [Vitebsky 2017].

сочиняются в честь Рамы и Кришны на языке сора, при этом достаточно часто они представляют собой переложения баптистских гимнов, иногда с минимальными заменами (Иисус в тексте может быть заменен на Кришну и т. п.) [Krylova, Renkovskaya 2021, с. 170]. Интересно, что и религиозная терминология во многом заимствуется проповедниками неоиндуизма из баптистских текстов. Некоторое количество сора примкнули к другому индуистскому религиозному течению – Махима Дхарма, возникшему в Одише в среде низких каст и племен, проповедующему всеобщее равенство и не признающему кастовой системы.

Наряду с многочисленными религиями, пришедшими «извне», у сора появляется и религия, возникшая «изнутри»: в 1936 г. создан автохтонный культ Маттар Баном, почитающий в качестве основного божества и воплощения бога Джаяганнатха³ новоизобретенную для языка сора письменность. При этом каждый символ письменности посвящен определенному духу-сонуму традиционного сорского пантеона. С одной стороны, этот культ явно был создан в целях санскритизации. Прежде всего, нарратив о возвращении издревле почитаемого у сора Джаяганнатха в виде письменности был призван провозгласить изначальное индуистское прошлое племени. Помимо этого, в культе присутствуют все значимые для санскритизации элементы: вегетарианство, запрет на алкоголь, заимствование брахманических ритуалов и обычаев. С другой стороны, в задачи культа также входило сохранение исконных религиозных представлений: буквы письменности считаются воплощениями традиционных анимистских божеств, этим божествам посвящаются гимны и ритуалы. Кроме того, само изобретение автохтонной письменности повышает статус сора как языка с письменностью на оригинальной графической основе (подробнее о Маттар Баном см.: [Ренковская 2023]).

С бурным развитием миссионерской деятельности в регионе проживания сора резко сокращается число последователей традиционных верований. Согласно [Vitebsky 2017] наиболее активно их число стало сокращаться с 1990-х гг. С другой стороны, интерес баптистских миссионеров к укладу жизни и культуре сора непосредственно повлиял на появление этнографических работ, в которых культурное наследие сора и, в частности, их традиционные верования фиксировались начиная с 1930-х гг. Для сравнения можно привести тот факт, что традиционные культы других народностей корапутских мунда – горум, гутоб, бонда и гта – оста-

³ Джаяганнатх – центральное индуистское божество штата Одиша. Согласно индуистским представлениям, изначально был богом племени савара (предположительных предков сора), а потом был отнят у них брахманами-ория.

ются на данный момент малоизученными, сведения о них крайне фрагментарны. Одним из первых этнографических описаний сора стал ряд статей Г.В. Ситапати, сына автора грамматики языка сора Г.В. Рамамурти, под общим названием «Сора и их страна» [Sitapati 1938–1943]. Оба, отец и сын, были в дружеских отношениях с членами канадской баптистской миссии [Elwin 1955, р. XVI]. Первой крупной публикацией, содержащей подробное описание анимистских верований сора, стала книга знаменитого британского антрополога Верриера Элвина «Религия индийского племени» [Elwin 1955]: в ней приведены пантеон и классификация божеств сорского анимизма, а также связанные с ними легенды и обряды. В настоящее время основным специалистом по культуре и религии сора является британский антрополог Пирс Витебски [Vitebsky 1993; Vitebsky 2017]: в его работах большой акцент делается на описании шаманских практик сора.

Традиционные верования сора

Основу традиционного пантеона сора составляют существа двух типов: это сонумы и киттунги. Сонумы непосредственно участвуют в повседневной жизни сора: именно они являются главной причиной болезней, несчастий и смертей, поскольку «нападают» на людей. Общение с сонумами ведется при помощи шамана (на сора – *куран*) в состоянии транса. Основная задача шамана – определить, какой именно сонум напал на человека и стал причиной неблагоприятного события, после чего сонума пытаются умиловить при помощи жертвоприношений (буйволов, свиней и др.). Люди, умершие от действий сонумов, сами становятся соответствующими сонумами и начинают вредить своим родственникам, пока не будут успокоены при помощи специальной церемонии *гуар* и жертвоприношений. Диалог с умершими также ведется через шамана.

В языке сора основная масса существительных имеют две формы: лексическую и комбинированную. Наличие двух таких форм является одной из характерных черт языков мунда. Лексическая форма используется для одиночного употребления существительного, тогда как в словосочетаниях – например, с прилагательным или внутри композита – выступает комбинированная форма. Так, *sonum*⁴ – это лексическая форма, а комбинированная форма

⁴ Здесь и далее в тексте для транскрипции слов языка сора используется международный фонетический алфавит (за исключением записи слов в цитатах из других работ).

от этого слова – *sum*⁵. Поэтому в именах сонумов употребляется форма *sum*, например: *Ujuj-sum* ‘Солнце-сонум’, *Labo-sum* ‘Земля-сонум’, *Kna-sum* ‘Леопард-сонум’ и др. В случае, если сонум женского пола, то *sum* заменяется на *boj* – комбинированную форму от слова *kamboj* ‘женщина’, ср. *Ruga-boj* ‘Оспа-сонум’ и др. Согласно гипотезе, выдвинутой Х.Л. Шорто в «Сравнительном словаре мон-кхмерских⁶ языков»⁷, слово *sonum* может быть родственно прото-мон-кхмерскому слову **sdəm* ‘быть одержимым духами’ с монским *həntəm* ‘заболеть под влиянием сверхъестественной силы’ и кхмерским *səndəm* ‘усыпить при помощи колдовства’ в качестве когнатов. Если такая гипотеза верна, то сама этимология слова *sonum* говорит об основной функции этих существ – поражать человека, оказывать негативное влияние на него

В отличие от сонумов киттунги – это божества высшего порядка, создатели мира и его элементов, основные акторы мифологических сюжетов, в частности космогонических. Они не играют большой роли в жизни людей и почитаются в основном как покровители поселений, оберегающие жителей. Киттунги не посылают болезней и никаким другим способом людям не вредят, они отстранены от людей. Во время ритуалов, связанных с ними, не применяются шаманские практики, с ними не общаются посредством транса. Их почитают в определенное календарное время при помощи подношений и жертвоприношений, церемонию проводит отдельный служитель культа – *буя*.

Комбинированная форма для слова «киттунг» – *tuŋ*, именно эта форма употребляется в именах киттунгов, ср. *Aneb-tuŋ* ‘Киттунг, создавший деревья’ (от *aneb* – ‘дерево’), *Areŋ-tuŋ* ‘Киттунг, создавший камни’, *Baru-tuŋ* ‘Киттунг, создавший холмы’, *Gənur-tuŋ* ‘Киттунг, посылающий дождь’ и др. [Elwin 1955, p. 112]. При этом в некоторых случаях граница между киттунгами и сонумами достаточно проницаема: иногда одно и то же божество может периодически обозначаться то киттунгом, то сонумом. Возможно также несоответствие имени сверхъестественного существа и его характера. Так, например, структура имени божества *Kəmbud-tuŋ* подразумевает, что оно относится к разряду киттунгов, при этом

⁵ *u* – неогубленный гласный заднего ряда верхнего подъема. Звучит похоже на русский гласный *ы*. В этнографических работах часто записывается как *u* или *i*.

⁶ Мон-кхмерские языки – одна из двух ветвей австроазиатских языков, второй ветвью которых являются собственно языки мунда.

⁷ Shorto H.L. A Mon-Khmer comparative dictionary / Ed. by P.J. Sidwell, D. Cooper. Pacific Linguistics, Research School of Pacific and Asian Studies, Australian National University, 2006. P. 373.

само божество обладает всеми характеристиками сонума: это дух-медведь, который, атакуя человека, практически не оставляет ему шансов спастись [Elwin 1955, p.109].

При этом важным и интересным фактом верований сора, анализу которого во многом посвящена данная статья, является то, что во многих случаях в культуре сора Киттунг выступает единым богом – создателем мира и законодателем. По этому поводу Элвин пишет следующее: «В теологии сора нет более спорного момента. Хотя общепризнано, что существует целый ряд божественных существ, называемых Киттунгами⁸, в обычной речи — и особенно в мифах — это слово используется в единственном числе, как будто Киттунг — только один. Никто не может прийти к единому мнению о том, сколько всего существует Киттунгов, кто они есть и кто из них самый важный» [Elwin 1955, p. 111]. Далее Элвин приводит различные мнения по поводу киттунгов и их числа, полученные им от информантов (в частности, шаманов) в разных населенных пунктах, и в конце отмечает: «Наконец, есть божество, называемое *Kittungsum*, представляющее собой что-то вроде коллективного божества, в которое включены все остальные Киттунги. Ему сооружают святилища и поклоняются на больших праздниках. Его именем клянутся...» [Elwin 1955, p. 112]. Похожее замечание делает и П. Витебски в [Vitebsky 2017, p. 59]: «Киттунги были классом существ мужского и женского пола (иногда концептуализированных как один киттунг), которые создали мир, и на вопрос о том или ином обычае звучал ответ “Так постановил киттунг”». В рамках данной статьи мы выдвигаем гипотезу о происхождении и развитии образа божества Киттунг, в дальнейшем эволюционировавшего в класс божеств, и в качестве первого шага обратимся к этимологии слова «киттунг».

*Слово «киттунг»:
этимологическая гипотеза
и лингвистическая история*

Если для слова «сонум» существует этимологическая гипотеза в мон-кхмерской перспективе (приведена выше), то об этимологии слова «киттунг» никогда ранее не выдвигалось никаких предположений. Лексическая форма для слова «киттунг» в разных работах приводится в различных вариантах. В англоязычных работах исследователей встречаются варианты *kittung* [Elwin 1955;

⁸ В [Elwin 1955] киттунги, несмотря на то, что это класс божеств, всегда указываются с прописной буквы.

Vitebsky 2017], *ki'tung*⁹ [Vitebsky 1982], *kidtung* [Vitebsky 1993], *kituŋ*¹⁰. В разных текстах на сора в латинской и других графиках слово встречается в следующих вариантах: *kitung-kituŋ* (в Библии и других христианских текстах, с учетом двух латинских орфографий, см.: [Krylova, Renkovskaya 2020]), *ketung* (в текстах культуры Маттар-Баном). Комбинированная форма, как уже было сказано ранее, – *tuŋ*.

Аналогичные слова-когнаты встречаются и в других языках группы корапутских мунда, однако ни в каком из них они не имеют сопоставимой религиозной значимости. Для обозначения обобщенного верховного божества во всех этих языках используются индоарийские индуистские обозначения, такие как *maṭhru~maṭru~maḥapurub* (< санскр. *mahāprabhu* ‘великий господь’), *ispur~issor* (санскр. *īśvara* ‘бог, господь’), *deo* (< санскр. *deva* ‘бог’), *deota* (< санскр. *devatā* ‘божество’) и др.

В языках гутоб¹¹ и горум¹² слово *kituŋ* зафиксировано в значении ‘бог, божество’, в горум оно входит в некоторые имена божеств, например *nisani kituŋ* ‘божество Нисани’. При этом в горум, в отличие от сора, у этого слова другая комбинированная форма – *kiɖ*. Кроме того, слово имеет более широкую семантику и также означает ‘месяц’ (как в значении ‘луна’, так и во временном значении), ср. *bunol kituŋ* ‘полумесяц’ (букв. ‘незрелый месяц’), *asaŋa-kiɖ* ‘месяц ашадха’ и др. Комбинированная форма *kiɖ* от слова *kituŋ* в горум предположительно входит также в состав обозначения солнца – *yeɖ-kiɖ* (букв. ‘жаркий бог’). В языке бонда¹³ слово *kituŋ* ~ *keʔuŋ* означает ‘небо’, в гта¹⁴ предположительный когнат зафиксирован в сочетании *kituŋ-hini* ‘небо’, где второй компонент – *hini* ‘деревня’

⁹ Апостроф тут обозначает гортанную смычку – звук [ʔ].

¹⁰ См.: Donegan P.J., Stampe D. Sora dictionary, 2004. <http://www.ling.hawaii.edu/austroasiatic/AA/Munda/Dictionaries/Sora> (дата обращения 14.08.2023).

¹¹ Donegan P.J., Stampe D. Gutob dictionary. 2004. URL: <http://www.ling.hawaii.edu/austroasiatic/AA/Munda/Dictionaries/Gutob> (дата обращения 14.08.2023).

¹² Donegan P.J., Stampe D. Gorum dictionary. 2004. URL: <http://www.ling.hawaii.edu/austroasiatic/AA/Munda/Dictionaries/Gorum> (дата обращения 14.08.2023).

¹³ Donegan P.J., Stampe D. Remo dictionary 2004. URL: <http://www.ling.hawaii.edu/austroasiatic/AA/Munda/Dictionaries/Remo> (дата обращения 14.08.2023).

¹⁴ Donegan P.J., Stampe D. Gta' dictionary 2004. URL: http://www.ling.hawaii.edu/austroasiatic/AA/Munda/Dictionaries/Gta_Chatterji (дата обращения 14.08.2023).

(возможно, изначально ‘небесная деревня’ или ‘божья деревня’). Слово-когнат отмечается также в кхария¹⁵ – языке мунда группы кхария-джуанг¹⁶: *kiʔthuŋ* ~ *keʔthuŋ* ~ *kiʔtuŋ* ‘Небеса’ (в отличие от *turbuŋ* ‘небо’), ср. *kiʔthuŋ raji* ‘Царство небесное’. На основании наличия таких слов в языках южных мунда и их семантического развития можно предполагать, что ранее божество-«киттунг» было значимо в культурах этих народов, а потом утратило свое значение, сохранившись в основном только у сора.

Как видно из всех вышеприведенных вариантов для слова «киттунг» в сора, а также для его когнатов в других языках мунда, в различных источниках фонетический облик слова фиксируется по-разному. И здесь можно отметить два основных фонетических различия: вариативность гласных *i*–*e* в первом слоге (ср. сора *kituŋ* ~ *ketuŋ*, а также бонда *kituŋ* ~ *keʔtuŋ*, кхария *kiʔthuŋ* ~ *keʔthuŋ*) и наличие-отсутствие кластера согласных в середине слова (это может быть записано как сочетание с гортанной смычкой, гемината или другой кластер, ср. сора *kituŋ* ~ *kittuŋ* / *kiʔtuŋ* / *kittuŋ*¹⁷, а также бонда *kituŋ* ~ *keʔtuŋ*).

Фонетика сора, а также других языков мунда корапутской группы до сих пор подробно не изучена, с чем и связаны различия в фонетическом представлении. Фиксация одного и того же гласного в слове то как *i*, то как *e* говорит о том, что в этом слове присутствует гласный *i* – ненапряженный неогубленный гласный переднего ряда верхнего подъема, близкий по ряду и подъему к *i* и *e* одновременно. В вокализме сора гласный *i* представляет собой отдельную фонему. Наличие гласного *i* после *k* в начале слова и следующий за ним кластер согласных дают предположить, что в слове имеется префикс *kin* (с сингармоническими вариантами *kin-kən* а также *kim-kim-kəm* перед губными согласными)¹⁸.

В языках корапутских мунда, как и в других австроазиатских языках Индии (включая идиомы кхаси), есть большое количество древних десемантизированных префиксов, которые когда-то давно в исторической перспективе, насколько можно судить, служили для словообразования, а в настоящее время лексикализова-

¹⁵ См.: Peterson J. A Kharia-English lexicon. Berkeley: University of California, 2009. P. 102. (Himalayan Linguistics, archive 5)

¹⁶ В ряде классификаций языков мунда подгруппа кхария-джуанг считается второй ветвью группы южных мунда наряду с корапутскими мунда.

¹⁷ *ŋ* и *ng* обозначают один и тот же звук [ŋ], здесь нет разницы в произнесении, а только различие в способе фонетической записи.

¹⁸ Выбор гласного в префиксах ряда *kin*- в основном зависит от гласного в корне слова по правилам гармонии гласных, которые на данный момент не до конца изучены.

лись и стали частью основ слов. При этом небольшое количество таких префиксов частично сохранило изначальную словообразовательную семантику. Так, в сора префикс ряда *kin-* по большей части употребляется в названиях живых существ (людей, животных, иногда также растений). Изначальными основами¹⁹ таких слов являются их современные комбинированные формы, которые представляют собой оставшуюся часть основы без префикса, ср. *kəmboj* ‘женщина’ (комб. форма *boj*), *kinloŋ* ‘человек-оборотень, превращающийся в леопарда’ (комб. форма не засвидетельствована), *kinsod* ‘собака’ (= *sod*), *kəmbud* ‘медведь’ (= *bud*), *kənsim* ‘курица’ (= *sim*), *kinte* ‘банан’ (= *te*) и многие другие. При этом на границе исторического префикса и корня часто происходят фонетические изменения, а именно получившийся кластер может превращаться в геминату и, реже, другие сочетания согласных, ср. *kinsod* ~ *kissod* ~ *kitsod* ‘собака’, *kinloŋ* ~ *killon* ‘человек-оборотень’ и др.

Изначальный фонетический облик китунга, таким образом, может быть реконструирован как **kintuŋ*, где *kin-* – это префикс, а *tuŋ* – исторический корень слова. С течением времени кластер на границе префикса и корня превратился в геминату, поэтому получился вариант *kittuŋ*. А поскольку в языке сора конечные согласные слогов часто характеризуются импловивным произношением, то слово с геминатой может слышаться и соответственно записываться как *kiʔtuŋ*.

Отдельного анализа требует вариант слова *kituŋ* – без геминаты, кластера или гортанной смычки. Интересно, что такое слово обычно появляется вне традиционного культурного дискурса сора, а, наоборот, – в контексте «новых» религий. Данное произношение и написание характерно для христианских текстов всех направлений, оно встречается в неоиндуистских гимнах и в литературе культа Маттар Баном. Предположительно этот вариант стал распространяться баптистскими проповедниками – религиозными первопроходцами в регионе, проложившими дорогу для всей последующей прозелитической деятельности. По словам П. Витебски, А. Манро «хотела перевести слово «Бог» исконным словом языка сора, не прибегая к санскритским терминам для обозначения верховного индуистского божества, взятым из ория, как то *Ishwar* или *Bhagavan*» [Vitebsky 2017, p. 222]. А поскольку слово «Бог» – это центральное слово всего христианского дискурса, то выбор сор-

¹⁹ Это подтверждает австроазиатская этимология, ср. сора = *sod* ‘собака’ < протоавстроаз. **sʷ* или **səʔʔ* (прото-кхму **sʷ*, кхаси *k-sew*), = *sim* ‘курица’ < протоавстроаз. **ce:m* ‘птица’ (прото-кхму **si:m*, кхаси *sim* ‘птица’) и т. д. См.: The tower of Babel. An etymological database project: Austro-Asiatic etymology. URL: <https://starlingdb.org/cgi-bin/query.cgi?root=c onfig&morpho=0&basename=\data\as\aaet> (дата обращения 05.08.2023).

ского эквивалента должен был быть осуществлен на самых ранних этапах миссионерской деятельности. Можно предполагать, что на тот момент компетенция членов баптистской миссии в языке сора была недостаточной, и слово вошло в религиозный лексикон в фонетически упрощенном варианте. Бурно развивающийся христианский дискурс и литература стали своеобразным ориентиром для проповедников других религий, и слово *Kituŋ*, таким образом, могло быть заимствовано в другие религиозные традиции не напрямую, а уже как баптистское наследие.

Реконструкцию изначального фонетического облика слова для обозначения божества – **kintuŋ* и выделение в нем исторического префикса *kin-* можно считать первым этапом этимологического анализа. На этом этапе важно, что слово **kintuŋ* имеет префикс, маркирующий живых существ, и, таким образом, можно говорить, что киттунги классифицируются как живые существа наряду с людьми, животными и др.

Основное семантическое значение несет в себе исторический корень слова и одновременно его комбинированная форма – *tuŋ*. Наши попытки поиска когнатов этого слова в северных языках мунда, а также в мон-кхмерских языках и на общеавстроазиатском уровне не увенчались успехом. В связи с этим было решено проанализировать на возможное родство слова сора с омонимичными основами, а именно те, у которых комбинированная форма совпала бы с формой *tuŋ*. Среди таких слов наиболее интересным оказалось неожиданное на первый взгляд слово *atuŋ* (= *tuŋ*) ‘тыква, тыква-горлянка’ с когнатами горум *atuŋ*, бонда *kutuŋ*, гта *ntoŋ*. Гласный *a-* в *atuŋ* с большой вероятностью является префиксом. Изначально кажется, что трудно ожидать какой-то взаимосвязи, в том числе этимологической, между божеством и тыквой. Однако если обратиться к сорской мифологии, а именно к мифу о Киттунге и сотворении мира, то становится ясно, что такая взаимосвязь вполне существует. В своих работах В. Элвин собрал большое количество вариантов космогонического мифа сора, при этом центральным сюжетом мифа является следующий:

Был старый мир, который ушел под воду. Все живое на земле погибло. Спаслись только двое детей, Киттунг и его сестра, внутри гигантской тыквы, которая плыла по волнам всемирного океана. Когда вода сошла и брат с сестрой вышли из тыквы наружу, они поженились и заново родили (или создали) людей и все живое на земле. Первые люди на земле – это сора²⁰.

²⁰ Адапт. по: *Elwin V. Tribal myths of Orissa*. Oxford: Oxford University Press, 1954. P. 10, 65, 132, 580; *Idem*. *The religion of an Indian tribe*. Oxford: Oxford University Press, 1955. P. 86–87.

Принимая во внимание этот мифологический сюжет, можно утверждать, что этимологическое возведение бога-создателя к тыкке имеет под собой некоторые культурологические основания. Наличие префикса *kin-*, маркирующего по большей части живых существ, в таком случае может говорить о том, что слово **kintuṣ* указывает на персонифицированную тыкву и означает что-то вроде 'тыквенник', 'тыквенное существо' и др. При этом тут возможно и просто значение 'тыква': как было упомянуто выше, префикс *kin-* может также маркировать некоторые растения. Кроме того, в языке сора зафиксировано еще одно слово для обозначения 'тыквы' – *kinlaj*, в составе которого присутствует тот же префикс *kin-* и основа *laj* (< протоавстроаз.: **luaj* 'тыква').

Киттунг –
аустроазиатский прародитель-тыква:
мифологические параллели

Как можно заметить, сорский космогонический миф объединяет в себе первичное и вторичное (после Всемирного потопа) сотворение мира. В некоторых его вариантах речь идет не о спасении во время Потопа, а о том, что брат и сестра плавают в тыкке по волнам перевозданного Мирового океана. Киттунг и его сестра (обычно упоминающаяся без имени, иногда обозначаемая как *Kittuṣ-boj* 'Киттунг-женщина'), таким образом, одновременно являются и первыми людьми на земле, и божествами-демиургами, что опять же говорит о совмещении двух сюжетов, встречающихся в мировой мифологии, – изначального сотворения мира и повторного расселения по земле людей после Всемирного потопа. Поэтому мифические брат и сестра отвечают одновременно и за рождение новых поколений людей, и за все творение в целом. В некоторых вариантах мифа все-таки присутствует верховное божество: великий Киттунг или Махапрабху (< санскр. *mahāprabhu* 'великий господь'), который в той или иной мере руководит действиями брата и сестры и помогает в творении. Традиционный сорский рисунок-идитмаль²¹ (рис. 1), хранящийся в коллекции музея Манав Санграхалай (г. Бхопал, штат Мадхья-Прадеш), посвящен антропогоническому мифу сора, и на изображении фигурирует конкретный тип тыквы – тыква-горлянка (*Lagenaria vulgaris*).

Аналогичный космогонический миф отмечается у большого количества племенных народностей ареала южных регионов

²¹ Идитмаль – традиционный стиль изобразительного искусства сора, по большей части использующийся в религиозных целях.



Рис. 1. Традиционный рисунок-идиталь, изображающий антропогонический миф сора

Из коллекции музея Манав Санграхалай (г. Бхопал, штат Мадхья-Прадеш) (<https://www.dsource.in/resource/mythological-trail-manav-sangrahalaya/trail/9115>)

Одиши и соседствующего с ней штата Чхаттисгарх (в основном в округе Бастар) – как у мунда, так и у дравидийских. Наряду с сора В. Элвин фиксирует его у бонда и гутоб, а также у дравидийских племенных этносов – гондов-мурия, гондов-мария и койя²². В большинстве этих мифов наряду с братом и сестрой присутствует также верховное божество. Во многих мифах ради воспроизведения человечества брат и сестра вступают в инцестуальную связь, которой сначала различными способами противятся. Данный миф является не только антропогоническим, но и этногоническим: обычно представители племени, которому принадлежит конкретный миф, объявляются потомками старшего сына спасшейся пары, а от остальных детей происходят другие, обычно соседние народности.

Наиболее интересными в лингвистическом отношении являются антропогонические мифы у койя и гондов-мария. В них первою очередь человечества, спасшегося вместе с сестрой на огромной тыкве, зовут *Dadaburka*²³. Если обратиться к этимологии этого слова, то можно заметить, что слово состоит из двух компонентов: так, *dādā* на койя может быть переведено одно-

²² См.: *Elwin V. Myths of middle India*. Oxford: Oxford University Press, 1949; *Idem. Tribal myths of Orissa*. P. 86–87.

²³ *Ibid.*

временно как ‘старший брат’ и ‘дед по отцу’²⁴, тогда как *burka* – это ‘тыква’²⁵. Все слово тогда значит ‘дед-тыква’ или ‘брат-тыква’, оба перевода вполне возможны в контексте мифа. Таким образом, очевидно, что гипотеза о «тыквенном» происхождении имени Китунга получает дополнительный аргумент в свою пользу, и можно говорить о некоторой ареальной тенденции, в рамках которой божество-первопредок, герой мифа о спасении в тыкве во время Потопа, носит имя «Тыква».

Однако еще более интересен тот факт, что миф о спасении сиблингов-прародителей в тыкве не ограничивается племенным регионом восточной Индии, а выходит за ее пределы и находит большое количество параллелей в континентальной Юго-Восточной Азии и южном Китае. В Аналитическом каталоге мотивов «Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам» Ю.Е. Березкина и Е.Н. Дувакина²⁶ присутствует мотив под номером Е38В «Люди из тыквы» со следующим описанием: «После мировой катастрофы или в начале времен на земле оказывается тыква, из нее выходят предки людей». Это – центральный сюжетный контур многочисленных антропологических мифов на территории Индокитая и южного Китая. Сами мифы могут отличаться между собой многими деталями, но часть из них практически по всей сюжетной линии совпадает с мифами племенного региона восточной Индии. Так, например, антропологический миф тибето-бирманской народности интха, проживающей в Мьянме, звучит следующим образом:

Только бедные мальчик и девочка пригрили старика; он вырвал зуб, велел посадить, вырастет тыква, в ней надо спрятаться во время

²⁴ См.: *Madkami R., Madkami S., Sodi B., Madkami N., Kawasi B. Odia-Koya sabdakosh. The Odisha State Bureau of Textbook Preparation and Production, Bhubaneswar, 2018*, а также *Pullaiah Kota. Socio-cultural and ethno-linguistic study of Koya language in Telangana state // International journal of English language, literature and translation studies (IJELTR). Vol. 9, issue 1, 2022*. Слово в обоих значениях может встречаться в форме *dādāl*, где *-al* – суффикс, маркирующий существительные, которые обозначают взрослых мужчин, см.: *Tyler Stephen A. Context and Variation in Koya Kinship Terminology. American Anthropologist*, 68(3), 1966. P. 693–707.

²⁵ *Burrow T., Emeneau M.B. A Dravidian etymological dictionary. Oxford: Clarendon Press, 1984. P. 383 (no 4332)*. См. также: <https://starlingdb.org/cgi-bin/main.cgi> (дата обращения 08.08.2023).

²⁶ *Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: Аналитический каталог. URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/>* (дата обращения 06.08.2023).

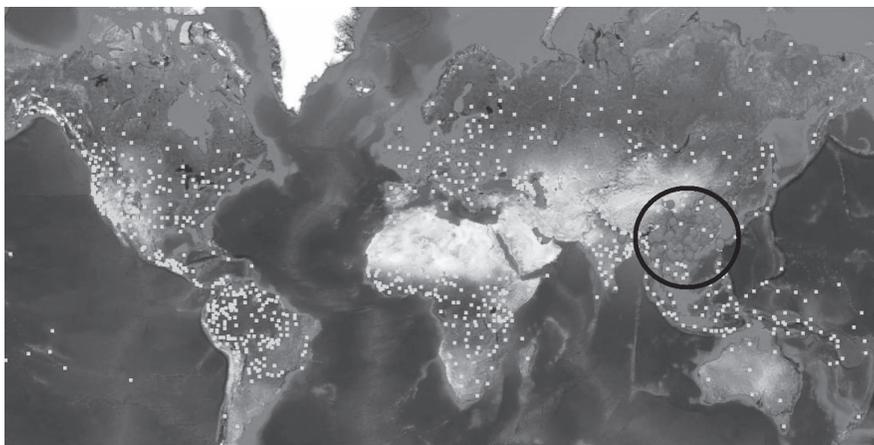


Рис. 2. Мотив E38B «Людди из тыквы» на Карте распространения мотивов по ареалам (<http://mapsofmyths.com>). Этнические группы, у которых зафиксирован мотив, обозначены на карте крупными точками, и ареал их проживания отмечен окружностью

потопа; так и произошло, дождь залил землю; после потопа юноша и девушка поженились, девушка родила тыкву, ее разрубили, семена разбросали, из них возникли разные люди и животные²⁷.

Согласно Аналитическому каталогу мотивов мотив E38B встречается у носителей четырех языковых семей в Юго-Восточной Азии и южном Китае: это австроазиатские народности вьеты, кхму, ва, палаунг и бру; сино-тибетские этнические группы интха, качин, сани, лоло, лису, цзино, лаху и китайцы южных провинций; тай-кадайские народы шан, лао и ли; а также хмонг-мьенские яо. Эти народы в основном проживают во Вьетнаме, Таиланде, Лаосе, Мьянме и южной части Китая. Ареал, покрываемый мотивом E38B, можно увидеть на Карте распространения мотивов по ареалам (рис. 2).

Подробному анализу «тыквенных» антропогонических мифов у народов Юго-Восточной Азии и, в частности, Вьетнама посвящена работа Н.В. Данга [Dang 1993]. В ней автор детально рассматривает структурные компоненты мифов и утверждает, что сюжеты, связанные с тыквой, занимают более половины мифов о происхождении

²⁷ Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н. Указ. соч. В каталоге цит. по: Сказки народов Бирмы / Пер. с бирманского; сост. В.Б. Касевича, Ю.М. Осипова; примеч. Ю.Б. Касевича. М.: Наука, 1976.

в северном Индокитае, северо-восточной Индии²⁸ и южном Китае. Тыква в таких мифах может выступать в трех основных ипостасях: это ковчег во время Потопа, который рождает прародительница, а также просто некоторый объект, из которого происходят разные народы. По подсчетам Н.В. Данга, из 236 мифов, собранных им, в 128 упоминается тыква-ковчег, в 72 – тыква-плод и 28 посвящены появлению людей из тыквы другого происхождения [Dang 1993, pp. 309, 315, 321]. При этом в качестве как ковчега, так и плода в различных мифах могут выступать и другие предметы. Средства спасения во время Потопа могут служить также корабль, лодка, плот, корзина, барабан, полый ствол дерева и др. Женщина может родить не только тыкву, но и обычных детей, а также ком мяса. При этом можно предполагать, что тыква была изначальным ковчегом и плодом, а уже потом в ходе развития мифа была заменена на другие предметы. На это указывает, в частности, тот факт, что во многих мифах эти предметы сопровождаются дополнительным описанием, что они – в форме тыквы: «корабль в форме тыквы», «барабан в форме тыквы», «ком мяса в форме тыквы» и др. Под тыквой в большинстве случаев понимается именно тыква-горлянка (*Lagenaria vulgaris*)²⁹.

Как указывает Н.В. Данг, спасшиеся на тыкве брат и сестра обычно не имеют имен [Dang 1993, p. 311]. В тех же случаях, когда у них есть имена, их трудно этимологизировать. Однако в некоторых случаях героини «тыквенных» мифов носят имя «Тыква» подобно тому, что было ранее отмечено у сора, койя и гондов-мария. Так, в мифе о создании людей из тыквы у австроазиатской народности палаунг бога-творца зовут *Hulu* – это заимствование из китайского языка, означающее ‘тыква-горлянка’ [Oppitz 2006, p. 30]. Про знаменитых китайских богов-первопредков Фу-си и Нюй-ва, с большой вероятностью относящихся к досино-тибетскому культурному субстрату, Юань Кэ пишет: «В живых остались только двое детей. У них не было имени, а так как они спаслись в тыкве-горлянке, их называли Фу-си. Фу-си это то же, что и Пао-си, т. е. “тыква-горлянка”. Мальчика называли “братец-тыква”, а девочку – “сестрица-тыква”» [Юань Кэ 1987, с. 39–43]. Здесь имеет место интересный феномен: тыква играет столь важную роль в антропогонических мифах, что становится именем одного из персонажей. И этот феномен еще раз подтверждает этимологическую гипотезу для имени бога Киттунга у сора.

²⁸ Имеются в виду тибето-бирманские народности северо-востока Индии.

²⁹ См.: Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н. Указ. соч., а также: Proschan F. Peoples of the Gourd. Imagined ethnicities in Highland Southeast Asia // The Journal of Asian Studies. 2001. Vol. 60. No. 4. P. 999–1032.

По утверждению Н.В. Данга [Dang 1993, pp. 304–305], ссылающегося также на работы предшественников [Przyluski 1926; Чеснов 1976], центральный миф о происхождении человечества из тыквы в Юго-Восточной Азии изначально возник у австроазиатских народов, тогда как его тай-кадайские, тибето-бирманские и хмонг-мьенские варианты относятся к более поздним формам. Исходя из этого и вообще из распространения мифа именно в Юго-Восточной Азии можно сделать вывод, что в племенном регионе восточной Индии миф является исконным именно у народов мунда, а соседствующие с ними дравидийские этнические группы приобрели его позднее в ходе контактов. Таким образом, можно говорить о том, что сорский «тыквенный» бог Киттунг имеет древние австроазиатские корни, является австроазиатским прародителем-тыквой и появился в восточной Индии во время миграций туда народов мунда.

Киттунги как класс божеств и легенда о Курраитунге

Учитывая столь древнее происхождение бога-прародителя Киттунга, абсолютно неудивительно, что с течением времени его образ претерпел многочисленные изменения. Прежде всего, можно заметить, что для современных носителей языков корапутских мунда внутренняя форма слова Киттунг, а именно его этимологически «тыквенное» происхождение, перестали быть понятны. Сора уже не видят в слове префикс и основу со значением ‘тыква’, для них это уже общая неразложимая на отдельные значимые составляющие лексема. Еще более интересно, что в горум у слова появилась другая комбинированная форма, уже никак не связанная со значением ‘тыква’ – *kiɟ*: это еще один аргумент о неразложимости лексемы в сознании носителей. Таким образом, для носителей корапутских мунда исчезает непосредственная этимологическая связь Киттунга с «тыквенным» антропогоническим мифом, а остается только восприятие Киттунга как бога-создателя. В дальнейшем, судя по всему, на фоне расширения сорского пантеона и появления новых местнозначимых божеств имя древнего бога-творца становится обозначением для класса божеств, сотворивших или отвечающих за отдельные элементы мироздания. В качестве непосредственной аналогии можно привести ведийского бога-творца Праджapati (от санскр. *Prajāpati* – ‘владыка творения’), имя которого становится эпитетом других богов, а также начинает обозначать различных участников сотворения мира, как то Брахма, а также мудрецы-риши Кардама, Дакша, Бхригу и др. Так, с одной стороны, появляются

многочисленные киттунги, а с другой – прежнее представление о Киттунге как едином верховном божестве все-таки сохраняется, и в культуре сора, таким образом, присутствует дихотомия, описанная В. Элвином и П. Витебски: и единый Киттунг, и различные киттунги существуют одновременно, заводя в тупик антропологов.

Однако культура сора ищет выход из сложившейся дихотомии. В. Элвин, выясняя у информантов, какой из киттунгов самый значимый, приходит к выводу, что во многих случаях таковым считается киттунг по имени Кураитунг (*Kuraitung*)³⁰, имя которого «восходит к выдолбленной изнутри тыкве, в которой брат и сестра пережили Потоп» [Elwin 1955, p. 113]. Именно Кураитунг, по мнению многих информантов Элвина, является создателем мира и человечества [Elwin 1955]. В словаре сора³¹ имеется слово *kurraj-tuj* – ‘вид продолговатой тыквы’. Как видно, слово состоит из двух частей, где вторая часть (она же комбинированная форма) *tuj* – это ‘тыква’, а первая часть в словаре не поясняется. Можно заметить, что имя киттунга *Kurrajtuj*, несмотря на идентичную на первый взгляд словообразовательную модель, устроено иначе, чем имена других киттунгов: в последних вторая часть *-tuj* означает ‘киттунг’, ср. *Aneb-tuj* ‘Киттунг, создавший деревья’ (от *aneb* – ‘дерево’), *Baru-tuj* ‘Киттунг, создавший холмы’ (от *baru* – ‘холм’) и др. Тогда как в имени Курраитунга вторая часть *-tuj* означает ‘тыква’, как собственно и все его имя – ‘вид продолговатой тыквы’.

Как можно видеть, в образе Курраитунга возродился изначальный «тыквенный» бог-творец Киттунг. Просто поскольку имя Киттунга стало нарицательным, то для этого божества потребовалось новое имя. Возможно, под ‘видом продолговатой тыквы’ имеется в виду тыква-горлянка, фигурирующая в мифах Юго-Восточной Азии и изображенная на сорском рисунке-идиттале (см. рис. 1).

Во время экспедиции к сора 2017 г. нами было записано два нарратива, повествующих о происхождении человечества³²:

Дождь залил землю, случился потоп, все живое погибло, спаслись только брат и сестра. Они залезли в огромный глиняный горшок, и он поплыл. После того, как вода сошла, от этих брата и сестры произошли все люди. Брата звали *Kurrajtumar* (от *kurraj* – ‘глиняный горшок’,

³⁰ В [Elwin 1955] записывается как *Kuraitung* и даже как *Kuraitu*. По нашим данным, имя этого киттунга звучит как *Kurrajtuj*.

³¹ *Donegan P.J., Stampe D. Sora dictionary, 2004. <http://www.ling.hawaii.edu/austroasiatic/AA/Munda/Dictionaries/Sora> (дата обращения 14.08.2023).*

³² Впервые опубликованы в [Ренковская Е.А., Крылова А.С., Березкин Ю.Е. 2018].

tuŋ – ‘бог’, mar – ‘человек’) (информант Энам Гоманго, проживает в д. Серанго, записано там же).

Жили брат с сестрой. Бог им сказал, что будет потоп и нужно сделать лодку. Они не имели рубящего инструмента, поэтому грызли дерево зубами. Во время потопы все утонули. Через 140 дней вода сошла. Брат и сестра увидели, что, кроме них, никого не осталось. Брат сказал сестре, чтобы она заново родила все на земле. Она это сделала (информант Сринивас Гоманго, проживает в д. Нуагада, записано в г. Паралакхемунди).

Можно сразу обратить внимание, что в обоих пересказах антропогонического мифа тыква как ковчег отсутствует, вместо нее в сюжете имеются глиняный горшок и лодка, сделанная при помощи зубов. Энам Гоманго приводит также имя брата-первопредка – *Kurrajtuŋmar*. Интересно, что имя в таком варианте не встречалось ранее, в работах Элвина всегда был *Kuraituŋ*, здесь же в конце слова добавляется компонент *mar* ‘человек’ – комбинированная форма от *mandra*. Информант объясняет все компоненты слова, при этом *tuŋ* в его трактовке употребляется в слове в значении ‘бог, киттунг’, а не тыква. Наличие компонента *mar* ‘человек’ на конце слова отсылает к тому факту, что бог-творец в представлениях сора одновременно является и первым человеком – предком всего человечества.

Слово *kurraj* ‘глиняный горшок’ ранее не было зафиксировано в словарях. Вполне возможно, что внутренняя форма слова *kurrajtuŋ* – предположительно ‘тыква-горлянка’ – восходит к словам ‘глиняный горшок’ и ‘тыква’, обозначая, таким образом, тыкву в форме горшка, «горшковую тыкву» (ср. английское выражение для тыквы-горлянки – *bottle gourd*, букв. ‘бутылочная тыква’). Можно вспомнить и тот факт, что тыквы-горлянки и горшки у сора исторически имели много функциональных, и, в частности, ритуальных, пересечений: и те и другие употреблялись и до сих пор употребляются в качестве сосудов для хранения воды или зерна, но в том числе и ритуальных подношений киттунгам, сонумам и предкам. Тыквенные сосуды наряду с глиняными горшками можно видеть подвешенными в домах сора, как снаружи, так и внутри, они символизируют собой божества. Индоарийское заимствование *tumba*³³ с изначальным значением ‘тыква-горлянка’ в сора означает

³³ Слово *tumba* встречается в санскрите, среднеиндийских и многих новоиндийских языках. По гипотезе Ж. Пшилуски (*Przyluski J. Un ancien peuple du Penjab: Les Udumbara // Journal Asiatique. 1926. No. 208. P. 1–59*), слово имеет австроазиатское происхождение. Вполне вероятно, что слово сора *tuŋ* и австроазиатское заимствование в индоарийских языках *tumba* имеют общее происхождение.

‘горшок или сосуд из глины или тыквы’³⁴. Вполне возможно, таким образом, что слово *kurrajtuŋ* в своем изначальном значении – это тыква, использующаяся как сосуд и выполняющая функции горшка. А поскольку, как и в случае с антропоморфическими мифами у народов Юго-Восточной Азии, тыква постепенно вытесняется из мифологического дискурса сора, имя *Kurrajtuŋ* теряет «тыквенную» семантику, а этимологически переосмысливается как «бог горшка», и горшок в таком случае начинает выполнять в мифологическом нарративе роль ковчега.

Бог Киттунг за пределами традиционных верований сора: развитие образа в других религиях

С распространением среди сора новых для региона религий – христианства, неоиндуизма, культа Маттар Баном и др. – австроазиатский «тыквенный» бог-творец и первопредок Киттунг приобретает много новых ипостасей. Как уже было сказано выше, именно слово *kituŋ* (с одиночной *t*) выбирают баптистские миссионеры для обозначения Бога в христианском контексте. Такой выбор неслучаен: именно это слово в одном из своих значений употребляется в языке сора для обозначения единого высшего божества, богатворца, часто в отрыве от его мифологической истории. Неоиндуистские миссионеры по большей части переняли наследие баптистов там, где это было возможно: *kituŋ* (в том же фонетическом облике и написании, как и у баптистов) в контексте индуизма стал аналогом санскритских терминов для обозначения верховного божества – *Bhagvān*, *Īśvar* и др.

Совершенно другая роль отводится Киттунгу в рамках культа Маттар Баном. В основе культа лежит поклонение письменности для языка сора, которая, согласно адептам, является воплощением бога Джаяннатха, вернувшегося к своему народу в виде алфавита. При этом каждая буква алфавита представляет собой определенного сонума, имя которого начинается на эту букву. Сонумы в представлениях Маттар Баном – исключительно благожелательные божества и покровители людей, имена которых начинаются на соответствующую букву. Киттунги как класс божеств в культе не фигурируют. Предположительно какое-то количество сонумов было при этом изобретено создателями культа [Ренковская 2023, с. 34]. Причина этого достаточно проста: имена сонумов могут начинаться не на все буквы, а какие-то сонумы – подходящие буквенные кандидаты – могли

³⁴ См.: Donegan P.J., Stampe D. Sora dictionary, 2004.

отсутствовать в конкретной местности, быть забыты, иметь не вполне ясные функции и пр.

Буква алфавита, соответствующая звуку [k], посвящена Киттунгу (встречается в вариантах *ketuŋ, kituŋ, kittuŋ*). Таким образом, Киттунг в представлениях Маттар Баном – это один из сонумов, воплощенных в буквы; он ничем не выделяется среди других букв-сонумов и упоминается в гимнах согласно алфавитному порядку (16-я буква из 24). При этом само его присутствие в алфавите сонумов и тот факт, что для соответствующей буквы был выбран именно Киттунг (а не другой сонум, существующий в пантеоне или изобретенный), все же говорит о его значимости и «узнаваемости» в том культурном контексте, в котором создавался культ.

* * *

Исходя из вышеизложенного, можно констатировать, что сорский бог-творец Киттунг имеет древние австроазиатские корни, вероятно, восходящие к эпохе миграций народов мунда в Индию. Интересно, что «тыквенный» антропогонический миф, широко распространенный у корапутских мунда и соседних дравидийских народностей в южной Одише и южном Чхаттисгархе, не встречается при этом ни у северных мунда, ни у еще одной группы австроазиатских народов на территории Индии – кхаси. Можно говорить о том, что образ Киттунга обладает удивительной культурной сохранностью. Именно Киттунг в отличие от остальных божественных существ пантеона остается в культуре сора с приходом и распространением других религий, трансформируясь под них. Он возвращает свою роль бога-создателя и законодателя в рамках христианства, присутствует в качестве верховного божества в сорском неоиндуизме и воплощается в одну из букв сакрального алфавита культа Маттар Баном.

Литература

- Ренковская 2023 – Ренковская Е.А. Возвращение украденного бога: культ Маттар Баном у сора: (этнолингвистический анализ) // Этнографическое обозрение. 2023. № 4. С. 23–40.
- Чеснов 1976 – Чеснов Я.В. Историческая этнография стран Индокитая / Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. М.: Наука, 1976. 298 с.
- Юань Кэ 1987 – Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1965; 2-е изд., испр. и доп. / Пер. с кит. Е.И. Лубо-Лесниченко, Е.В. Пузицкий, В.Ф. Сорокин. М.: Наука, 1987. 527 с.
- Dang 1993 – Dang Nghiem Van. The flood myth and the origin of ethnic groups in Southeast Asia // Journal of American Folklore. 1993. Vol. 106. No. 421. P. 304–337.

- Krylova, Renkovskaya 2021 – *Krylova A., Renkovskaya E.* Corpus of the Koraput Munda languages: goals and special aspects // Proceedings of the 8th and 9th International Conferences Challenges of Interdisciplinary and Multidisciplinary Approach and New Horizons in Oriental Studies. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa, 2021. P. 166–175. (Series Prace Orientalistyczne, vol. 44)
- Krylova, Renkovskaya 2020 – *Krylova A., Renkovskaya E.* Religion and language preservation: the case of Sora // Journal of South Asian Languages and Linguistics. 2020. Vol. 7. No. 1. P. 85–104.
- Oppitz 2006 – *Oppitz M.* Die geschichte der verlorenen Schrift. Frobenius-Vorlesung 2005 // Paideuma. 2006. Vol. 52. P. 27–50.
- Przyluski 1926 – *Przyluski J.* Un ancien peuple du Penjab: Les Udumbara // Journal Asiatique. 1926. No. 208. P. 1–59.
- Sitapati 1938–1943 – *Sitapati G.V.* The Soras and their country // Journal of the Andhra Historical Research Society. 1938–1943. Vol. 12–14.
- Srinivas 1952 – *Srinivas M.N.* The Religion and society among the Coorgs of South India. Oxford: Oxford University Press, 1952. 419 p.
- Vitebsky 1982 – *Vitebsky P.* Dialogues with the dead: the experience of mortality and its discussion among the Sora of Central India. L.: University of London, 1982. 432 p.
- Vitebsky 1993 – *Vitebsky P.* Dialogues with the dead: the discussion of mortality among the Sora of Eastern India. Cambridge: Cambridge University Press; Delhi: Foundation Books, 1993. 294 p.
- Vitebsky 2017 – *Vitebsky P.* Living without the dead: loss and redemption in a jungle cosmos. Chicago: University of Chicago Press, 2017. 380 p.

References

- Chesnov, Ya.V. (1976), *Istoricheskaya etnografiya stran Indokitaya* [Historical ethnography of Indochinese countries], Nauka, Moscow, USSR.
- Dang, Nghiem Van (1993), “The flood myth and the origin of ethnic groups in Southeast Asia”, *Journal of American Folklore*, vol. 106, no. 421, pp. 304–337.
- Krylova, A. and Renkovskaya, E. (2021), “Corpus of the Koraput Munda languages: goals and special aspects”, in *Proceedings of the 8th and 9th International Conferences Challenges of Interdisciplinary and Multidisciplinary Approach and New Horizons in Oriental Studies*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa, Poland, pp. 166–175. (*Prace Orientalistyczne, vol. 4*)
- Krylova, A. and Renkovskaya, E. (2020), “Religion and language preservation: the case of Sora”, *Journal of South Asian Languages and Linguistics*, vol. 7, no. 1, pp. 85–104.
- Oppitz, M. (2006), “Die geschichte der verlorenen Schrift. Frobenius-Vorlesung 2005”, *Paideuma*, vol. 52, pp. 27–50.
- Przyluski, J. (1926), “Un ancien peuple du Penjab: Les Udumbara”, *Journal Asiatique*, no. 208, pp. 1–59.
- Renkovskaya, E. (2023), “Return of the stolen God: the Sora cult of Mattar Banom: (an ethno-linguistic analysis)», *Etnograficheskoe obozrenie*, no. 4, pp. 23–40.

- Sitapati, G.V. (1938–1943), “The Soras and their country”, *Journal of the Andhra Historical Research Society*, vol. 12–14.
- Srinivas, M.N. (1952), *The religion and society among the Coorgs of South India*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- Vitebsky, P. (1982), *Dialogues with the dead: the experience of mortality and its discussion among the Sora of central India*, University of London, London, UK.
- Vitebsky, P. (1993), *Dialogues with the dead: the discussion of mortality among the Sora of Eastern India*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Vitebsky, P. (2017), *Living without the dead: loss and redemption in a jungle cosmos*, University of Chicago Press, Chicago, USA.
- Yuan, Ke (1987), *Mify drevnego Kitaia* [Myths of ancient China], Nauka, Moscow, USSR.

Информация об авторе

Евгения А. Ренковская, кандидат филологических наук, Институт языкознания РАН, Москва, Россия; 125009, Россия, Москва, Большой Кисловский пер., д. 1; jennyrenk@gmail.com

Information about the author

Evgeniya A. Renkovskaya, Cand. of Sci. (Philology), Institute of Linguistics of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; 1, Bolshoi Kislovskii Line, Moscow, Russia, 125009; jennyrenk@gmail.com

«Босые дворяне»:
наяры глазами венецианцев
второй половины XVI в.

Дмитрий В. Возчиков

*Уральский федеральный университет
имени первого Президента России Б.Н. Ельцина,
Екатеринбург, Россия, catullus89@mail.ru*

Аннотация. В статье рассматривается образ воинской кастовой группы наяров Южной Индии (главным образом города Кочин, древнего центра морской торговли) в травелогах двух венецианских купцов XVI в., Чезаре Федеричи и Гаспаро Бальби; сравниваются особенности восприятия этого сообщества глазами этих авторов, а также в текстах близких по времени португальских сочинений. Оба купца видели в наярах аналог европейского дворянства, благородных воинов, преданных своему королю, храбрых и презирающих смерть; оба отмечали использование ими в бою меча и круглого щита, наличие «общих женщин», постоянное хождение босиком. Сообщения Бальби о наярах отличаются большим вниманием к гипергамным связям наярских женщин и брахманов. Также Бальби старался вписать сложное индуистское общество в характерную для средневекового Запада трифункциональную схему. Хотя авторы венецианских травелогов во многом следовали португальским нарративным трафаретам, их описание сохранило ряд уникальных деталей повседневной жизни общества Кералы того времени.

Ключевые слова: наяры, индуизм, Керала, Кочин (Кочи), Венецианская республика, Чезаре Федеричи, Гаспаро Бальби, путешествия раннего Нового времени, ориентализм.

Для цитирования: Возчиков Д.В. «Босые дворяне»: наяры глазами венецианцев второй половины XVI в. // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2023. № 4. С. 38–54. DOI: 10.28995/2658-4158-2023-4-38-54

“The Barefoot Noblemen”:
the Nayars as seen by the Venetians
of the second half of the 16th century

Dmitrii V. Vozchikov

Ural Federal University, Yekaterinburg, Russia, catullus89@mail.ru

Abstract. The article deals with the imagery of the Nayar (Nair) warrior caste group in two famous 16th century Venetian travelogues. These accounts were written by the merchants Cesare Federici (traveled in the Middle East and Asia in 1563–1581) and Gasparo Balbi (traveled in 1576–1588). Their descriptive particularities are compared with the ones of some Portuguese accounts of South Asia. Federici and Babli both linked their Nayar accounts to Cochin (Kochi), an ancient city, which thrived of maritime commerce. For the merchants, the Nayars seemed analogous to the European nobility, these recklessly brave noble warriors were always loyal to their king, despised death, walked barefoot, used sword and rondache in combat and had “common women”. Federici told about his personal communication with one of them. Balbi’s Nayar account is distinguished by his particular attention to the hypergamic relations between the Nayar women and Brahmin men. Balbi tried to observe the complex Hindu society of the South through the lens of the European trifunctional model. Although these Venetian authors proved to be partly dependent on the Portuguese descriptive pattern of India, their accounts contained some unique details of everyday life of 16th century Kerala.

Keywords: Nayars, Hinduism, Kerala, Cochin (Kochi), Republic of Venice, Cesare Federici, Gasparo Balbi, early modern travels, Orientalism.

For citation: Vozchikov, D.V. (2023), “‘The Barefoot Noblemen’: the Nayars as seen by the Venetians of the second half of the 16th century”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 38–54, DOI: 10.28995/2658-4158-2023-4-38-54

«Здесь землю защищать от лиходеев / Наиры привилегию снискали. / При них всегда в знак доблести их ратной / Щит кожаный и тяжкий меч булатный. <...> И общими здесь жены пребывают / Для всех мужчин в семействе неизменно. / Сердца, что жгучей ревности не знают, / Нашли дорогу к радости блаженной!»¹ – такие сведения о южноиндийской воинской кастовой группе наяров вклю-

¹ *Камюэнс Л., де.* Лузиады; Сонеты / Пер. с португ. «Лузиады», вступ. ст. и коммент. О. Овчаренко; сост. раздела «Сонеты» Е. Голубевой, И. Хохловой; пер. с португ. В. Резниченко, В. Левика и др. М.: Худ. лит-ра, 1988. С. 229–230.

чил в свою рыцарско-колониальную эпическую поэму «Лузиады» Луиш ди Камознс (1524/1525–1580). Обычай и культура наяров оказались одними из специфических явлений индуистского социума юга Индостана, описание которых в XVI в. стало неперменным элементом всякого пространного сообщения европейца о делах в «Индиях». Первенство в формировании образа Южной и Юго-Восточной Азии среди европейцев принадлежало в этом столетии португальским чиновникам, дипломатам и историкам, но большой интерес к индийской торговле сохранял тогда же и конкурент Португалии – Венецианская республика. Настоящая статья посвящена описаниям наяров Кералы в двух пользовавшихся большой популярностью в Европе XVI–XVIII вв. травелогах венецианских купцов – Чезаре Федеричи (он же Чезаре деи Федричи, 1521–1601²) и Гаспаро Бальби (ок. 1550 – между 1621 и 1625³).

Структура любого иного общества конструировалась европейскими авторами Средневековья и раннего Нового времени по образцу и своего собственного социума, и феноменов родной для них книжной культуры. По словам С.И. Лучицкой, хронисты Первого крестового похода, в сочинениях которых мусульманские правители наделялись различными воображаемыми титулами, вроде «сатрапа», не соответствовавшими реальной политической иерархии исламского мира, «не могут помыслить политическую структуру мусульманского мира иначе, чем в терминах, унаследованных ими от их собственной культурной традиции» [Лучицкая 2001, с. 183]. Историописание Запада постоянно помещало «императоров» и «королей», «баронов» и «рыцарей», «священников» и «монахов» в общества Южной, Восточной и Юго-Восточной Азии. Эти аналогии могли быть как достаточно точными, так и сугубо условными. Несмотря на наглядность подобных классификационных схем, они неизбежно таили в себе элемент искажения чужих социально-политических реалий.

Республика Св. Марка в XVI столетии оказалась в тени новой колониальной державы – Португалии. Венеция, хотя и составляла серьезную конкуренцию португальцам в торговле пряностями [Хазанов 2003, с. 243–244], не располагала колониальными владениями в акватории Индийского океана. Венецианские сообщения об Индии во второй половине XVI в. имеют большое значение для

² См.: *Tucci U. Federici Cesare // Dizionario Biografico degli Italiani*. 1995. Vol. 45. URL: http://www.treccani.it/enciclopedia/cesare-federici_%28DizionarioBiografico%29/ (дата обращения 14.06.2023).

³ См.: *Viaggi di C. Federici e G. Balbi alle Indie Orientali / A cura di O. Pinto*. Roma: Istituto poligrafico dello Stato, Libreria dello Stato, 1962. P. XXVI–XXVIII.

реконструкции европейских представлений о Южной Азии, они содержат взгляд «со стороны» – взгляд европейцев-непортугальцев, не ставивших задач прославления португальских завоеваний. Обращение к образу наяров в травелогах венецианцев позволяет одновременно выявить специфику описания Индии в венецианской литературе раннего Нового времени, понять соотношение в данных источниках описательных трафаретов и деталей, почерпнутых авторами из опыта знакомства с повседневной жизнью дравидского Юга, а также глубже рассмотреть мировоззрение человека второго плана из крупнейшей морской республики Италии.

Биография любознательного и не всегда удачливого купца Чезаре Федеричи скудно освещена в источниках. Чезаре Федеричи, сын Джироламо, уроженец Эрбано (современный Эрбано), восемнадцать лет (1563–1581) провел на Ближнем Востоке, в Южной и Юго-Восточной Азии. Отчет о его торговых поездках и приключениях с обыкновенным для того времени длинным названием-пояснением «Путешествие мессера Чезаре деи Федеричи в Восточную Индию и за пределы Индии, в коем содержатся занимательные явления обрядов и обычаев тех стран, а также описываются пряности, снадобья, драгоценные камни и жемчуга, что из них вывозятся; с некоторыми полезнейшими предупреждениями тем, кто бы пожелал совершить такое путешествие»⁴, был опубликован в 1587 г. в Венеции. Травелог Федеричи, редактором которого выступил церковный писатель-моралист фра Бартоломео Диониджи да Фано, быстро завоевал известность в Венецианской республике и за ее пределами, в частности в елизаветинской Англии, где уже в 1588 г. вышел его перевод⁵. Весьма вероятно, что именно фра Бартоломео не допустил к публикации ряд «непристойных», на его взгляд, сюжетов травелога.

У Федеричи вскоре нашелся талантливый подражатель с не менее насыщенным опытом странствий. В Венеции в 1590 г. была опубликована книга его младшего современника «Путешествие в Восточные Индии Гаспаро Бальби, ювелира венецианского, в коем содержатся сведения, сколько он в упомянутом путешествии повидал на протяжении девяти лет, проведенных в нем с 1579 и до 1588 г. С сообщением о пошлинах, мерах и весах во всех городах, посещенных в том путешествии, и о правлении короля Пегу,

⁴ *Federici C. Viaggio di M. Cesare dei Fedrici, nell'India Orientale & oltre l'India: nelquale si contengono cose dilettevoli de i riti, & de i costumi di quei paesi, Et insieme si descriveno le spetiarie, droghe, gioie et perle che d'essi si cavano. Con alcuni avvertimenti utilissimi a quelli che tal viaggio volessero fare.* Venetia: Andrea Muschio, 1587. 174 p.

⁵ См.: *Tucci U. Federici Cesare.* Op. cit.

и о войнах, которые он вел с другими королями – Авы и Сиона [Сиама]»⁶. Фактов о жизни Гаспаро Бальби, сына Джованни, известно еще меньше, нежели о Федеричи. Как и Федеричи, свои торговые поездки по Востоку Бальби начал с османской территории, затем ему удалось побывать за почти десять лет во многих государствах Индии и Юго-Восточной Азии, главным образом – в Бирме⁷.

Труд Бальби содержал немало фрагментов, взятых из сочинения Федеричи с минимальными изменениями. Их травелоги сходны по структуре, основной единицей описания и у того, и у другого купца был город. Однако нет оснований видеть в его отчете плагиат и сомневаться в подлинности пребывания автора в описанных им странах, многие подробности, сообщенные им, вполне уникальны. Х.-П. Рубьес полагает, что причина частого копирования *post factum* чужих сведений даже таким бывалым путешественником, как Бальби, лежала в целеполагании травелога как консервативного жанра: совпадение сведений подтверждало в глазах читателя достоверность данных сочинений [Rubiés 2000, p. 105]. Травелоги раннего Нового времени в жанровой специфике нередко сочетали строгое маршрутное описание, мемуары и занимательное чтение о дальних странах, изобилующее чудесами и баснословными богатствами, и в целом могут рассматриваться как тексты смешанного жанра [Ваперjee 2021, p. 2]. К сочинениям Федеричи и Бальби это относится в полной мере.

В историографии труды двух венецианцев пользуются меньшим вниманием, чем близкие им по времени португальские сочинения. Критическое издание травелогов Федеричи и Бальби под редакцией О. Пинто вышло в 1962 г.⁸ Х.-П. Рубьес утверждает, что отчет Федеричи в тех разделах, где автор давал экскурсии в прошлое посещенных им городов и стран, был проникнут идеей историчности [Rubiés 2000, pp. 304–306]. Жанровые особенности травелога Бальби подробно рассматривает А. Стаццоне [Stazzone 2013]. Как подчеркивает А. Стаццоне, даже поездка Бальби в Пегу, включавшая аудиенцию у бирманского короля Нандабайина, носила явно

⁶ *Balbi G. Viaggio dell'Indie orientali, di Gasparo Balbi, gioielliero venetiano: nel quale si contiene quanto egli in detto viaggio ha veduto pero lo spatio di 9. anni consumati in esso dal 1579. fino al 1588. Con la relatione de i datij, pesi, & misure di tutte le città di tal viaggio, & del gouerno del re del Pegu, & delle guerre fatte da lui con altri re d'Auuà & di Sion. Venetia: Appresso Camillo Borgominieri, 1590. 318 p.*

⁷ См.: *Tucci U. Balbi Gasparo // Dizionario Biografico degli Italiani. 1963. Vol. 5. URL: https://www.treccani.it/enciclopedia/gasparo-balbi_%28Dizionario-Biografico%29/ (дата обращения 8.06.2023).*

⁸ *Viaggi di C. Federici e G. Balbi alle Indie Orientali...*

коммерческий, а не дипломатический характер, как можно было бы подумать [Stazzone 2013]. При этом Федеричи и Бальби собрали достаточно сведений, которые оказались ценны для властей «Светлейшей Синьории».

В Кочине, важном торговом центре юга Малабарского берега с давними связями с Китаем и Юго-Восточной Азией, оба путешественника бывали неоднократно. И Федеричи, и Бальби, руководствуясь традиционной схемой, делили народы Востока по религиозному принципу на «мавров» (Mori), мусульман, и «язычников» (Gentili), индуистов, буддистов и вообще всех последователей неавраамических религиозных систем.

Характерной особенностью наярских джати являются матрилинейный счет родства и дислокальный брак, в силу чего ребенок традиционно наследует принадлежность к джати и клану матери и дяди с материнской стороны [Успенская 2010, с. 264]. Наярские женщины и их наемные работники занимались полями и урожаями, мужчины – их охраной и приумножением земельных владений, а также поддержанием традиции боевых искусств *каларипаятту* в специальных лагерях и школах; ныне эта древняя общность насчитывает 131 джати [Успенская 2010, с. 402–403]. Представление об этих обычаях становится значимым описательным элементом в европейских сочинениях, сообщавших о Южной Индии, уже в позднее Средневековье и затем было унаследовано и развито западной описательной географией в Новое время. Авторы XIV–XV вв. помещали новые сведения о Южной Азии в контекст «чудес Индии». Миссионер-доминиканец и епископ Журден де Северак в «Описании чудес» (1329) писал о системе наследования у монархов и знати «Великой Индии», к которой относил Южную Индию и Юго-Восточную Азию: «Наследство переходит только к сыновьям сестер, ибо говорят здесь так: можно ли поручиться, что сыновья рождены от своего отца, – ведь жены и наложницы могут понести от других, но дети сестры всегда своей крови, и кем бы ни был их отец, ясно, что вышло дитя из сестринского чрева»⁹. Речь здесь, вполне вероятно, шла о наярской традиции, хотя матрилокальность и передача линии по племяннику распространены в Керале не только у наяров, но и у ряда каст, занимающих положение ниже наяров, в частности ежава и тийя.

Купец из Венецианской республики, уроженец Кьоджи Никколо деи Конти, посетивший Южную и Юго-Восточную Азию

⁹ *Журден де Северак*. Чудеса, описанные братом Журденом из ордена проповедников, уроженцем Северака и епископом города Колумба, что в Индии Наибольшей // После Марко Поло: Путешествия западных чужеземцев в страны Трех Индий / Пер. с лат. и старорит. яз. Я.М. Света. М.: Наука, 1968. С. 148.

в 1410–1430-е гг., отмечал полиандрию и дислокальные браки как особенность «морского города» Каликута (Collicutia, Кожикодде), не упоминая при этом названия практиковавшей их группы. В записи отчета Контти папский секретарь и гуманист Поджо Браччолини поведал со слов путешественника следующее: «Затем он <Никколо> взял путь в Колликутию, морской город окруженностью в восемь миль, знаменитый порт всей Индии, перцем, лаком, имбирем, плотной корицей, алычой и куркумой обильный. Женщины лишь здесь в этой области берут себе многих мужей, согласно своему желанию, так что могут иметь десять и более мужей сообразно своему сладострастию. Они меж собой распределяют, когда каждый из них сойдется с женой. Кто приходит к женщине (ведь у нее отдельный дом), оставляет у входа знак, увидев который иной человек, пришедший к этой женщине, уходит. Дети передаются мужьям по решению жены, и не они наследуют имущество отцов, а племянники»¹⁰.

С начала XVI в. образ наяров в трудах итальянцев и португальцев становился гораздо более детальным и одновременно целостным, включавшим стабильный набор фиксированных характеристик. В отчете о путешествии по Востоку Лудовико ди Вартемы из Болоньи (1510) наяры (Naeri) явно обозначены как группа, аналогичная европейскому дворянству по статусу и функциям. Ди Вартема упоминал наяров не только в Каликуте, но и в Канноре (Каннур), отмечал, что наяры ходили босиком и почти нагими. Про Каннур болонец сообщал: «Король сей земли имеет пятьдесят тысяч наэров, то есть дворян (gentilhomini), которые используют в бою мечи, круглые щиты (rotelle), копья, луки и артиллерию»¹¹.

Весьма подробное описание наяров появилось в первой четверти XVI в. в трудах португальских авторов: «Восточной сумме» (1515) аптекаря Томе Пиреша и так называемой «Книге Дуарте Барбозы» (ок. 1518) колониального чиновника и переводчика Дуарте Барбозы, впоследствии – спутника Магеллана. В португальских источниках наяры назывались знатными воинами, подчеркивались их рыцарственный нрав и брачные обычаи, предполагавшие связи женщины с несколькими мужчинами. Пиреш утверждал, что

¹⁰ Poggii Bracciolini Florentini. *Historiae de varietate fortunae libri quatuor*. P.: Constelier, 1723. P. 138.

¹¹ Ludovico de Varthema. *Itinerario de Ludovico de Varthema Bolognese nello Egitto, nella Soria, nella Arabia deserta, & felice, & nella Persia, nella India, & nella Ethyopia. Le fede el vivere, & costumi delle presate provincie. Et al presente agiontovi alcune isole nuovamente trovate*. Venezia: Matteo Pagano, 1550. 107 p.

наяры Малабара всегда были верны своим королям и никогда не предавали их¹². Далее он сообщал: «Ни у кого из наяров нет ни отца, ни сына. Чем больше любовников у наярской женщины, тем выше ее положение»¹³. Барбоза подчеркивал строгую взаимность обязательств короля и его вассалов-наяров, проводил аналогии между брахманами и наярами и соответственно европейским духовенством и светской знатью. Он также, поведав о независимом нраве наярских женщин и о наярских традициях группового брака, включая союзы наярок с брахманами, передавал поверье, согласно которому каждая женщина из наяров, которая умирает девственницей, оказывается проклятой¹⁴.

Групповой дислокальный брак стал неперенным элементом описания наярских обычаев португальцами. Официальный историк лиссабонского двора Жуан ди Барруш (1496–1570) также включил сведения о наярах (Naires) в монументальный труд «Декады Азии», отмечая, в частности, что женщина «наирской крови» уже с десятилетнего возраста может позволить заходить в свой дом сколь угодно многим наярам, а также брахманам¹⁵. Ставшие стереотипными в португальском нарративе сведения о наярах использовал и Камозэн.

Венецианцы XVI в. в Индии следовали в основном маршрутами, находившимися под контролем португальцев, останавливались в португальских колониальных городах и крепостях, включая Гоа, и на восприятие индийских реалий венецианскими купцами неизбежно оказывали представления о них португальских чиновников, торговцев и моряков. Ко времени путешествий купцов Федеричи и Балби уже вполне оформился описательный трафарет наяров в западноевропейских источниках. В травелогах Федеричи и Балби описания наяров (Nairi) имели привязку к Кочину, в котором оба купца побывали и провели достаточно времени, чтобы ознако-

¹² См.: The Suma Oriental of Tomé Pires: an Account of the East from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and India in 1512–1515; and The Book of Francisco Rodrigues, Rutter of a Voyage in the Red Sea, Nautical Rules, Almanack and Maps Written and Drawn in the East before 1515 / Transl. from the Portuguese MS in the Bibliothéque de la Chambre des Deputes, Paris, and ed. by A. Cortesão. In 2 vols. L.: The Hakluyt Society, 1944. Vol. 1. P. 67.

¹³ Ibid. P. 71.

¹⁴ См.: *Barbosa D.* Livro em que dá relação do que viu e ouviu no Oriente / Introd. e notas de A. Reis Machado. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1946. P. 147.

¹⁵ См.: *João de Barros.* Decada primeirada Asia de João de Barros. Dos feitos que os portugueses fezerão no descobrimento & conquista dos mares & terras do Oriente. Lisboa: Impressa per J. Rodriguez, 1628. P. 183.

миться с особенностями его повседневной жизни. Труд Федеричи во многом следовал португальскому взгляду на расклад сил в регионе, в его травелогге враждебный португальцам на момент его путешествия Кожикоде противопоставляется союзному им Кочину.

Про правителя Кожикоде венецианец сообщал следующее: «Это все – земля разбойников, подвластная королю Каликута, королю языческому (Re Gentile) и лютому врагу португальцев, с которыми он вечно воюет, а также гнездо и убежище для всех иноземных разбойников, что зовутся маврами Карапудзы (Mori di Carapuza), потому что носят вытянутую красную шапку, и эти разбойники отдают часть своей добычи на море королю Каликута, а он разрешает отправляться в пиратский поход любому, кто этого захочет, так что на том берегу много корсаров»¹⁶.

По мнению О. Пинто, мусульманские корсары на каликутской службе именовались в травелогге купца «маврами Карапудзы», вследствие, во-первых, путаницы, ведь «красная голова» по-тюркски – «кызылбаш», а «карабаш», от чего, скорее всего, и пошло приводимое у путешественника общее название пиратских банд в Кожикоде, – это «черная голова», а во-вторых, полученных автором некоторых сведений о кызылбашах, составлявших во времена его путешествия основу войска и главную опору трона в Сефевидском государстве¹⁷. Одевание кызылбашских племен включало чалму из 12 складок (в честь 12 имамов), обернутых вокруг высокой конусообразной фетровой шапки, от которой пошло их название – «красноголовые» [Базиленко 2010, с. 158]. Связь образа кровавого пирата-инвертера с исламским миром была традиционна для европейской культуры Средневековья и Нового времени. В идеологии Венецианской республики образы пирата как врага и врага как пирата веками занимали весомое место. Так, Раффаино Карезини (ок. 1314–1390), великий канцелярий Республики и хронист, писал, что венецианцы «во имя веры католической, во имя всеобщей сохранности и свободы против турок и пиратов должными средствами оберегают море»¹⁸.

С описанием Кожикоде как гнезда свирепых бандитов контрастировал рассказ о Кочине, где с центром богатого индуистского государства соседствовала мощная португальская крепость: «Король Кокина (Cochin) – король языческий (Re Gentile), очень дружелюбный по отношению к королю португальскому и верный

¹⁶ *Federici C. Op. cit. P. 52–53.*

¹⁷ *Viaggi di C. Federici e G. Balbi alle Indie Orientali. P. 262.*

¹⁸ См.: *Chronicon Raphayni Caresini cancellarii Veneti / ed. L.A. Muratorius // Rerum Italicarum Scriptores. Mediolani: Ex typographia Societatis Palatinae in regia curia, 1728. T. 12. Col. 436.*

ему, и дружественный к португальским горожанам, которые проживают в Кокине Португальском, будучи женатыми, а этим именем португальцев зовутся в Индии все христиане, что с запада прибывают, будь то итальянцы, или французы, или немцы»¹⁹.

Под женатыми португальцами, несомненно, подразумевались обладатели статуса казаду (*casado*, букв. «женатый»), игравшие важную роль в функционировании португальской колониальной системы. Большинство португальцев, прибывавших в колонию, были солдатами, после женитьбы, как правило, на азиатской женщине португалец, осевший в колониальном городе, становился казаду и занимался преимущественно морской торговлей, а в случае успеха в ней мог рассчитывать на покупку должности в колониальном аппарате [Хазанов 2003, с. 242]. По всей видимости, португалец-казаду был наиболее обычным для венецианских купцов партнером и собеседником в портах Индии, и в их среде купцы могли почерпнуть многие представления об обществах Южной Азии.

О наярах короля Кочина Федеричи сообщал следующее: «У короля большое число амоков (*Amochi*), которые представляют собой его дворян (*gentil'huomini*) и также именуется наирами. Они совершенно не ценят жизнь, напротив, находясь на службе у короля или защищая его честь, подвергают свою жизнь всяким опасностям, даже будучи уверенными, что погибнут. Эти люди ходят нагими по пояс, подпоясавшись куском ткани и продев его между ног, и босиком, у них длинные волосы, которые собираются в пучок на макушке, и они всегда носят с собой обнаженный меч и круглый щит (*rotella*)»²⁰.

Остается открытым вопрос, почему в качестве синонима наяров купец использовал слово «амоки» и имеет ли оно связь с амоком, сложным этнопсихологическим явлением мира Нусантары. Во всяком случае, переключка с малайско-индонезийскими сюжетами травелога здесь напрямую не прослеживается: рассказывая о своем пребывании в португальской Малакке или о султанате Аче, грозном противнике португальцев в Юго-Восточной Азии, Федеричи не сообщал об амоке. Однако, возможно, сам путешественник решил вернуть экзотическое слово, почерпнутое им, вероятно, у португальцев в Малакке или, во всяком случае, в ней бывавших, в рассказ о совершенно ином регионе, чтобы подчеркнуть безоглядную храбрость воинов. Одновременно как Кожикоду и Кочин противопоставлялись друг другу, так и «мавританские» корсары противопоставлялись благородным воинам

¹⁹ См.: *Federici C.* Op. cit. P. 55.

²⁰ *Ibid.* P. 56–57.

кочинского короля, служащими ему не за возможность пограбить, но верой и правдой.

Согласно описанию купца, у наяров были общие жены, жившие отдельно от мужчин: «У этих наиров общие между собою женщины, и когда один из них входит в дом одной из этих женщин, то оставляет возле входа на улице свой меч и щит, и, покуда там стоят те меч и щит, никто не осмелится войти в дом.

Сыновья короля не наследуют его королевство, поскольку есть мнение, что они могут быть потомством не его, а другого человека; признают следующим королем сына сестры короля или другой дамы королевского рода, ведь, как они говорят, те-то уж наверняка королевской крови.

Наиры и их женщины по обычаю для изящества делают себе огромные дыры в ушах, да такие, что, кажется, невозможно этому верить, а считаются более знатными те, у кого дыры больше»²¹.

Особый интерес проявил купец к манипуляциям наяров с ушами. Он писал, что уши оттягивались с помощью металлических грузил, а один наяр (возможно, покупатель товара у венецианца) позволил ему измерить отверстие в своем ухе с помощью нити, и размер отверстия оказался таков, что в него можно было бы продеть руку в одежде²².

Сообщения Гаспаро Бальби о наярах в ряде моментов перекликаются со свидетельствами Федеричи, в частности, как и его старший современник, Бальби связывал эту группу с Кочином, однако его отчет отражает и вполне самостоятельные наблюдения ювелира. Подобно Федеричи, Бальби видел в кочинском короле «брата по оружию короля Португалии»²³. Гаспаро Бальби описал служивших королю Кочина «дворян, которые именуются наирами и очень верны королю, а ходят всегда нагими по пояс и босыми», как и их женщины²⁴. Выше наяров и самого короля в обществе Кочина стояли, согласно описанию Бальби, брахманы (*Bramini*), которые, по его словам, лишали девственности женщин королевства, начиная с супруги правителя: «Водится обычай у короля, а также у его подданных отдавать на лишение девственности своих жен неким из тех, кто зовется браминами, которые обладают величайшей вольностью заходить во всякий дом – сперва к королю, а потом и к прочим людям, где им позволено беседовать с женщинами, как у себя дома, и даже мужья и братья, когда они находятся дома с женами и сестрами своими, уступают браминам свое место и выходят из

²¹ *Ibid.* P. 57.

²² *Ibid.* P. 57–58.

²³ *Balbi G. Op. cit.* P. 75.

²⁴ *Ibid.*

дома, потому что считают браминов святыми людьми и учат этих женщин их закону, посему родственники остаются довольны, что брамины разговаривают с их женщинами»²⁵. Бальби, похоже, приглашал читателя, падкого на детали нездешней жизни, домыслить, что в действительности могло происходить между брахманом и женщинами из небрахманской семьи. Характеристика наярских брачных обычаев в общих чертах совпадала с сообщениями Федеричи²⁶. «Странный» обычай проделывания отверстий в ушах, по мнению ювелира, практиковавшийся наярскими мужчинами не меньше, чем женщинами, из эстетических соображений, также нашел отражение в его травелог²⁷.

Путешественники Нового времени унаследовали от своих средневековых предшественников стремление классифицировать увиденные явления, осмыслив их в знакомых категориях. Бальби стремился систематизировать сведения об устройстве кочинского общества, в котором наярам он отводил место, аналогичное западной светской знати. Примерный аналог католического духовенства для Бальби – брахманы, однако в описании Нагапаттинама (Negapatan) он постарался определить, кто такие йогины, или джоги (Gioghi), указав, что они, «как у нас – монахи или священники» (i Frati ò i Preti)²⁸. Этнокультурное разнообразие джати и других социальных групп было для европейского наблюдателя того времени проблемой, которую лишь отчасти можно было решить через использование привычных ему категорий. Бальби, похоже, хорошо осознавал условность их применения к иным реалиям. Общество Кочина в 1586 г. купец описывал так: «В этом городе есть некоторые брамины (Bramini), по-нашему – их священники, которые имеют власть вступать в плотскую связь со всеми женщинами, как с замужними, так и с девицами на выданье, как с королевами и их дочерьями, так и с прочими подданными, поэтому и не сыновья короля наследуют королевство, но один из сыноуей сестры короля.

В этом королевстве Кокки (Regno di Cocchì) существуют два рода людей (sorti di genti): одни зовутся наирами (Nairi), т. е. знать и гранды королевства (i nobili, & i grandi del regno), а другие – пулия (Pulia), т. е. простонародье (plebe), и если пулия встретит, идя по дороге, наира, то немедленно оказывает ему почтение, уступив место на пути, считая себя недостойным ни следовать вблизи упомянутых наиров, ни проходить мимо них. Если же кто-то из тех

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid. P. 76.

²⁸ Ibid. P. 83.

пулий случайно пройдет по дороге и не увидит наира, то тот криком дает ему знать об этом, дабы он уступил путь, как тот незамедлительно и поступает.

Наиры спереди надевают лишь один кусок ткани, а остальные части тела оставляют нагими и ходят босыми с обнаженными и блестящими мечами и круглыми щитами, очень красивыми и сделанными лучше, чем наши. Некоторые из них покрывают головы шляпой из войлока (*feltro*), а некоторые – шапочками, но многие другие ничего на голове не носят, кроме длинных волос, добротного уложенных.

Их короли еще носили шляпы на португальский манер. Король Паруты²⁹ (*Paruta*) носил длинные волосы цвета золота. А тот, кто царствовал в Кокки, помимо белокурых волос, носил шляпу из ярко-красного бархата, сделанную на португальский манер. А ездил каждый из них верхом на слоне»³⁰.

Фактически купец сводил социальную структуру современного ему Кочина, в действительности куда более разнообразную и дробную, всего к трем слоям, изображенным им (скорее ради наглядности и в силу следования португальскому описательному трафарету) как вполне однородные: брахманам, наярам и «простонародью». Название последних – *Pulia* – восходит, скорее всего, к *пулая* (*Pulayan*), одной из многих «неприкасаемых» каст юга [Успенская 2010, с. 368]. Нетрудно увидеть здесь, как в португальских сочинениях, отражение утвердившейся в книжной традиции Запада с XI в. иерархической схемы трифункциональности общества, состоявшего из «молящихся», «сражающихся» и «трудящихся». Младший современник «героев» настоящего очерка видный парижский юрист Шарль Луазо в 1610 г. писал: «Одни особо посвятили себя служению Богу; другие – охранению государства силой оружия; третьи – прокормлению и поддержанию его мирными занятиями. Это и есть наши три порядка, или основные сословия Франции – Духовенство, Дворянство и Третье Сословие» [Дюби 2000, с. 11]. По замечанию Ж. Дюби, для Луазо «трифункциональность сама собой разумеется» [Дюби 2000, с. 12]. У Бальби короли, ассоциируемые им со светской знатью, не отграничены от группы наяров. Хотя в Керале было немало княжеств, управляемых династиями из брахманов намбудури, в частности Парур [Корнеева 2016, с. 118].

Брахманы юга Малабара, фигурирующие в отчетах путешественников и практикующие гипергамные браки с наярскими женщинами, – это представители брахманской группы намбудури,

²⁹ По-видимому, речь шла о государстве Парур. См.: *Viaggi di C. Federici e G. Balbi alle Indie Orientali*. P. 360.

³⁰ *Balbi G. Op. cit.* P. 137.

исторически очень разнообразной и традиционно поддерживающей высокий уровень санскритской образованности. Браки мужчин-намбудури и наярских женщин престижны для последних и являются предметом гордости для детей от их союза, однако имеют множество строгих ограничений: в частности, дети, наследующие наярский статус матери, не имеют права ни есть вместе с отцом, ни прикасаться к нему в дневное время [Корнеева 2016, с. 118–119; Успенская 2010, с. 404–405]. Носителями древней воинской культуры в Керале были не только наяры. Среди намбудури выделяется сообщество воинов чаттира, прославившихся не только боевыми искусствами (в первую очередь – владением мечом и кинжалом), но и сочинением любовных песен о прекрасных женщинах [Корнеева 2016, с. 119–120]. В действительности каждая из этносоциальных групп Кералы, описанная европейскими наблюдателями того времени, включая и Бальби, соответствовала даваемой ей на западный манер социальной классификации лишь по очень ограниченному набору признаков. В целом же приписанный наблюдателем статус оказывался воображаемым: намбудури – такие же «священники», как наяры – «дворяне».

Ювелир Бальби по достоинству оценил искусство изготовления наярских круглых щитов. В устах ювелира из Венецианской республики, гордившейся качеством работы своих оружейников, такая оценка работы кочинских ремесленников, несомненно, была высшей похвалой. Наблюдательный Бальби не упустил из виду распространение новых веяний аристократической моды в Южной Индии, в которых прослеживалось португальское влияние, пусть и ограниченное. Необычные для дравидских народов белокурые волосы раджей, отмеченные купцом, скорее всего, были окрашенными.

Слово «амокки» (Amocchi) у Бальби упоминалось, однако, в отличие от травелога Федеричи, связывалось не с наярами, а с яванцами (Chiavi): так именовались «люди, которые, устав от жизни, бросаются с одним своим оружием в руках, которое называют клиссе (clisse, крис), и убивают столько людей, скольким случится попасть им в руки, пока сами не будут убиты»³¹. Здесь явление амока, как и кинжал крис, важнейшее для народов Нусантары оружие, имело вполне правильную этнокультурную привязку. Бальби, по-видимому, лучше, чем Федеричи, разобрался в холодном оружии и явно не мог спутать длинный наярский меч и короткий изящный крис.

В целом наиболее стабильными характеристиками, входившими в европейские описания наяров XVI в., были их «дворян-

³¹ Ibid. P. 90.

ский» статус, меч и круглый щит, а также дислокальный брак. Все эти детали присутствовали в сообщениях о наярках в травелогах Чезаре Федеричи и Гаспаро Бальби. Акцент на постоянно босых ногах благородных воинов, по-видимому, отражал удивление европейских наблюдателей: на Западе босые ноги ассоциировались не со знатью, а с крестьянами или же с религиозной аскезой (у францисканцев, к примеру). При этом почти нагие, на взгляд итальянцев, воины, как и их дамы, весьма заботились о своем внешнем виде. То, что наярки обходились без доспехов, в глазах путешественников скорее свидетельствовало в пользу их отваги и презрения к смерти.

Свидетельства Федеричи и Бальби о наярках не были механическим заимствованием португальских сообщений о них и содержали ряд уникальных подробностей. В отчете Федеричи описание наярков включало краткое упоминание о личном общении купца с представителем этой группы. Оба венецианца отводили сообщениям о наярках место в описаниях Кочина. В их травелогах образ наярков пусть и исполнен курьезов (в травелог Бальби «скабранных» подробностей больше), но в основном положительный. Кочинские наярки воспринимались как верные своему государю воины, способные противостоять противникам Португалии, которыми в основном были мусульманские державы – деканские султанаты и Аче. Сама же группа наярков представлена практически монолитной. У Бальби особенно четко прослеживается стремление поместить наярков в стереотипную для Запада трехчастную социальную схему. Хотя в реальности и намбудири, и наярки только по некоторым критериям соответствовали сословным статусам на европейский лад, которые старались приписать им европейские авторы XVI в.

Литература

- Базиленко 2010 – *Базиленко И.В.* Особенности эволюции религиозно-философской доктрины шиизма в историко-культурном пространстве мусульманского Востока // Христианское чтение. 2010. № 1 (32). С. 154–173.
- Дюби 2000 – *Дюби Ж.* Трехчастная модель, или Представления средневекового общества о себе самом / Пер. с фр. Ю.А. Гинзбург. М.: Языки русской культуры, 2000. 320 с.
- Корнеева 2016 – *Корнеева Н.А.* Брахманы намбудири: некоторые особенности традиции передачи ведийских текстов // *Ya evam veda... Кто так знает...* Памяти Владимира Николаевича Романова / Под ред. И.С. Смирнова; отв. ред., сост. Н.Ю. Чалисова, Н.В. Александрова, М.А. Русанов. М.: РГГУ,

2016. С. 115–132. (*Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности; вып. 61*)
- Лучицкая 2001 – *Лучицкая С.И.* Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. СПб.: Алетейя, 2001. 412 с.
- Успенская 2010 – *Успенская Е.Н.* Антропология индийской касты. СПб.: Наука, 2010. 558 с.
- Хазанов 2003 – *Хазанов А.М.* Португалия и мусульманский мир (XV–XVI вв.). М.: РАН-Университет, 2003. 320 с.
- Banerjee 2021 – *Banerjee R.* India in Early Modern English travel writings: Protestantism, enlightenment, and toleration. Leiden: Brill, 2021. 288 p.
- Rubiés 2000 – *Rubiés J.-P.* Travel and ethnology in the Renaissance: South India through European eyes, 1250–1625. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 472 p.
- Stazzone 2013 – *Stazzone A.* Era da Venetia et haveva nome Gasparo Balbi. Traduire en français le *Viaggio dell'Indie Orientali* de Gasparo Balbi // Cahiers d'études italiennes. 2013. No. 17. P. 143–165. URL: <http://journals.openedition.org/cei/1411> (дата обращения 20.06.2023).

References

- Banerjee, R. (2021), *India in Early Modern English travel writings: Protestantism, enlightenment, and toleration*, Brill, Leiden, Netherlands.
- Bazilenko, I.V. (2010), “Particularities of the evolution of Shia religious and philosophical doctrine in the Muslim historical and cultural space”, *Khristianskoe chtenie*, no. 1, pp. 154–173.
- Duby, G. (2000), *Trehkhastnaya model', ili Predstavleniya srednevekovogo obshchestva o sebe samom* [The three orders: Feudal society imagined], Iazyki russkoi kul'tury, Moscow, Russia.
- Khazanov, A.M. (2003), *Portugaliya i musul'manskii mir (XV–XVI vv.)* [Portugal and the Muslim world (15th – 16th centuries)], RAU-Universitet, Moscow, Russia.
- Korneeva, N.A. (2016), “The Nambudiri Brahmins: Some peculiarities of Vedic texts transmission”, in Smirnov, I.S. (ed.), *Ya evam veda... Kto tak znaet... Pamyati Vladimira Nikolaevicha Romanova* [Ya evam veda... Who knows such... In memoriam Vladimir Nikolayevich Romanov], RGGU, Moscow, Russia, pp. 115–132. (*Orientalia et Classica: Trudy Instituta vostochnykh kul'tur i antichnosti; vyp. 61*)
- Luchitskaya, S.I. (2001), *Obraz Drugogo: musul'mane v khronikakh krestovyykh pokhodov* [Image of the Other: the Muslims in the Crusade Chronicles], Aleteya, Saint Petersburg, Russia.
- Rubiés, J.-P. (2000), *Travel and ethnology in the Renaissance: South India through European eyes, 1250–1625*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Stazzone, A. (2013), “Era da Venetia et haveva nome Gasparo Balbi. Traduire en français le *Viaggio dell'Indie Orientali* de Gasparo Balbi”, *Cahiers d'études*

italiennes, no. 17, pp. 143–165, available at: <http://journals.openedition.org/cei/1411> (Accessed 20 June 2023).

Uspenskaya, E.N. (2010), *Antropologiya indiiskoi kasty* [Anthropology of Indian caste], Nauka, Saint Petersburg, Russia.

Информация об авторе

Дмитрий В. Возчиков, кандидат исторических наук, доцент, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина, Екатеринбург, Россия; Россия, Екатеринбург, 620000, ул. Тургенева, д. 4; catullus89@mail.ru

Information about the author

Dmitrii V. Vozchikov, Cand. of Sci. (History), associate professor, Ural Federal University, Yekaterinburg, Russia; 4, Turgeneva St., Yekaterinburg, 620000, Russia; catullus89@mail.ru

Орудие труда как иконографический элемент: алтарная композиция из храмов Дзана-баи в Махараштре

Ирина П. Глушкова

*Институт востоковедения РАН,
Москва, Россия, iri_glu@hotmail.com*

Аннотация: В статье рассматривается уникальный объект храмового поклонения из Махараштры, маратхиязычного региона Западной Индии, – трехкомпонентная композиция, в центре которой находится мельничный жернов. Мотивы для такой конструкции обнаруживаются в поэзии средневековой служанки Дзана-баи (XIII–XIV вв.), описавшей в песнопениях свою любовь к богу Виттхалу / Витхобе из Пандхарпура и особые отношения между ними, включая его помощь при верчении тяжелого орудия труда. Техническая сборка трех компонентов в жанровый блок «Бог мелет совместно с Дзана-баи» впервые зафиксирована в литографии-заставке к 21-й главе «Триумфа бхактов», утвердившей Дзана-баи как самостоятельную личность. Эта коллективная агиография в середине XIX в. стала одним из первых образцов книгопечатания в Махараштре и источником извлечения этнокультурных и националистических смыслов в период становления маратхской идентичности. Помимо того, в литературе маратхского *бхакти* жернов и осуществляемый на нем помол зерна функционируют как устойчивая метафора из ресурсов монизма-*адвайты*. Она подразумевает дальнейшую неделимость в результате «размалывания» и «перетирания» дуальности, что приводит к единению с Абсолютом. Ставшая повсеместно узнаваемой, иконография служанки и бога, неразрывно соединенных жерновом в алтарных помещениях храмов в честь Дзана-баи, визуализирует эту метафору посредством укорененных в региональной культуре сюжетов и героев.

Ключевые слова: Махараштра, Дзани / Дзана-баи, Виттхал / Витхоба, Пандхарпур, *варкари*, Махипати, жернов, «жерновые песни», объект почитания, *адвайта*.

Для цитирования: Глушкова И.П. Орудие труда как иконографический элемент: алтарная композиция из храмов Дзана-баи в Махараштре // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2023. № 4. С. 55–75. DOI: 10.28995/2658-4158-2023-4-55-75

The tool of domestic labour in the iconography of Janabai's temples in Maharashtra

Irina Glushkova

*Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, iri_glu@hotmail.com*

Abstract: The article deals with a unique object of temple worship from Maharashtra, a Marathi-speaking region of Western India, represented by a tripartite structure having a grindmill as its middle section. The motives for such a layout are found in the poetry of the medieval maid-servant Janabai (13th – 14th centuries), who described in her hymns her love for the god Vitthal / Vithoba from Pandharpur and their special bonds, including his help in grinding grain. The technical assemblage of the three components into the genre scene ‘God grinds together with Janabai’ was first recorded in the introductory lithograph for the chapter 21 of the *Bhaktavijay*, which established Janabai as an independent character. Published in the middle of the 19th century, this collective hagiography became one of the first samples in Marathi book printing and a source of deduction of ethno-cultural and nationalistic meanings throughout the period of the formation of Maharashtrian identity. In addition, in the Marathi *bhakti* milieu a grind mill and grinding process function as a sustained metaphor drawn from the resources of the philosophy of monism-*advaita*. It implies final atomicity as a result of ‘crushing’ and ‘grinding’ of duality which leads to merging with the Absolute. Ubiquitously manifested the iconography of the servant and the god, inextricably linked by a millstone in the temples in honor of Janabai, visualizes this metaphor through narratives and heroes rooted in the regional culture.

Keywords: Maharashtra, Jani / Janabai, Vitthal / Vithoba, Pandharpur, *varkari*, Mahipati, stone mill, grinding songs, object of worship, *advaita*

For citation: Glushkova, I. (2023), “The tool of domestic labour in the iconography of Janabai's temples in Maharashtra”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 55–75, DOI: 10.28995/2658-4158-2023-4-55-75

Все смешалось в стране маратхов: религия и политика, реальность и вымысел, поэзия и проза, и надо всем властвует «родовое божество» региона – коренастый темнокожий Виттхал / Витхоба / Пандуранг. В редкой для иконографии индуизма позе – на прямых ногах, с руками, упертыми в боки, – эта местная разновидность Кришны, *аватары* паниндийского бога Вишну, ожидает своих приверженцев в городе Пандхарпуре на юго-западе Махараштры, исто-



Рис. 1. Совместный помол зерна богом и служанкой.
Храм св. Дзана-баи. Чинцоли-Мале, 18.12.2019. Фото автора

рического региона и современного индийского штата со столицей в Мумбаи. В период XIII–XVII вв. Витхал «обогнал» других местных божеств как объект прославления благодаря гимнам «святых поэтов» (*sant kavī*), они же поэты-варкари (*vārkarī*), которые совершали хождение (*vārī*) в Пандхарпур или грезили об этом. В XVIII в. уже сами поэты, воспетые друг другом, оказались героями «Триумфа бхактов», *Bhaktavijay*, 1762 (Mahipatī 1974), коллективной агиографии в изложении Махипати Тахрабадкара, деревенского делопроизводителя, где «триумф» бхактов¹, истовых приверженцев Вишну, в каком бы обличье он ни проявлялся, означал победу над любыми невзгодами при безусловной поддержке небожителя. В XIX в. «Триумф бхактов» стал одним из первенцев книгопечатания на языке маратхи: этот духоподъемный нарратив, сохраняя формат рукописных образцов, выходил в разных издательствах с литографическими иллюстрациями перед каждой из 57 глав. Так начался новый виток в восхождении средневековых персонажей и почитаемого ими бога к вершинам славы и их превращение в этнокультурный бренд региона. 21-я глава «Триумфа бхактов» посвящена поэтессе Дзана-баи, неутомимой труженице, чей день начинался еще до рассвета с верчения каменного жернова.

¹ Бхакт, т. е. приверженец бхакти – популярной версии индуизма, утверждающей личные, преисполненные любви, отношения с избранным богом в свободной форме.

«Камень жизни»

В обобщающем исследовании о мукомольных орудиях труда в Европе с неолита до 500 г. н. э. британский археолог Дэвид Пикок назвал эти артефакты «камнем жизни», т. е. необходимым подспорьем для выживания общества, где основой питания были злаки. Автор устанавливает пространственные и временные границы в пределах древнегреческой и римской фактур с учетом их выхода за пределы собственно Европы, в том числе на Ближний Восток. Тем неожиданнее в предпоследней (девятой) главе – «Вопрос жизни и смерти: символизм и расширительное значение зернотерок и жерновов» – выглядит обращение к Дзана-баи, средневековой поэтессе из совсем других краев, и даже к практикам современной Махараштры. Пикок полагает, что разрыв между секулярным и сакральным произошел сравнительно недавно и в «простых доиндустриальных обществах эти два понятия, как правило, неразрывно переплетены: повседневная жизнь органично взаимодействует со сверхъестественным, и инструменты, используемые в повседневных задачах, становятся в какой-то мере священными» [Peacock 2013, p. 162]. Он опирается на высказывание из Библии («Никто не должен брать в залог верхнего и нижнего жернова, ибо таковой берет в залог душу», Второзаконие, 24, 6), но развернутую иллюстрацию к своему постулату обнаруживает через промежуток в три тысячи лет в «Песне жерновов» Ги Пуатвена, социолога сельской Махараштры XX в.: «Взаимосвязь между ручными мельницами и религиозной практикой хорошо видна на примере штата Махараштра в Центральной Индии, где до сих пор мастерят и используют жернова. Каждое утро женщины дома встают на рассвете, чтобы намолоть муки для дневного потребления, и все это время они поют (Poitevin 1997). Это не просто ритмичное пение, а своеобразный женский устный канон, традиционно адресованный таким богам, как Витхал / Витхоба или его аватара Кришна, его жена Рукмини, индусская поэтесса Дзана-баи и так далее» [Peacock 2013]. Здесь Пикок допускает ряд неточностей: Махараштра традиционно считалась Южной Индией, а в последнее столетие, вследствие национально-политических и административных сдвигов, стала квалифицироваться как Западная. Кришна не является *аватарой* Витхала, а последний признается местной ипостасью бога Вишну в облике Кришны, что подкрепляется легендами о его прибытии в эти края.

Далее Пикок продолжает: «Песни содержат в себе компонент религиозного почитания, или *бхакти*, и благодаря этому повседневная домашняя работа превращается в акт поклонения. А зернотерка оказывается земным инструментом, способствующим общению

с божеством, точно так же, как в христианстве повседневные хлеб и вино освящаются и используются для общения с Богом. Неудивительно, что в индусских храмах иногда изображают женщину подле жернова вместе с помогающим ей божеством, и Пуатвен (Poitevin 1997, ill. 10–14) предлагает несколько поразительных примеров» [Peacock 2013].

Пикок, конечно, поспешил, во-первых, объединить древнюю Европу с индийской современностью и, во-вторых, представить исключительное как более-менее типическое. К тому же в монографии Пуатвена, куда заглянул Пикок, информации об «индусских храмах», где «иногда изображают женщину подле жернова вместе с помогающим ей божеством», нет, а есть точечное указание на стены конкретных храмов в Западной Махараштре – Пандхарпуре, Гопалпуре и Аланди – главных центрах традиции *варкари* [Poitvein, Raikar 1996, p. 7]². Как многолетний наблюдатель за деятельностью храмов Витхала в Пандхарпуре, пастуха-Гопала-Кришны-alias-Витхоба в Гопалпуре и «живой самадхи» Днянешвара³ в Аланди я свидетельствую, что тогда – в 1990-е гг. – подразумевались рисованные на внешних стенах храмов или ограды – до следующего обновления после сезона дождей – изображения Дзана-баи и Витхала в процессе совместного верчения тяжелого жернова. Эта китчевая, с незначительными модификациями картинка украшает обложки храмовых брошюр с легендами о Дзани-служанке, теперь почитаемой как *сант* («святая»), носительнице божественной сущности Дзана-баи⁴, и прислуживающем ей боге. Именно на картинку из этого ряда обратил внимание Пикок, и благодаря ему Дзана-баи вырвалась за границы маратхиязычного региона, а ее имя оказалось вписанным в историю мирового мукомольного производства и единственный в мире веб-архив, посвященный мельницам и помолу зерна⁵.

² Я ссылаюсь на первоначальный – более полный текст – исследования Пуатвена совместно с соавтором на английском языке, в то время как Пикок использовал сокращенную французскую версию.

³ О традиции варкари, паломничестве в Пандхарпур и Днянешваре как ключевой фигуре в культурном профиле Махараштры см.: [Глушкова 2000] и библиографические ссылки на другие мои работы в [Глушкова 2000; Глушкова 2016; Глушкова 2018; Глушкова 2023; Glushkova 2020; Glushkova 2021].

⁴ *Bau* (*bāi*), букв. «женщина», здесь употребляется в качестве гонорифика.

⁵ Mills Archive. URL: <https://new.millsarchive.org/> (дата обращения 30.06.2023).

Из кухни в храм

Ручной жернов, обычный в традиционных обществах предмет быта, легко проник в философскую образность как раз благодаря своей житейской надобности. Если продолжить параллели, то в западном мире с ним связывались представления о неотвратимости Судьбы, как об этом свидетельствует древнегреческая гнома «Божьи не сразу трут жернова, но трут они мелко». В Махараштре начиная с XIII–XIV вв., когда Виттхал вознесся как объект поэтического восхваления, застрельщиками которого считаются *санты* Днянешвар и Намдев и продолжателями – *санты* Экнатх и Тукарам, жернов стал использоваться как доходчивая метафора для разъяснения теологических установок. Основоположники пандхарпурской разновидности *бхакти* уподобляли жернов «философско-мистической мельнице», сокрушающей двойственность-*двайтю* и устанавливающей монизм-*адвайтю* [Poitevin, Rairkar 1996, pp. 61–68], когда результатом «размалывания» и «перетирания» становилась дальнейшая неделимость чего бы то ни было и происходило единение с Абсолютом [Poitevin, Rairkar 1996, p. 66], или Брахмой. Однако это не означает, что «жерновые песни», которые на протяжении многих лет собирали в сельской Махараштре Пуатвен и Райркар, опираются исключительно на метафорический посыл. Центральная роль орудия в размоле (*dhānya daḷḇe*) разнообразных зерновых для испечения лепешек – основы маратхской диеты – вписала его в особый культурный пласт – *jāte saṃskṛtī*, где домашний жернов наделялся статусом Верховного – невидимого, непостижимого – божества (*iśvar*) с подобающим ему ритуалом умиловления. Этот ритуал перед началом двух-трехчасовой работы для получения нескольких килограммов (в зависимости от размера семьи) муки подразумевал мольбу об облегчении тяжести верчения бегуна, а женские песнопения в ритм скрежету (*gharghar, bhurbhur*) перемола и перетирки в сопровождении звяканья ручных браслетов формировали отдельный фольклорный жанр – «жерновые песни» (*jātyāvarīl ovyā/gīt*). Репертуар тружениц мог варьироваться от известных в округе песен до индивидуальных душеизлияний: жалоб на свекровь, деверя и золовок или тоски по родительскому дому. Помимо этого, песни судачат об отношениях между Дзанабаи и Виттхалом: каким образом у незамужней Дзани оказался постоянный партнер и она вертела рукоятку каменного жернова не одна? Что соединяло служанку и бога, как на такую связь реагировала Ракхумаи/Рукмини, законная супруга Виттхала? Не из-за обиды ли на мужа она предпочла отдельное помещение в пандхарпурском храме?

В 125-миллионной Махараштре жернов, хотя и уступил место электрическим мельницам и миксерам, остается символом неразрывности профанного и сакрального. Его живучесть подпитывается укреплением культа «святых поэтов» как регионального бренда и ростом популярности песнопений, в которых средневековый автор, называя себя *dāsī*, «служанкой», прислуживающей семье поэта Намдева, в последней строчке сочинений оставлял свою подпись, или «идеограмму»⁶: «молвит Дзани-служанка» и «намина Дзани», т.е. служанка Намдева. Эти метки и стали основанием для признания их автора (или «коллективного» сочинителя) – женщиной-поэтессой и современницей Намдева (XIII–XIV вв.⁷), поскольку ничего, кроме имени, профессии и отсылки к «низкому» (*nīc*) социального статуса, гимны не сообщают. В одной из песен Дзани перечисляет 14 членов обслуживаемого ею семейства и называет себя 15-й, что (гипотетически) указывает на объем ежедневной потребности в муке и объясняет устойчивую повторяемость в ее стихах стяжки из двух деепричастий несовершенного вида: «разламывая–перетирая» (*daḷitā–kāṇḍitā*): жернова сначала крушат зерна, а нанесенные на внутренних поверхностях насечки способствуют их измельчению.

Дзана-баи, как стали называть Дзани с начала XX в., когда она вышла из тени Намдева, приписывается около 350 *абхангов*, отличных друг от друга по содержанию, стилистике и поэтическому изяществу. Она рассказывает о своей преданности Виттхалу, заменившему ей не только мать-отца, брата-сестру, но и заполнившего мир вокруг нее, и привлекает его описанием своего рабочего инструмента и славословием в его честь:

Красив мой жернов, вращается без устали,
Песни спою во славу твою, приди же, Виттхал⁸.

⁶ Авторство средневековых поэтов-*бхактов* является весьма условным. В ряде случаев ставшее авторитетным имя использовалось следующими поколениями поэтов, поэтому Кристиан Новецке ввел термин «идеограмма» как письменный знак / символическое обозначение принадлежности к определенной традиции [Novetzke 2003, pp. 215–216].

⁷ Я разделяю мнение части исследователей традиции *варкари*, полагающих, что именем «Дзани» пользовались три разных автора, живших позднее периода, к которому принадлежал Намдев. Впрочем, за именами «Нама» и «Намдев» также скрывается больше, чем один поэт, включая некоего Вишнудаса Наму, жившего, предположительно, в XVI в. Однако утвердившийся в культурно-идеологической повестке Махараштры XXI в. *master narrative* не допускает сомнений относительно национального достояния маратхов.

⁸ *Абханги* Дзана-баи цит. по: (Sakalsantgāthā 1967), переводы мои.

Постепенно Дзани становится более настойчивой, воспринимая бога как собственного слугу:

Не запоздал ли ты? / Устала без тебя // Сидеть и молоть, / Ну-ка бегом сюда, молвит Дзани //

и признает:

Какое бы горе ни случилось со мной, / то же чувствует Виттхал. // День и ночь возле меня [он] разламывает и перетирает. //

Наконец, появляются признания, которые и дают современным труженицам повод полюбопытствовать о том, что происходит между Дзани-служанкой и богом:

Прежней пытки не знаю теперь, / припав к сокровищу из Пандхри. //

Бог приходит со мной жернов крутить, / Оставив одну Ракху-маи. //

Собственно, *бхакти* тем и знаменито, что небожитель оказывает помощь любому своему приверженцу, едва он(а) оказывается в сложной ситуации – достаточно хотя бы мысленно обратиться к нему:

Ради Драупади защитником [стал] Нараян.
С Горой Кумбхаром заодно, плечом к плечу, глину месил.
За спиной Кабира, усевшись, ткал накидку и плел истории.
[Помогая] Цокхе Меле волок Джаяджетхни [туши павшего] скота.
Рядом с Дзани [зерно] молот, в ритм [напевая] о судьбах благодетных.

Дзани же, по собственному признанию, не забывает о нем ни на секунду:

[Пока] крушу и мелю, / Пою тебя неустанно. //
Не забываю ни на миг, пою твое имя, Мурари. //
Это [мое] каждодневное дело:/ Ртом [пою тебя], Хари, беспре-
рывно. //
Ты моя мать и отец, / Мой брат и сестра, Чакрапани. //
К ногам [твоим] взор [мой] прикован, / молвит намина Дзани⁹.

⁹ Драупади, героиня древнеиндийского эпоса «Махабхарата», – подразумевается эпизод, когда бог Кришна предотвратил срывание с нее одежд враждующей стороной; Гора Кумбхар (XIV в.), гончар и поэт-варкари; Кабир (XV–XVI вв.), ткач, представитель североиндийского бхакти,

Помимо помощи в кручении жернова, Виттхал подставляет голову под совок с собранным мусором; вместе со служанкой ходит за подсохшим кизяком на топливо и замес саманного настила и повинуется ее властному окрику: «подол-то дхоти, чтоб не пачкать, подбери!» Он отшелушивает рис-сырец, и поэтесса замечает, что с него струится пот, заливая его «золотое» дхоти, а на руках набухают кровавые мозоли; он торопится к реке, узнав, что она стирает, и помогает ей сразу четырьмя руками, хотя в нормативной иконографии изображается только с двумя: этой гиперболой Дзани как бы оценивает объем оказываемой богом помощи¹⁰. Содействие бога распространяется и на интимные сферы: во время мытья Дзани обнаруживает нехватку холодной воды и Виттхал немедленно мчится с ведром к реке, чтобы разбавить кипятком; он выбирает у нее из головы вшей, распутывает колтуны, расчесывает волосы, втирает в них масло и заплетает косы, приговаривая: «Нет никого у сиротки Дзани». Вместе с ней он подбедает с подноса оставшуюся после Намдева, т. е. «нечистую», пищу, и, удовлетворенно рыгнув, засыпает возле нее, а утром ни свет ни заря, вычистив жернов и подвинув короб с зерном, поднимает ее для новой работы.

В период, называемый в Махараштре «пробуждением» (*jāgrāṇ*), когда – начиная со второй половины XIX в. – маратхи выбирали и утверждали собственное этнокультурное наследие, ресурсы *бхакти* оказались неисчерпаемы¹¹. Этому весьма способствовала активная деятельность нескольких просветительских и реформаторских организаций и авторитет судьи Высокого суда Бомбея Махадева Говинда Ранаде. В многочисленных выступлениях, впоследствии обобщенных в эссе «Святые и проповедники Махараштры» (Ranade 1961 [1900], pp. 78–92), он назвал период XIII–XVII в. эпохой «цветения» нескольких десятков поэтов-*бхактов*, что в XVIII в.

его имя упоминается в песнях Дзана-баи и о его встрече со служанкой рассказывается в 21-й главе «Триумфа бхактов»; Цокха Мела (XIV в.) – член неприкасаемой касты махаров. Нараян, Джагджетхни, Мурари, Хари и Чакрапани – эпитеты бога Вишну и его *аватары* Кришны, также приложимые к Виттхалу, *аватаре* последнего.

¹⁰ В одном из гимнов Днянешвар увеличивает количество рук Виттхала, чтобы тот имел возможность обнять большее число *бхактов*.

¹¹ Убежденность М.Г. Ранаде в том, что религиозная лирика поэтов-*варкари* стала цементирующей основой для создания в XVII в. государства-маратхов, на протяжении всего XX в. оставалась непререкаемым аргументом в борьбе за объединение маратхиязычных земель [Glushkova 2021; Глушкова 2023]. Указанные в квадратных скобках работы также исследуют «обнаружение» Гангакхеда в качестве «малой родины» Дзана-баи.

углядел и осознал Махипати Тахрабадкар, в «Триумфе бхактов» собравший скопом всех «святых поэтов». Им же Ранаде приписал ведущую роль в подготовке фундамента для утверждения этнического и религиозного единообразия маратхов. Бытовавшие ранее в устном исполнении и в рукописных списках *абханги*¹² поэтов-*варкари* стали издаваться печатным способом и распространились далеко за пределы обычной аудитории. Гимны Дзани, опубликованные первоначально в рамках антологии «Песнопения Намдева» (Gondhalekar 1892), в 1913 г. вышли отдельным изданием: их автором значилась уже не Дзани, а Дзана-баи. А в 1925 г. в индийском кинематографе, начало которому было положено в Махараштре, был снят ныне утерянный фильм «Сант Дзана-баи»¹³, продемонстрировавший признание божественной сущности поэтессы – точно в соответствии с ее собственными словами: *Сант это и есть бог, бог это и есть сант*.

Исследование «Камень жизни: Археология зернотерки, жернова и муки», где Пикок ссылался на данные из 1990-х, вышло в 2013 г., когда поразившая трехкомпонентная его композиция «женщина, бог и жернов» уже обрела объем и переместилась в *sanctum sanctorum* современных храмов, возводимых в честь Дзана-баи в Махараштре. «Храм места рождения святой Дзана-баи» (*Sant Janābāi janmāsthān mandir*) в Гангаххеде, невзрачном городке на юго-восточной окраине штата, стал первым. Мраморный жернов в алтарной нише представляет собой центральный элемент, соединяющий две высеченные из мрамора фигуры. За рукоятку, выступающую из верхней части – бегуна, с двух сторон держатся руки: они принадлежат Дзана-баи и Витхалу, совместными усилиями приводящими тяжелый жернов в движение. На рассвете храмовый служитель пробуждает скульптуру ото сна, оmyвает, окуривает благовониями и облачает служанку и бога-слугу в чистые одежды, ниспадающие на промежуточный предмет, скрепляющий их союз.

В иконографии индуизма жанровая сцена как объект почитания представляет уникальное явление: аналогичные конструкции, помимо Гангаххеда, установлены еще в двух храмах (в Аланди и Чинцоли-Мале), построенных позднее. Однако особая роль Ган-

¹² *Абханг*, букв. «непрерывный», стихотворный жанр обращений к Витхалу.

¹³ В немом фильме 1925 г. роль Дзана-баи исполнял актер-мужчина. Следующий фильм – 1938 г. – также утерян, но известно, что в нем роль Дзани исполняла популярная певица Хира-баи Бадодкар; фильм 1949 г. (студия «Прахат», Пуна) имел оглушительный успех, и исполнительница главной роли Ханса Вадкар подарила современным «портретам» Дзана-баи свое лицо. Последние фильмы сняты в 2014 и 2018 гг.



Рис. 2. В Храме места рождения святой Дзана-баи. Гангакхед, 15.01.2019. Фото автора

гакхеда заключается в том, что он объявлен местом рождения Дзана-баи: тем самым безродная сиротка, чье творчество не дает никаких намеков для выстраивания ее биографии, укоренилась в почве страны маратхов, а Гангакхед подключился к схеме маршрутов, связывающих между собой священный Пандхарпур и локусы рождения или упокоения («места памяти») других величин традиции *варкари*.

«Триумф бхакти» и изобретение святыни

Составляя свой *tagnum opus*, Махипати Тахрабадкар, по собственному признанию, черпал сведения из агиографических компендиумов двух предшественников¹⁴ и присовокуплял то, что слышал в устных версиях своего времени. Также очевидно, что в развитие идей, подсказанных тем или иным словом или выражением в гимнах того или иного «святого поэта», он подхлестывал свою фантазию и стремился к общей благостной картине вишнуизма во всех

¹⁴ Махипати называет Набхаджи / Набходаса (XVI в.), автора «Гирлянды бхактов» (*Bhaktamāl*, 1585), знаменитого агиографического сборника на языке брадж с описанием биографий около 200 североиндийских и некоторых маратхских праведников, и Уддхава Чидгхана из Мандеша в Махараштре, от которого осталось только небольшое количество *абхангов*.

его проявлениях. В предыдущих нарративах Дзани отдельным персонажем не являлась, поэтому Махипати стал первопроходцем в превращении служанки-поэтессы в самостоятельную величину. Хотя он вплел ее линию в историю Намдева, подлинной героиней 21-й главы стала именно она.

Махипати не пропустил ни одного намека на подчиненность Виттхала Наминой служанке и подробно живописал каждый из них. Один из расширенных эпизодов повествует о том, как Виттхал трапезничал в доме Намдева, куда «низкая» служанка не допускалась, и как заночевал там рядом с хозяином. Однако в три часа ночи он вскочил и помчался будить Дзани: «Вставай немедленно, иначе опоздаешь. Я уже отмыл жернов от пыли, принимайся за помол!» Далее Махипати рассказывает, как Виттхал помог Дзани одеться, заплел ей косы, усадил возле жернова, поставил рядом коробок с зерном и сказал: «Ты лишь руку приложи к рукоятке и пой свои песни, жернов буду ворочать я сам». Не успев протереть глаза, Дзани запела о всех тех *сантах*, чьи агиографии вошли в «Триумф бхакти», а Виттхал принялся усердно крутить жернов, наслаждаясь описанием собственных благодеяний. Пение Дзани пробудило Гона-баи, мать Намдева, посчитавшую, что Дзани наняла себе помощницу и расплачивается с ней частью муки. Рассерженная, она ворвалась с палкой в каморку Дзани и замахнулась на нее, но удар пришелся по Виттхалу, который смиренно представил себя как Витх-аи, женскую ипостась бога, бескорыстно облегчающую тяжкий труд Дзани. Только тогда стыд застил глаза Гона-баи, и она признала невероятное: «Дзани подчинила себе бога, он стал ее слугой!» (Abbot, Godbole 1988, pp. 345–347).

Дзана-баи действительно нередко отзывается о божьей помощнице через феминитивы Витха, Витха-аи и Витха-баи, что опять же является уникальным явлением в средневековой поэзии *бхакти*, поскольку переосмысляет Виттхала как женщину и включает в круговорот исключительно «женских» дел [Vanita 2005, p. 96]. Такой подход в целом типичен для традиции *варкари*, хотя мужчины-*бхакты* видят в Виттхале «матушку» (*maulī*), а Дзана-баи – не только мать, но и подружку (*sakhī*), впрочем, сохраняя во всех случаях за пандхарпурским богом свойственные ему атрибуты – например, набедренную повязку *дохоти* [Глушкова 2016]. Тем не менее Рут Ванита вообще не усматривает в восприятии Дзана-баи «четкого разграничения между подружкой и возлюбленным, домашним и общественным пространством, а также между эротикой, нежностью и состраданием» [Vanita 2005, p. 100]. В интерпретации Пуатвена и Раиркар это различие существует, и поэтесса поочередно воображает бога то подружкой, то любовником [Poitven, Rairkar 1996, p. 74]. Последний вариант и связанные

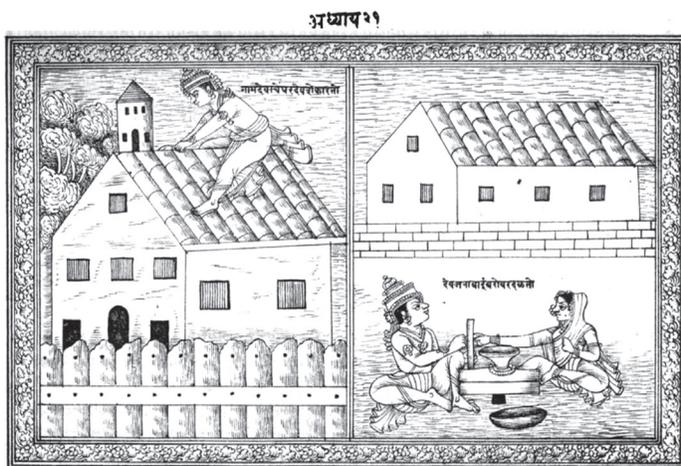


Рис. 3. Витхоба и Дзана-баи за помолом зерна.
Mahipati. Bhaktavijay. Mumbai: Guruprasad press, (1772) 1850. URL:
https://books.google.co.in/books?id=6LkIAAAAQAAJ&pg=RA17-PA2&hl=ru&source=gbp_toc_r&cad=3#v=onepage&q&f=false
 (дата обращения 21.02.2020)

с ним домислы как раз и будоражат любопытство сельских сочинительниц «жерновых песен» и позволяет режиссерам современных байопиков задействовать в киноязыке визуальные приемы романтического эротизма, на что не может не натолкнуть акустические и механические ритмы и тактильная близость партнеров при совместном верчении жернова.

В середине XIX в. «Триумф бхактов» оказался среди первенцев книгопечатания на языке маратхи, опередив даже произведения самих «святых поэтов», и более полувека (пере)издавался издателями Бомбея и Пуны, интеллектуальных центров Западной Индии. Помимо заимствованного у рукописей формата, разные издания сблизил общий стиль: каждая из глав предварялась полосной заставкой-скетчем. Литографическая экспозиция вводила одну или две сцены из сюжета главы, наделяя героя внешним обликом, а его/ее узнавание (помимо последующего текста) обеспечивалось визуализацией совершаемого в компании Виттхала действия и вербальным пояснением. Между разными издателями циркулировали одинаковые – с небольшими изменениями – 57 иллюстраций¹⁵.

¹⁵ Несмотря на все усилия, мне не удалось выяснить, каким образом «гуляющие» трафареты перемещались – на протяжении нескольких десятилетий – от одного издателя к другому. Также я не имею информации

Заставка к 21-й главе, начиная с публикации 1850 г. и вплоть до издания 1915 г., воспроизводила одну и ту же благостную сцену: на ее правой половине¹⁶ изображены бог Витхал и Дзана-баи, в уютном дворике небольшого ухоженного дома вращающие рукоятку жернова.

Идиллическая композиция уточняется надписью поверх их голов: «Бог мелет совместно с Дзана-баи». Печатные издания «Триумфа бхактов» стали своего рода ресурсом по созданию и распространению предлагаемых стандартов визуальной святости, хотя предложенное видение Днянешвара, Намдева, Экнатха и Тукарам в дальнейшем претерпело существенные изменения¹⁷. Однако сценография совместного верчения жернова Витхалом и Дзана-баи с незначительными вариациями материально-вещественных атрибутов и окружающего декора стала основой устойчивого изобразительно-пластического образа служанки и ее помощника. В результате усиленной эксплуатации на протяжении более 150 лет в литературе, изобразительном искусстве, наконец, в политике и социальных движениях и наделении традиции *варкари* статусом национального достояния Махараштры, композиция вокруг жернова обрела трехмерное измерение и сакральную ценность, воплотившись в мраморе и его суррогатах в алтарных помещениях храмов в честь «святой Дзана-баи» в Гангаххеде, Аланди и Чинцолли-Мале¹⁸.

об авторстве литографий, отдельные элементы которых подсказывают, что они могли быть выполнены в метрополии. По крайней мере, на момент самого раннего из известных мне изданий – 1850 г. – условий для производства литографий такого уровня в маратхских издательствах не имелось.

¹⁶ Левую половину полосы занимает другой сюжет из той же главы: Витхал настигает унесенную ураганом крышу в доме Намдева.

¹⁷ Композиции ряда литографий в дальнейшем подпитывали сценографию зародившегося в Западной Индии в 1910-х годах «Болливуда», чьи авторы черпали сюжеты из «Триумфа бхактов». Но малоиндивидуализированная графика портретов из первых печатных изданий позднее оказалась вытеснена в региональной репрезентации святости лицами – исполнителями главных ролей [Glushkova 2020].

¹⁸ По сведениям от участников строительства храмов в Гангаххеде и Аланди, мастерам в качестве образца были предъявлены обложка старого журнала *Ratnadīp Divālī an̄k*, приуроченного к религиозному празднику (в первом случае), и репродукция из настенного календаря со стены в закускойной (во втором случае). Обе воспроизводят композицию из литографической заставки к 21-й главе, тиражируемой всеми изданиями «Триумфа бхактов» с 1850 г. до 1910-х годов. Неясное прошлое, в частности, неизвестность кастовой принадлежности Дзана-баи, обладает

В Гангакхеде процесс строительства храма растянулся на несколько десятилетий: в 1961 г., сразу после исторического перераспределения пространства независимой Индии и создания моноязычного штата Махараштры (1960), в городке установили «сандалии» (*pādukā*) Дзана-баи как символический «камень» для будущей постройки. Ее удалось завершить только в 2000-х годах с ритуалом «вдувания жизни» (*prānpratiṣṭhā*) в трехчастную мраморную скульптуру, выполненную по заказу резчиками из Джайпура в Раджастхане. В том же алтаре, в специальной нише, хранится выносная, отлитая из бронзы, трехкомпонентная композиция – «Дзана-баи, жернов и Виттхал», которую паломники-варкари, стартующие из Гангакхеда, в период ежегодного *вару*, несут вместе с собой в Пандахрпур. Эту же скульптуру ставят в паланкин для ежемесячного торжественного обхода (*pradakṣiṇā*) Гангакхеда, приуроченного к значимым для традиции *варкари* датам в религиозном календаре.

Жернов как путь к духовному освобождению и мирской успешности

Дзана-баи, безусловно, остается самым загадочным персонажем из «святых поэтов», в период XIII–XVII вв. воспевавших красоту Виттхала и святость Пандхарпура. Сообщенный ею скудный набор личных сведений – «Намина служанка», «сирота» и «низкая» – оставляет простор для любых допущений, при учете и того, что Намдев в своих песнях не упоминает о ней вовсе. Приступая к сочинению «Триумфа бхактов», Махипати сообщает еще об одной «методике», раскрепостившей его воображение: «...факты для меня стали тем, чем для древа – семя, <из которого оно выросло>» (Abbot, Godbole 1988, р. XXVII). «Выращенные» Махипати агиографии *сантов* впоследствии также начали обильно плодоносить, а наиболее успешные исполнители *киртанов*¹⁹ и пропагандисты пандхарпурского культа и его певцов уже в XX в. получали почетный титул «Махипати нашего времени»²⁰.

завидным потенциалом, что демонстрируют храмы в Аланди и Чинцоли-Мале, возводимые представителями касты матангов/мангов, «бывших неприкасаемых». Тем самым они заявляют особые права на поэтессу.

¹⁹ *Киртан* (*kīrtan*) – религиозно-дидактический жанр, перемежающий прозу-наставления с поэтическими иллюстрациями. Намдев считается основоположником этого вида исполнительской практики в Махараштре и в современной иконографии изображается с *виной*, музыкальным струнным инструментом в руках.

²⁰ Один из них – Ганпат Дататрай Сахасрабуддхе, или Дас Гану, который, согласно моим изысканиям, сыграл ключевую роль в укоренении

Отвлекаясь от описания бытовых ситуаций, где они с Виттхалом соединяются в единый, скрепленный ритмом движущегося жернова организм, что в том числе проявляется и в других сюжетах – через моменты соприкосновения их телесной неухоженности (пот, вши, колтуны²¹), – Дзана-баи передает это ощущение более высоким слогом, уходя от бытовой материальности в метафорическую образность:

*Крушу, растираю, играю. / Все дурное – жаркое сжигаю. //
Вижу с каждой тварью единство, [в котором] мы все существуем. //
Дзани молвит: к слиянию с Брахмой / стремимся в каждый момент. //*

Верчение жернова бесконечно, как круговорот перерождений (*samsār*), прерываемый только освобождением от самости. Этот философский пласт религиозной лирики, закрепленной за Дзана-баи вместе с мифологическим блоком из недр классического индуизма, труднообразим как принадлежащий авторству неграмотной служанки. Однако при определении положения и веса Дзана-баи в системе религиозных координат современной Махараштры важным становится не отсутствие прошлого или его туманность, а то «древо», в выращивании которого участвовали известные и безымянные сказители, реформаторы, пропагандисты, политики и коммерсанты, ни на минуты не забывая о символике жернова как неотъемлемо встроенного в мифологию обожествленной служанки²².

Было бы несправедливо не заметить маргинальной – пандхарпурско-гопалпурской – репрезентации Дзана-баи, вероятно, возникшей даже не в XIX, а уже в XX в. В деревню Гопалпур в двух километрах от Пандхарпура, где расположен «коммунальный»

Дзана-баи в Гангахедде, пропевая в 1910–1950 гг. «историю» ее происхождения в своих *киртанах* (Das Ganu 1999), [Glushkova 2021; Глушкова 2023].

²¹ Современный художественный роман, где всем намекам и недомолвкам из песен Дзана-баи дается реалистическое толкование, объясняет негигиеничные эпизоды тем, что служанка была поглощена подготовкой к свадьбе Намдева и на себя у нее ни времени, ни сил не оставалось (Gokhle 2012, pp. 176–179).

²² Это «древо» произрастает и благодаря вкладу современных исследователей, которые рассматривают различные пласты приписываемого Дзана-баи наследия как единое целое и вписывают ее в самые невероятные контексты – от истории феминизма [Daukes 2014; Deshmukh 2020] до средневекового мистицизма, сопоставляя с Юлианой Нориджской (1343 – после 1413) и Марджери Кемпе (1373 – после 1438) [Sinha 2015].

храм Гопала-Кришны с нишами для разных богов, паломники приходят для поклонения Кришне в пастушеском образе уже после завершения *вари* – коллективного хождения к Виттхалу. Один из первых экскурсов в историю этих мест, составленный около 90 лет назад под воздействием националистического взлета «родового божества» и культа «святых поэтов», мимоходом упоминает о существовании здесь «пещеры Дзана-баи» [Khare 1938, p. 13]. 20 лет спустя Г.А. Делери пишет о «подземной камерке, где, как говорят, Дзана-баи жила, а теперь стоит ее изваяние из черного камня» [Deleury 1960, p. 57]. Мои собственные – на протяжении почти трех десятилетий – заезды в Гопалпур зафиксировали постепенное разрастание владений Дзана-баи и материализацию ее «следов», по крайней мере, в радиусе километра от ее «жилья», куда ведет узкий лаз и где в компанию к неказистой женской фигурке из черного камня высотой не более 60–70 сантиметров добавлен такой же неказистый Виттхал. Похожая на эту же, но еще меньшего размера, с непроработанными чертами каменного лица, скрытого за цветочной гирляндой, Дзана-баи располагается в нише рядом с конвенциональной репрезентацией Намдева – стоящим с *виной* в руках за исполнением *киртана* – в небольшом храме-новоделе в честь «места рождения санта Намдева»²³ в самом Пандхарпуре²⁴. Он запрятан во дворе многоквартирного особняка старой архитектуры, где, по утверждению его жильцов, когда-то располагалось жилище поэта. Между тем конкурирующие местные силы старательно перемещают в Гопалпур вместе с Дзана-баи и самого Намдева, утверждая, что всю сознательную жизнь он провел там.

Однако Гопалпур в целом подстраивается под Дзана-баи: здесь она собирала кизяк, ходила стирать на реку и пр. Ей же «принадлежат» сразу несколько помещений в храме Гопала-Кришны, перед входом в который стоит утопленный в земле чан с мутовкой, где она якобы взбивала пахту. Обустроенность ее тамошнего быта утверждается наличием квазиутвари «из ее пользования» – поставленных друг на друга горшков, плоского камня для раскатывания теста и низенькой печи, хотя ее песнопения не содержат упоминаний о занятиях стряпней. Внутреннее пространство храма разделено веревками на узкие проходы таким образом, что посе-

²³ Традиционным местом поклонения Намдеву является одна из ступенек, ведущая к главному входу в пандхарпурский храм, где, согласно устоявшимся представлениям, поэт расстался с жизнью вместе со всеми членами своей семьи. Считается, что тогда же завершился земной путь Дзана-баи.

²⁴ Традиционно местом рождения Намдева считается деревня Нарси-Бамани на расстоянии более 400 км от Пандхарпура.

титель вынужден идти через них, как через лабиринт, добираясь в конце до «купальни», куда, повинувшись распоряжениям Дзани бог приносил холодную воду для ее мытья. Однако главным предметом этой «музейной» экспозиции является «золотой» жернов, т. е. два каменных блока, покрытых лагунью. «Хозяева» гопалпурских владений Дзана-баи – каста гуравов, низовых жрецов, как правило, связанных с обслуживанием шиваитских объектов, утверждает, что это «тот самый жернов». За плату, размер которой является предметом торга, посетителю разрешается крутануть его ручку, любуясь собственным отражением в расположенном напротив зеркале, и совершить разовый акт «перемалывания земного бытия».

При этом окружающее «золотой» жернов внешнее пространство – за пределами храма и дальше во всю ширь и даль Махараштры – предлагает обзору все новые и новые нанесенные на окружающие стены и заборы граффити. Они изображают сцену совместного кручения жернова богом и служанкой, похожую на когда-то подмеченную Пикоком в книге Пуатвена, композиция которой, однако, была задана еще в литографической заставке к 21-й главе «Триумфа бхактов» Махипати не позднее середины XIX в. Возникающие тут и там в маратхиязычном регионе «пространства *сантов*», т. е. тематические парки и заповедники, изобилуют фигурами «святых поэтов» из стеклокерамики, дерева, бетона и полирезина, среди которых важное место занимает трехкомпонентная структура «Дзана-баи и Виттхал крутят жернов», установленная в алтарях трех храмов в честь обожествленной служанки.

Источники

- Abbot, Godbole 1988 – *Abbot, J.E., Godbole N.R. Stories of Indian Saints: Translation of Mahipati's Marathi Bhaktavijaya. Vol. 1. Delhi: Motilal Banarsidass, 1988. 37+507 p.*
- Das Ganu 1999 – *Das Ganu. Kīrtanopayogī ākhyān: Śrisant Janābāi caritra. 3rd ed. Gorte: Shridasganumaharaj pratishthan, 1999. 15 p.*
- Gokhle 2012 – *Gokhle Manjushri. Omkārācī rekh janā. Srtī āni śūdra asūnhī yugpravartak abhaṅgracnā kaṅṅāyā sant janābāī yāñcī jīvanyātrā. Pune: Mehta publishing house, 2012. 322 p.*
- Gondhalekar 1892 – *Gondhalekar R.S. Nāmdevācī Gāthā. Pune: Jagadahitecchu Press, 1892. 30+419 p.*
- Sakalsantgāthā 1967 – *Sakalsantgāthā. Khand I. / Ed. by K.A. Joshi. Pune: Shrisantvangmay prakashan mandir, 1967. 23+172+11+8+485+18+13+176+10 p.*
- Mahipati 1974 – *Mahipati. Śrībhakta vijay. Mahīpatībuvā Tāhrābādkar viracit. Pune: Yashvant prakashan, 1974. 472 p.*

Ranade 1961 – *Ranade M.G.* The Saints and Prophets of Maharashtra // Ranade M.G. Rise of The Maratha Power and other essays; Telang K.T. Gleanings from Maratha Chronicles. Bombay: University of Bombay, 1961. P. 78–92.

Литература

- Глушкова 2000 – *Глушкова И.П.* Индийское паломничество: метафора движения и движение метафоры. М.: Научный мир, 2000. 264 с.
- Глушкова 2016 – *Глушкова И.П.* Из склепа на пьедестал: Материализация чувствования, или Все смешалось в маратхском бхакти // Tamil tanta paricu: Сборник статей в честь Александра Михайловича Дубянского / Отв. ред. О. Вечерина, Н. Гордийчук, Т. Дубянская. М.: РГГУ, 2016. С. 248–259. (Orientalia et Classica, вып. 63)
- Глушкова 2018 – *Глушкова И.П.* Дзана-баи: из служанок в богини: новые тенденции современного индуизма // ВОСТОК – ORIENS: Афро-азиатские общества: история и современность. 2018. № 5. С. 113–124.
- Глушкова 2023 – *Глушкова И.П.* Неисчерпаемость бхакти: Дзана-баи как аргумент за приращение пространства Махараштры // Игра престолов на Востоке: политический миф и реальность / Отв. ред. М.С. Круглова, Д.В. Дубровская. М.: ИВ РАН, 2023. С. 143–167.
- Daukes 2014 – *Daukes J.* Female voices in the Vārkaṇī Sampradāya: Gender constructions in a Bhakti tradition. D. Sc. Thesis (Philosophy), Department of the Study of Religions, SOAS, University of London. L., 2014. 446 p.
- Deleury 1960 – *Deleury G.A.* The cult of Viṭhobā. Poona: Deccan College Postgraduate and Research Institute, 1960. XII+224 p.
- Deshmukh 2020 – *Deshmukh M.* The mothers and daughters of Bhakti: Janabai in Marathi literature // International Journal of Hindu Studies. 2020. Vol. 24. P. 33–59.
- Glushkova 2020 – *Glushkova I.* Visual arguments for regional identity: How did the images of Dnyaneshvar and Tukaram come to life? // Indian modernity: challenges and responses. Prof. Raja Dixit felicitation volume / Ed. by J. Wamburkar. Pune: The Unique Foundation, 2020. P. 42–71
- Glushkova 2021 – *Glushkova I.* Janabai and Gangakhed of Das Ganu: Towards ethnic unity and religious cohesion in a time of transition // The Indian Economic and Social History Review. 2021. Vol. 58. Iss. 4. P. 505–532.
- Khare 1938 – *Khare Ganesh Hari.* Śrīviṭṭhal āṇi Paṇḍharpūr. Pune: Bharat Itihas Samshodhak Mandal, 1938. 2+83 p.
- Novetzke 2003 – *Novetzke Ch.* Divining an author: The idea of authorship in an Indian religious tradition // History of Religions. 2003. Vol. 42. No. 3. P. 213–242.
- Peacock 2013 – *Peacock D.* The stone of life: The archaeology of querns, mills and flour. Southampton: Highfield Press, 2013. 220 p.
- Poitevin, Raikar 1996 – *Poitevin G., Raikar H.* Stonemill and Bhakti. New Delhi: D.K. Printworld, 1996. 265 p. (Contemporary Researches in Hindu Philosophy, no. 3)

- Poitevin 1997 – *Poitevin G.* Les chants de la meule. Paris; Pondicherry: Kailash, 1997. 320 p.
- Sinha 2015 – *Sinha J.* An ant swallowed the sun”: women mystics in Medieval Maharashtra and Medieval England. D. Sc. Thesis (Philosophy). The University of Texas. Austin, 2015. XI+227 p.
- Vanita 2005 – *Vanita R.* God as Sakhi. Medieval poet Janabai and her friend Vithabai // Gandhi’s tiger and Sita’s smile. Essays on gender, sexuality and culture. New Delhi: Yoda Press, 2005. P. 91–104.

References

- Daukes, J. (2014), *Female voices in the Vārkarī Sampradāya: Gender constructions in a Bhakti tradition*, D. Sc. Thesis (Philosophy), Department of the Study of Religions, SOAS, University of London, London, UK.
- Deleury, G.A. (1960), *The cult of Viṭhobā*, Deccan College Postgraduate and Research Institute, Poona, India.
- Deshmukh, M. (2020), “The mothers and daughters of Bhakti: Janabai in Marathi literature”, *International Journal of Hindu Studies*, vol. 24, pp. 33–59.
- Glushkova, I.P. (2000), *Indiiskoe palomnichestvo: metafora dvizheniya i dvizhenie metafory* [Indian pilgrimage: the metaphor of motion and the Motion of Metaphor], Nauchnyi mir, Moscow, Russia.
- Glushkova, I.P. (2016), “The materialization of feelings, or Everything has got mixed up in the Marathi bhakti”, in Vecherina, O., Gordiichuk, N. and Dubyanskaya, T. (eds.), *Tamil tanta paricu: Sbornik statei v chest’ Aleksandra Mikhailovicha Dubyanskogo* [Tamil Tanta Paricu: The collection of articles in honour of Aleksander M. Dubyansky], RGGU, Moscow, Russia. (*Orientalia et Classica*, iss. 63)
- Glushkova, I.P. (2018), “Janabai: from a house maid to Goddess: New trends in contemporary Hinduism”, *Vostok. Afro-aziatskie obshchestva: istoriia i sovremennost’*, no. 5, p. 113–124.
- Glushkova, I. (2020), “Visual arguments for regional identity: How did the images of Dnyaneshvar and Tukaram come to life?”, in Wamburkar, J. (ed.), *Indian Modernity: Challenges and Responses. Prof. Raja Dixit Felicitation Volume*. The Unique Foundation, Pune, India, pp. 42–71.
- Glushkova, I. (2021), “Janabai and Gangakhed of Das Ganu: Towards ethnic unity and religious cohesion in a time of transition”, *The Indian Economic and Social History Review*, vol. 58, iss. 4, pp. 505–532.
- Glushkova, I.P. (2023), “The inexhaustibility of bhakti. Janabai as an argument for the expansion of the space of Maharashtra”, in Kruglova, M.S. and Dubrovskaya D.V. (eds.), *Igra prestolov na Vostoke: politicheskii mif I real’nost’*, [Game of thrones in the East. Political myth and reality], IV RAN, Moscow, Russia, pp. 143–167.
- Khare, G.H. (1938), *Śrīvīṭhal āṇi Paṇḍharpūr*, Bharat Itihas Samshodhak Mandal, Pune, India.

- Novetzke, Ch. (2003), "Divining an author: The idea of authorship in an Indian religious tradition", *History of Religions*, vol. 42, no. 3, pp. 213–242.
- Peacock, D. (2013), *The stone of life: The archaeology of querns, mills and flour*, Highfield Press, Southampton, UK.
- Poitevin, G. and Raikar, H. (1996), *Stonemill and Bhakti*, D.K. Printworld, New Delhi, India. (*Contemporary Researches in Hindu Philosophy*, no. 3)
- Poitevin, G. (1997), *Les chants de la meule*, Kailash, Paris, France, Pondicherry, India.
- Sinha, J. (2015), "An ant swallowed the sun": *Women mystics in Medieval Maharashtra and Medieval England*, D. Sc. Thesis (Philosophy), The University of Texas, Austin, USA.
- Vanita, R. (2005), "God as Sakhi. Medieval poet Janabai and her friend Vithabai", in *Gandhi's tiger and Sita's smile. Essays on gender, sexuality and culture*, Yoda Press, New Delhi, India, pp. 91–104.

Информация об авторе

Ирина П. Глушкова, доктор исторических наук, Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия; Россия, 107031, Москва, ул. Рождественка, д. 12; iri_glu@hotmail.com

Information about the author

Irina Glushkova, Dr. of Sci. (History), Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; 12, Rozhdestvenka St., Moscow, Russia, 107031; iri_glu@hotmail.com

Кто такие каввалы:
традиция *каввали* в Северной Индии
и ее хранители

Анастасия В. Киняева

*Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН,
Москва, Россия, avkinyaeva@gmail.com*

Аннотация. В статье рассматривается характерная для индийского субконтинента музыкально-перформативная практика *каввали*, совершаемая в гробницах мусульманских святых суфийского ордена Чishtия. Внимание уделяется традиционной форме *каввали* в том виде, в каком оно сохранилось в Северной Индии в наши дни, а также сообществу *каввалов* – потомственных исполнителей *каввали*, сохраняющих эту традицию. Анализируются особенности отдельных групп данного сообщества. Выдвигаются предположения о том, какие черты потенциально могут быть универсальными для сообщества *каввалов* в целом, а какие, вероятно, являются специфическими для отдельных регионов или групп исполнителей.

Ключевые слова: суфизм, *каввали*, *каввал*, сама, даргах, Индия, Южная Азия.

Для цитирования: Киняева А.В. Кто такие каввалы: традиция *каввали* в Северной Индии и ее хранители // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2023. № 4. С. 76–87. DOI: 10.28995/2658-4158-2023-4-76-87

Who are the Qawwals:
The tradition of Qawwali in Northern India
and its keepers

Anastasia V. Kinyeva

*N.N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology,
Russian Academy of Science, Russia, Moscow, avkinyaeva@gmail.com*

Abstract. The article examines the musical performative practice of qawwali that is performed in the tombs of Muslim saints of the Chishti Sufi order and is characteristic of the Indian subcontinent. Attention is paid to the traditional

form of qawwali which it preserved in Northern India today, as well as to the community of qawwals – hereditary qawwali performers and the keepers of this tradition. The features of individual groups of this community are analyzed. Suggestions are made as to which features can potentially be universal for the qawwal community as a whole, and which are likely to be specific to individual regions or groups of performers.

Keywords: sufism, *qawwali*, *qawwal*, *sama*, *dargah*, India, Southern Asia.

For citation: Kinyaeva, A.V. (2023), “Who are the Qawwals: The tradition of Qawwali in Northern India and its keepers”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 76–87, DOI: 10.28995/2658-4158-2023-4-76-87

Каввалы и его популярность

Благодаря развитию средств записи и прослушивания музыки в XX в. многие музыкальные формы и жанры, бывшие ранее доступными лишь отдельным сообществам, обрели широкую аудиторию и международную популярность. Так, в наши дни практически на любом стриминговом сервисе можно без труда найти так называемую «суфийскую¹ музыку». Центральное место в этом направлении занимает жанр *каввали* и его стилизованные вариации. При этом традиция исполнения *каввали* не является общепринятой суфийской практикой. Жанр *каввали* зародился на индийском субконтиненте предположительно в XIII в. Его происхождение связано с именем поэта и мистика Амира Хосрова² (1253–1325 гг. н. э.), члена суфийского ордена Чиштия. Насколько нам известно на момент написания статьи, *каввали* не исполняют в гробницах святых, принадлежащих другим суфийским орденам. В то время как светская версия *каввали* претерпела значительные изменения и стала неотъемлемой частью популярной культуры субконтинента, традиционное *каввали*, появившееся как жанр ритуального пения в рамках суфийских радений – *сама*³, по-прежнему исполняется в гробницах («даргах») суфийских святых ордена Чиштия на всей территории Индии и Пакистана. Своей сохранностью жанр обязан особому сообществу его исполнителей, практикующему как ритуальное, так и светское исполнение *каввали*, но ревностно соблюдающему и сохраняющему традицию.

¹ Мистическое направление в исламе, фокусирующееся на практиках аскетизма, получении духовного опыта и ритуальных практиках, направленных на осознание единства с Богом.

² Также возможны написания: Амир Хусрау, Амир Хусров.

³ Суфийский ритуал может включать в себя пение, музыку, чтение духовной поэзии и молитв.

Несмотря на широкую популярность жанра *каввали* и его богатую историю, сообщество исполнителей *каввали* – каввалы⁴ остается малоизученным. Пожалуй, наиболее значимые исследования – это: «Суфийская музыка Индии и Пакистана: звук, контекст и смысл в *каввали*» этномузколога Регулы Курейши (Qureishi 2006), а также «Сакральная и светская музыка: постколониальный подход» Вириндера Калра. Книга Р. Курейши дает наиболее полное и детальное описание *каввали* как традиционного религиозного жанра; сообществу же музыкантов здесь посвящена одна небольшая глава. Работа Вириндера Калра содержит гораздо больше информации о сообществе каввалов, но фокусируется прежде всего на каввалах Панджаба. Для того чтобы узнать больше об этом сообществе и документировать традиционные практики исполнения *каввали*, в июле–августе 2023 г. нами была предпринята экспедиция, в рамках которой мы взяли интервью у представителей этого артистического сообщества в Дели, Лакхнау, Бадаюне и Агре. Опираясь на эти полевые исследования, в данной статье мы попробуем разобраться в том, в каком виде традиция *каввали* и сообщество каввалов Северной Индии сохраняются в наши дни и существует ли единая общность каввалов. Так как традиция исполнения *каввали* неразрывно связана с локусом – гробницами святых, с гробниц мы и начнем.

Каввали и даргахи

Дели называют «порогом»⁵ 22 суфиев⁶, так как можно насчитать как минимум 22 значимых мусульманских святых, обретших

⁴ Для языка хиндустани характерно образование названия сообществ от названия рода их деятельности.

⁵ Образ порога имеет множество значений в традиции мусульманского мистицизма. Возможно буквальное прочтение – порог жилища либо усыпальницы, к которому преклоняют головы пришедшие к святому, или же метафорическое – порог, отделяющий состояние святости и мистического прозрения от мирской жизни. Подробнее см.: [Суворова 1999].

⁶ Обычно имеются в виду: Бахтияр Каки, Шах Баябани, Биби Фатима, Хамидуддин Нагори, Матка Пир, Мутаваккил Чишти, Бадруддин Шах Самарканди, «Патте Шах», он же Утаавла, Шахабуддин ‘Ашик Аллах’, Низамуддин Аулия, Амир Хосров, Имадуддин Исмаил Фирдоуси, Наджибуддин Фирдоуси, Салахуддин Дервиш, Алабама Камалуддин, Насируддин Чираг-и-Делви, Сайид Махмуд Бахаар, Джалалуддин Чишти, Шейх Джамали Камбох, Шейх Алауддин, Хваджа Баки Биллах Шах, Абдул Хак Мухаддис Дехлеви.

здесь свое последнее пристанище. Среди этих 22 особую популярность имеет гробница Низамуддина Аулия, рядом с которой находится и гробница его блистательного ученика Амира Хосрова. Если верить устной традиции и многочисленным заявлениям самих каввалов, *каввали* в гробнице Низамуддина аутентично настолько, что исполняется потомками самых первых каввалов, обученных Амиром Хосровом лично. Еще до начала экспедиции нам повезло взять интервью у представителя одной из самых известных групп каввалов, выступающих в Низамуддине, – Низами Бандху; эта группа подчеркивает свою связь с родоначальниками жанра. Так что, разумеется, первым местом, в которое мы направились на поиски *каввали*, стала гробница Низамуддина. Даргах Хазрата Низамуддина расположен в старом Дели, в мусульманском районе. Гробница окружена торговыми улочками (базары рядом с популярными гробницами – частое явление), чем ближе к гробнице, тем меньше на стойках и развалах видны обыкновенные товары и тем больше продают роз и их лепестков – обычное подношение святым. Гробница открыта для всех желающих, независимо от вероисповедания, мужчины могут войти в самую усыпальницу, женщины же могут обойти ее по кругу вдоль резной каменной решетки. *Каввали* исполняется здесь каждый день, но по четвергам представление имеет особый размах, в толпе слушателей можно встретить как местных жителей, так и иностранцев, преимущественно туристов. *Каввали* исполняют в вечернее время, между *асром* и *магрибом*, а также и после *магриба*⁷. Купив лепестки и оставив обувь у лавочников на подходах к гробнице, пришедшие к святому несут подношения к усыпальнице, после чего те, кто желает послушать *каввали*, располагаются, рассаживаются на полу во внутреннем дворе даргаха. Напротив входа в усыпальницу Низамуддина, обращенные лицом к святому, сидят сами каввалы. Исполнение *каввали* происходит, строго говоря, не для собравшихся людей, хотя слушатели и подносят каввалам деньги во время выступлений, свое пение каввалы обращают непосредственно к святому. Слушатели рассаживаются по бокам от каввалов, чтобы не заслонять им усыпальницу, оставляя свободным пространство между исполнителями и могилой святого.

Отдельные группы исполнителей *каввали* называются *хумнава* либо *бандху* и состоят, как правило, из восьми-девяти человек: солиста, одного или двух бэк-вокалистов, одной-двух фисгармоний и одного либо нескольких перкуссионистов, также в исполнении,

⁷ Третья и четвертая из пяти обязательных ежедневных молитв, совершаемых мусульманами. Аср совершается в послеобеденное время, магриб – после момента захода солнца.

как правило, участвует хор из четырех или пяти человек, повторяющих ключевые фразы и поддерживающих ритм хлопками в ладоши (Qureishi 2006). Однако, как мы увидели в самом Низамуддине и многих других гробницах, такой состав исполнителей не является обязательным и скорее представляет собой наиболее оптимальный вариант. В Низамуддине встречаются как классические по составу группы, так и группы поменьше, и это вполне допустимо. В реальной практике исполнение *каввали* в гробницах в рамках ежедневных поминовений может осуществляться двумя-тремя вокалистами в сопровождении гармонике, в некоторых случаях группа каввалов также может состоять и из большего количества человек, как правило, за счет увеличения числа вокалистов или хора. Мы видели подобное в другой крупной гробнице уже в Лакхнау. Дева Шариф или просто Дева – небольшой городок в 25 км от Лакхнау, получивший эпитет «Шариф», то есть «благородный», благодаря гробнице Вариса Али Шаха, расположенной в этом городе. Гробница Дева Шариф своей популярностью едва ли уступает гробнице Низамуддина. Малоизвестная для иностранцев, она тем не менее привлекает толпы паломников со всех уголков Индии, на территории гробницы даже есть паломнический центр, в котором могут остановиться все желающие. Как и Низамуддин, гробница Дева Шариф окружена торговыми улочками как с обычными товарами, так и с подношениями, которые здесь стоят куда дешевле. В отличие от Низамуддина, женщины здесь могут пройти и в самую усыпальницу святого, а среди посетителей помимо обычных мирян можно увидеть мюридов – послушников суфийского ордена, здесь они носят ярко-желтые одеяния⁸. Так как в Дева Шариф обретается множество паломников, во время пения *каввали* хор иногда разрастается до десятка человек и более, мужчины, подпевающие каввалам, подсаживаются им за спины и подхватывают рефрены. Репертуар каввалов Северной Индии состоит преимущественно из поэзии на языке урду. Некоторые респонденты также хвастали тем, что могут исполнить что-то и на фарси. В основном исполняются сочинения Амира Хосрова, но встречаются также и более современные тексты. Надо иметь в виду, что ритуальные формы исполнения *каввали*, доступные для широкого слушателя (*ам маджлис*), могут не полностью совпадать с традициями исполнения *каввали* в рамках закрытых радений суфийских орденов (*хас маджлис*), о которых нам рассказал представитель суфийского центра при гробнице Низамуддина. Так, например, в соответствии с рассказом нашего респондента в рамках особых собраний запрещены к использованию все музыкальные инструменты, за исключением ударных, что

⁸ Подробнее о Дева Шариф см.: [Hasnain 2016].

соответствует более ранним формам *каввали* (изначально единственным разрешенным инструментом при исполнении *каввали* был даф⁹). Предполагается, что в рамках *сама* музыканты и слушатели могут достигнуть особого состояния, именуемого *ваджд* – экстаз, ощущение единения с божественным началом. Такие экстатические состояния – нечастое событие и больше характерны для закрытых собраний посвященных. *Каввали* звучит в гробницах круглый год по одному и тому же расписанию, кроме двух особых периодов. В первые 13 дней мухаррама¹⁰ каввалы исполняют *марсии* и *соз* – плачи по Хазрату Хусейну, шиитскому имаму. *Каввали* на этот период строго запрещено. Другим особым временем года является *урс* – поминовения святого, приуроченные к дате его смерти. В честь этого события, как правило, устраиваются программы продолжительностью несколько дней, когда к гробницам съезжаются приглашенные каввалы из других даргахов, так что в одном месте можно услышать *каввали*, исполняемое в стилях различных музыкальных школ.

Различные школы исполнения каввали

В основе индуистской классической музыки лежит так называемая *гуру-шишья парампара* – традиция передачи искусства от учителя к ученику по цепочке. Сложившаяся уже при мусульманских правителях система гхаран является продолжением этой *парампары*, или традиции. Гхарана представляет собой систему социальной организации исполнительских сообществ субконтинента. Гхараны, как правило, объединяют сообщества певцов или музыкантов и частично танцоров по принципу ученичества, родства и приверженности той или иной исполнительской традиции или школе. Слово «гхарана» происходит от слова на хиндустани «гхар», что означает «дом». Названия гхаран, как правило, связаны с местом их происхождения, например Дели гхарана, Гвалиор гхарана и так далее. От учителя, создавшего новый стиль исполнения, гхараны ветвятся как дерево. Несмотря на то что, со слов наших

⁹ Ударный музыкальный инструмент, напоминающий бубен. Представляет собой круглый деревянный обод, обтянутый кожей, к ободу прикрепляются металлические кольца или пластинки, издающие звенящий звук при ударах.

¹⁰ В первые 10 дней проходит комплекс поминовений Хазрата Хусейна и его сподвижников, погибших в неравной битве на десятый день мухаррама, три дня после трагедии также традиционно включаются в период скорби и поминовений на субконтиненте.

респондентов, вполне можно стать частью той или иной гхараны через ученичество, родственные узы играют первостепенную роль, так как, как правило, исполнительское искусство передается в семьях по наследству. Гхараны могут включать в себя представителей сообществ и групп разного происхождения и вероисповедания. Если же фокусироваться на самом сообществе каввалов, сведения, собранные различными исследователями, не дают универсального описания этой группы, а скорее подчеркивают ее разнородность. Важно учесть, что *каввали* как коммерческий жанр привлекает также исполнителей, не связанных ни с каким сообществом или исполнительской традицией, но желающих заработать на исполнении популярной музыки. В рамках данной статьи мы фокусируемся исключительно на потомственных группах каввалов Северной Индии, коими и являются наши респонденты.

Каввалы и то, что их объединяет

Из проведенных интервью и сделанных наблюдений можно вывести следующие черты, объединяющие сообщество каввалов Северной Индии.

Семейственность. Сообщество каввалов, судя по всему, относится к сообществам профессиональным и родственным одновременно. Занятие исполнительским искусством в этом сообществе передается из поколения в поколение и исключительно по мужской линии. Помимо того что женщинам в целом недозволено исполнение ритуального, традиционного *каввали* в гробницах святых, женщины каввалов по большей части обязаны соблюдать парду¹¹ – скрывать себя от посторонних мужчин и не контактировать с ними, что, однако, не мешает им участвовать в качестве исполнительниц на женских маджлисах¹², посвященных различным религиозным и семейным праздникам. В своей книге Калра указывает на то, что в сообществе каввалов распространены родственные браки, помимо этого, многие респонденты указывали на родство между членами различных гхаран, полученное посредством брака (Kalra 2015). Почти все опрошенные респонденты с уверенностью

¹¹ От хиндустани слова «парда», что означает «занавес» – религиозная и социальная практика затворничества женщин, распространенная среди некоторых мусульманских и индуистских общин. Характеризуется избеганием женщинами мужчин, не являющихся кровными родственниками и ношением одежды, скрывающей лицо и тело.

¹² Происходит от арабского слова «джулус» («сидеть»), означает «место заседания, собрания».

говорили о том, что их дети в обязательном порядке унаследуют их занятие, дети некоторых из них, несмотря на юный возраст, уже начали свое обучение и участвуют в исполнении *каввали* вместе со старшими.

Принадлежность к конкретной гхаране. Второй пункт, объединяющий сообщество каввалов уже с профессиональной точки зрения, – принадлежность групп исполнителей *каввали* к конкретным гхаранам. Абсолютно все респонденты могут без труда назвать свою гхарану и всю цепочку своих учителей, а также назвать гхараны, с которыми их связывают родственные отношения. Важно подчеркнуть, что гхараны, к которым принадлежат исполнители, не являются в строгом смысле гхаранами исключительно каввалов и обучение включает в себя в первую очередь основы классической индийской музыки и вокала. Со слов респондентов, обучение начинается в детском возрасте (как правило, до 10 лет) и заключается по большей части именно в изучении музыки и вокальных техник. Исполнение же собственно *каввали* никаким особым образом не преподается, тексты и традиции исполнения осваиваются детьми за счет участия в репетициях и в выступлениях старших, то есть, как выражаются сами респонденты, познаются «сидя рядом». Только представители сообщества каввалов при Низамуддине отмечали отдельное обучение непосредственно *каввали* как особому жанру.

Вероисповедание и духовность. Еще один важный аспект, объединяющий традиционные группы каввалов, – их религиозные воззрения. Несмотря на отчуждение современного популярного *каввали* от своего изначального контекста, жанр *каввали* немислим без суфизма, а сам суфизм немислим без ислама. Обращенное к мусульманскому святому и исполняемое на собраниях суфийских орденов, исполнение *каввали*, безусловно, является религиозной практикой. Хотя гробницы мусульманских святых и открыты для всех посетителей без ограничений, исполнять *каввали* в даргахе имеют право исключительно мусульмане. Для самих каввалов характерно почтительное отношение к святым, в даргахах которых они выступают, знание их жизнеописаний, часто каввалы охотно рассказывают о чудесах, которые совершал святой при жизни и после. Для респондентов есть принципиальная разница в исполнении *каввали* как религиозного действия и исполнении *каввали* в рамках коммерческого концерта. Разница эта состоит не только в формате выступления (в коммерческих концертах могут использоваться дополнительные современные инструменты), но и в репертуаре, и не в последнюю очередь в отношении самого исполнителя к своей деятельности как заработку – *розгар* либо *ибадат* – поклонению.

Принадлежность к определенному даргаху и патронаж суфийского ордена. Для сообщества традиционных каввалов характерна связь конкретных исполнительских групп с определенным даргахом. Такая связь является наследственной и заключается во взаимно обязывающих отношениях между патроном (как правило, представителем суфийского ордена) и каввалами. Патрон позволяет каввалам использовать даргах как площадку для выступлений и получать свою часть денег из пожертвований во время исполнения *каввали*, в свою очередь, сами каввалы принимают на себя обязательства участвовать во всех программах и радениях, проходящих в даргахе. Такие отношения, однако, не означают, что абсолютно все каввалы обязаны присутствовать в даргахе ежедневно. Так как при одной гробнице может существовать несколько исполнительских групп (в некоторых гробницах число каввалов может достигать шестидесяти и более), каввалы имеют возможность участвовать в коммерческих концертах и ездить в другие гробницы, когда в них проходят поминовения святых, приуроченные к урсу. Важную роль в духовной жизни сообщества играет покровительство патронов, многие респонденты заявили о своем ученичестве у пира – учителя из суфийского ордена. Так, например, если в Низамуддине практически у всех каввалов к имени добавляется Низами в знак того, что они являются последователями Низамуддина, в Дева Шариф все они добавляют к своему имени Варси, как последователи Вариса Али Шаха. Таким образом, патроны и каввалы оказываются связаны не только социально-экономическими отношениями, но и религиозно-иерархическими.

Каввалы и различия между ними

Помимо объединяющих признаков сообщества, которые мы смогли проследить в ответах наших респондентов и вышеупомянутых исследованиях, мы также должны отметить и другие, менее универсальные наблюдения, требующие дополнительного исследования и уточнения.

Принадлежность к так называемым каввал бачче. Многочисленные онлайн-источники, такие как интервью самих каввалов различными изданиями и статьи в прессе¹³, а также исследование Курейши упоминают особую группу *каввал бачче* (в переводе с хиндустани – «дети каввалов») – согласно устной традиции эти первые каввалы были обучены самим Амиром Хосровом, и их потомки и наследники,

¹³ См. для примера: <https://theculturetrip.com/asia/india/articles/the-sufi-maestros-an-interview-with-the-warsi-brothers>, <https://anandfoundation.com/qawwali-delhi/> (дата обращения 29.08.2023).

собственно, и носят звание *каввал бачче*. Калра в своем исследовании также утверждает, что представление о единой главной линии *каввал бачче* и попытки найти реальные либо метафизические связи между собственной школой и оригинальными *каввал бачче* прослеживается у каввалов из Панджаба. В рамках же нашего исследования мы должны отметить, что наиболее распространено представление о *каввал бачче* оказалось, собственно, в Дели, где и располагаются гробницы Хазрата Низамуддина и Амира Хосрова. Респонденты же из других городов имели смутное представление о том, кто такие *каввал бачче* и только после ряда наводящих вопросов пытались дать свою интерпретацию этому термину. На просьбу назвать своих учителей подавляющее большинство ограничивались своей гхараной и начинали отсчет от ее основателя, а не от Амира Хосрова либо обученных им *каввалов*. Из этого можно сделать вывод, что либо принадлежность к *каввал бачче* имеет значение только для определенных групп каввалов (возможно, каввалов из конкретных регионов), либо представления о том, кого и почему можно называть *каввал бачче*, сильно разнятся. В случае каввалов из гробницы Хазрата Низамуддина также есть необходимость исследования связи между подлинной родословной исполнителей и их самоопределения как *каввал бачче*. Вполне возможно, что применение термина не подразумевает наличия именно кровных связей и у этой группы каввалов.

Самоидентификация каввалов как мираси. При исследовании сообщества важную роль играет выяснение самоназвания. Большая часть респондентов при описании своего сообщества использовали термин *мираси*. Само слово *мираси* восходит к арабскому *мирас*, что означает «наследование» или в некоторых случаях «наследие». Интересно, что сам термин *мираси* объединяет в себе множество локальных сообществ в Северной Индии. Сообщества эти настолько разнородны, что их представители могут не только принадлежать к различным региональным группам, но и даже иметь различное вероисповедание, так, в Панджабе многие представители этого сообщества сикхи или хинду, но встречаются и *мираси*-мусульмане (Калра 2015). По своей профессии *мираси*, как правило, хранители семейной истории, генеалогий своих патронов, а также певцы и музыканты. Во многих штатах сообщество *мираси* сильно маргинализированно и имеет низкий социальный статус, что характерно для представителей обслуживающих профессиональных сообществ в целом. Судя по всему, связь между сообществами каввалов и *мираси* представляет собой пересекающиеся множества, так как в своей работе Калра утверждает, что в рамках исследования панджабских каввалов лишь немногие из них оказались бывшими *мираси*. В свою очередь, среди наших респондентов представители

групп каввалов из Лакхнау, Бадаюна и Агры называли себя *мираси*. Каввалы из Бадаюна и вовсе очень горячо настаивали на своем статусе *мираси*, как обозначении «наследников традиций», и подчеркивали традиционность и порядочность, присущие их сообществу, возможно, как раз пытаясь дистанцироваться от распространенных в некоторых штатах представлений о низком статусе *мираси*. В общении же с каввалами из гробницы Хазрата Низамуддина в Дели никаких упоминаний о *мираси* не прозвучало, не приводит их и Регула Курейши, работавшая наиболее плотно с каввалами из этой же гробницы. Все это, однако, не указывает на отсутствие или наличие реальной связи между каввалами из гробницы Низамуддина и делийскими *мираси*.

Подводя итог, можно отметить, что противоречивые и неполные данные о сообществе *каввалов*, распространенном на всей территории индийского полуострова, представляют собой огромное поле для антропологических исследований генеалогического, социокультурного и религиозного плана. Из имеющихся данных о каввалах с уверенностью утверждать о них можно немного: на примере каввалов Северной Индии мы видим, что большинство исполнителей *каввали* относятся к профессионально-родовым сообществам индийских мусульман различного происхождения. Безусловно, эти сведения являются недостаточными и не могут характеризовать это сложное и многообразное сообщество в полной мере.

Играющие перед слушателями различных вероисповеданий, взывающие к святым и исполняющие любовные вариации *каввали* на радость скачующим посетителям культурных фестивалей, каввалы представляют собой пример сообщества, сочетающего сакральные действия и современные веяния в своих повседневных практиках. При этом они являются ревностными хранителями традиции исполнения *каввали*, ставшего неотъемлемой частью ритуальной и духовной жизни суфийского ордена Чиштия. Нельзя недооценивать и важность традиции *каввали* для индийского общества в целом, так как *каввали* – одна из немногих мусульманских практик, в которых массово принимают участие представители других вероисповеданий. *Каввали*, безусловно, является одной из точек притяжения, сближающих представителей различных сообществ и общин субконтинента. Сами же каввалы, закрытые с точки зрения брачных связей, наследования исполнительского искусства и привязки к определенной гробнице и ордену, представляют собой не уникальный, но редкий пример сообщества, сохраняющего четкие границы религиозной традиции, несмотря на растущую медийную популярность *каввали* и его отчуждения от первоначального контекста. При этом сами каввалы активно участвуют в популяризации светской версии жанра, что делает

особенно интересным изучение опыта этого сообщества с точки зрения сохранения границ и баланса между духовным и светским, традицией и современностью.

Благодарности

Статья публикуется в рамках работы над проектом РФФ 22–28–00505 «Особые миры» Индии: малые народы и социальные группы. Этнокультурные стратегии сохранения и сглаживания различий». 2023 г.

Acknowledgements

The article is published the framework of the project RSF 22–28–00505 “Special Worlds” of India: small peoples and social groups. Ethnocultural Strategies for Preserving and Smoothing Differences”. 2023.

Литература

- Суворова 1999 – *Суворова А.А.* Мусульманские святые Южной Азии XI–XV вв. М.: Изд-во ИВ РАН, 1999. 296 с.
- Hasnain 2016 – Hasnain N.* The other Lucknow: An ethnographic portrait of a city of undying memories and nostalgia. India: Vani Prakashan, 2016. 344 p.
- Kalra 2015 – Kalra V.S.* Sacred and secular musics: A postcolonial approach. L.: Bloomsbury Publishing Plc, 2015. 237 p.
- Qureishi 2006 – Qureishi R.B.* Sufi music of India and Pakistan: Sound, context and meaning in qawwali. Karachi: Oxford University Press, 2006. 265 p.

References

- Hasnain, N. (2016), *The other Lucknow: An ethnographic portrait of a city of undying memories and nostalgia*, Vani Prakashan, India.
- Kalra, V.S. (2015), *Sacred and secular musics: A postcolonial approach*, Bloomsbury Publishing Plc, London, UK.
- Qureishi, R.B. (2006), *Sufi music of India and Pakistan: Sound, context and meaning in qawwali*, Oxford University Press, Karachi, India.
- Suvorova, A.A. (1999), *Musulmanskiye svyatiye Yuzhnoi Azii XI–XV vekov* [Muslim saints of South Asia in the 11th – 15th centuries], Rossiya Akademiya Nauk, Institut vostokovedeniya, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Анастасия В. Киняева, аспирант, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва, Россия; 119334, Россия, Москва, Ленинский пр-кт, д. 32А; avkinyaeva@gmail.com

Information about the author:

Anastasia V. Kiniaeva, postgraduate student, N.N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Science, Moscow, Russia; 32A, Leninsky Av., Moscow, Russia, 119334; avkinyaeva@gmail.com

Амбедкариты и сакрализация Б.Р. Амбедкара в современной Индии

Мария Б. Щербак

*Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН,
Москва, Россия, mariam.net@mail.ru*

Аннотация. Бхимрао Рамджи Амбедкар (1891–1956) – один из важнейших политических деятелей Индии, родившийся в касте махаров, получивший блестящее западное образование и выступавший за отмену кастовой дискриминации, является чрезвычайно значимой фигурой для зарегистрированных каст современной Индии. Подарив угнетенным кастам возможность обрести новую социальную идентичность через принятие буддизма, Амбедкар сделался в их глазах героем-освободителем. Внимание к личности и наследию Амбедкара стало неуклонно расти на фоне прихода в политику выходцев из зарегистрированных каст, оппозиционных политике хиндутвы. В настоящее время значимость личности Б.Р. Амбедкара для индийской нации признается на самом высоком государственном уровне. Лидеры страны открывают новые мемориальные музейные комплексы, памятники, ссылаются на работы Амбедкара в публичных выступлениях. С нашей точки зрения, можно говорить о включении Б.Р. Амбедкара в своеобразный политический пантеон «великих лидеров прошлого». Основываясь на концепции Э. Бернса об эвгемеризации политических лидеров, а также проводя анализ печатных и скульптурных изображений Амбедкара, ритуальной практики и фольклора амбедкаритов, автор описывает механизмы сакрализации Б.Р. Амбедкара в повседневной жизни некоторых зарегистрированных каст современной Республики Индия.

Ключевые слова: Амбедкар, далиты, амбедкариты, сакрализация, эвгемеризация, эвгемер

Для цитирования: Щербак М.Б. Амбедкариты и сакрализация Б.Р. Амбедкара в современной Индии // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2023. № 4. С. 88–101. DOI: 10.28995/2658-4158-2023-4-88-101

Ambedkarites and sacralization of B.R. Ambedkar in modern India

Maria B. Shcherbak

*N.N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology,
Russian Academy of Science, Russia, Moscow, mariam.net@mail.ru*

Abstract. Bhimrao Ramji Ambedkar (1891–1956), a Dalit leader born in the caste of Mahars, received an excellent Western education and advocated the abolition of caste discrimination, is an extremely significant person in the scheduled caste community of modern India. Having given the oppressed castes the opportunity to acquire a new social identity through the adoption of Buddhism, Ambedkar became in their eyes a hero-liberator. Attention to the personality and legacy of Ambedkar began to grow steadily against the background of the arrival in politics of people from the scheduled castes, who were opposed to the politics of hindutva. At present, the significance of the personality of B.R. Ambedkar for the Indian nation is recognized at the highest state level. The leaders of the country open new memorial museum complexes, monuments, refer to the works of Ambedkar in public speeches. From our point of view, we can talk about the inclusion of B.R. Ambedkar in a kind of political pantheon of “great leaders of the past”. Basing on the concept of E. Burns of the euhemerization of political leaders, as well as analyzing printed and sculptural images of Ambedkar, ritual practices and folklore of the ambedkarite community, the author describes the mechanisms of sacralization of Bhimrao Ramji Ambedkar in the modern Republic of India.

Keywords: B.R. Ambedkar, dalits, ambedkarites, sacralization, euhemerization, euhemer

For citation: Shcherbak, M.B. (2023), “Ambedkarites and sacralization of B.R. Ambedkar in modern India”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 88–101, DOI: 10.28995/2658-4158-2023-4-88-101

Любое политическое или религиозное движение объединяет участников вокруг фигуры харизматического лидера. Для зарегистрированных каст Индии таким лидером стал Бхимрао Рамджи Амбедкар (1891–1956). Он родился 14 апреля 1891 г. в семье махаров, принадлежащей к крупнейшей зарегистрированной касте современного штата Махараштра. Махары, в силу своих профессиональных занятий, относились к так называемым неприкасаемым кастам и подвергались дискриминации со стороны индуистов из более высоких каст. Б.Р. Амбедкар первым в своем сообществе получил сначала полное среднее, а затем и высшее образование. Благодаря стипендии махараджи Бароды Саяджирао Гаеквада III Амбедкар прошел подготовку в Колумбийском университете

в США и в Высшей экономической школе в Лондоне. С 1927 г. Амбедкар начал вести активную борьбу за права угнетенных каст, предлагая крайне смелые идеи по реформации индуизма и упразднению кастовой системы. 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. Стремясь сохранить преемственность с религиозно-культурным континуумом, Амбедкар выбрал для обращения буддизм. Также Амбедкар активно продвигал использование термина *далит* (санскр. «угнетенный», «разбитый») для обозначения представителей угнетаемых сообществ, так как, с его точки зрения, это слово наиболее полно отражало бедственное положение неприкасаемых каст в индийском социуме. Четко проработав и обосновав правильность своего выбора в многочисленных работах, таких как «Неприкасаемые: кем они были и как стали неприкасаемыми?», «Будда и Его Дхамма»¹ и др., Амбедкар выступил за обращение далитов в буддизм как возврат к корням и «вере предков», некогда утерянной под влиянием брахманизма. 14 октября 1956 г. в Нагпуре прошла церемония массовой конверсии, в ходе которой Б.Р. Амбедкар вместе с полумиллионной толпой своих последователей приняли буддизм. Выступление за равные гражданские права, введение позитивной дискриминации и отмена кастовой сегрегации на законодательном уровне, дарование далитам буддизма как «теологии освобождения» – все это сделало Амбедкара героем махаров и других зарегистрированных каст Индии, безусловно, достойным сакрализации.

В 1961 г. в своей работе, посвященной взаимоотношениям лидера и группы, американский психолог Эрик Берн предложил новый термин для обозначения феномена сакрализации лидеров. Термин восходит к имени греческого философа Эвгемера, который впервые в западной традиции рассмотрел процесс сакрализации героев и правителей древности. В честь этого философа Э. Берн назвал процесс сакрализации лидеров *эвгемеризацией*, а самих сакрализованных предложил называть *эвгемерами*. Согласно Берну, каждая группа нуждается в героях и старается увековечить своих «великих предков» после их смерти с помощью эвгемеризации [Берн 2015, с. 101]. Эвгемер служит объединяющим началом для сил сплоченности группы и увеличивает ее эффективность. Берн гово-

¹ См.: *Ambedkar B.R. Writings and speeches: In 21 vols.* New-Delhi: Ambedkar Foundation, 2014.

рит о таких первичных лидерах, как Христос, Мухаммад, Будда или «великие короли прошлого». Хотя в качестве таких лидеров могут выступать не только «великие предки», но и значимые для данного социума исторические персоны. Такие сакрализованные образы выполняют множество функций, в частности играют объединяющую и вдохновляющую роль, а также служат примерами для подражания [Шульц 2018, с. 238]. Эвгемеры выступают в роли апологетов общественно-политической мысли, их биографии канонизируются, высказывания конспектируются и цитируются, имидж корректируется с учетом общественных интересов. Одна из главных функций эвгемера заключается в *паттернизации* – создании образца поведения для членов группы (например, книги о детстве В.И. Ленина или о пионерах-героях должны были стать образцом для подражания для всех советских детей). Другой, не менее важной функцией является *мемориализация*, т. е. увековечивание во времени исторически важного прошлого, аккумулярованное в образе лидера (героя). Эвгемер олицетворяет собой мемориал прошлых событий, значимых для определенной общности людей [Бобылев 2013, с. 231]. Немаловажным в процессе сакрализации лидера является феномен «пролитой крови» или мученичества за идею². Тем не менее ценность мученической смерти в настоящее время девальвируется, уступая место феномену «претерпевших страдания или лишения», когда эвгемером становится лидер, подвергшийся какому-либо рода дискриминации или «безвременно ушедший».

В случае с Б.Р. Амбедкаром мы имеем дело с типичным процессом сакрализации лидера сообщества, чей личный пример призван вдохновлять новые поколения его последователей, служить идеалом и примером для подражания. В настоящее время мы можем наблюдать почитание Амбедкара не только как выдающегося исторического политического деятеля, но и как нечто большее для сообщества зарегистрированных каст. Это и особое отношение к изображениям Амбедкара, и посещение значимых для сообщества мест исторических событий, и, наконец, устный фольклор.

Первое, на что стоит обратить внимание, – это тиражирование печатных и скульптурных изображений Амбедкара в современной Индии. Сегодня их можно встретить по всей стране – от глухих деревушек до столичных мемориальных комплексов.

Индийская культура придает особую значимость визуальному аспекту и практикам созерцания. В индуизме известно понятие *даршана* (санскр. «видение», «созерцание») – процесса обоюдного

² Подробнее о феномене мученичества в индийской культуре см.: [Рыжакова, Ренковская 2022].



Рис. 1. Мастерская по производству скульптур Б.Р. Амbedкара. Нью-Дели, 2018. Фото из архива М.Б. Щербак

созерцания адептом божества и божеством адепта, в результате которого верующий получает мистический опыт. В этой связи огромное значение придается распространению визуальных образов божеств и героев, которые располагаются как в сакральных пространствах храмов, так и в повседневных пространствах жилых домов, магазинов, такси и т. д. С 1870-х гг. в Индии широко распространилась хромолитография. Эта технология печати, по мнению многих исследователей визуальной культуры, произвела в стране фурор, сравнимый по масштабам и значению с изобретением печатного станка в Европе в XVI в. Дешевизна и простота тиражирования сделали этот метод крайне популярным и в значительной степени повлияли на развитие печати во всей Южной Азии [Pinney 2004, p. 14]. В силу особенностей индийской культуры хромолитография использовалась не только для производства светской печатной продукции, но и для распространения недорогих, красочных изображений богов и мифологических героев. В период борьбы за независимость и после 1947 г. к изображениям божеств добавляются изображения героев-революционеров и лидеров национально-освободительного движения. Довольно быстро складывается канон изображения: подобно божествам, изображаемым в характерных позах, с неотъемлемыми атрибутами, лидеры индийской нации всегда узнаваемы. Так, Махатма Ганди чаще изображается в дхоти, сидящим за прялкой или идущим с посохом в руке, Джавахарлал Неру в традиционном северо-индийском костюме, а Субхас Чандра Бос в военной форме [Pinney 2004, pp. 133–144].



Рис. 2. Скульптура Б.Р. Амбедкара в кампусе Национального племенного университета им. Индиры Ганди, Амаркантак, 2018. Фото С.И. Рыжаковой

Безусловно, такой лидер, как Амбедкар, также довольно быстро, как считают многие исследователи, еще при жизни обзавелся собственной иконографией [Beltz 2015]. Лидер далитов изображается в синем деловом костюме западного типа, галстуке, очках в круглой черной оправе, с парой перьевых ручек в нагрудном кармане пиджака и книгой в руке. При жизни Амбедкар предпочитал одеваться по западной моде, в противовес Ганди и другим лидерам Индийского национального конгресса, выбиравшим традиционный индийский костюм. Деловой костюм западного образца должен был символизировать просвещенность и образованность лидера далитов, а также его неприятие кастовых условностей и пережитков. Кроме того, деловой костюм символизирует работу Амбедкара на государственной службе, в качестве юриста, а затем руководителя комитета по составлению Конституции Индии. Очки и ручки в нагрудном кармане пиджака – рабочие инструменты (Амбедкар известен своей потрясающей работоспособностью, сегодня его письменное наследие опубликовано в собрании сочинений в более чем 20 томах), книга символизирует главное детище Амбедкара – индийскую Конституцию. Правая рука, как правило, вытянута вперед в указующем жесте: с одной стороны, это символ того, что Амбедкар как лидер далитов указывает своим последователям путь, с другой – данный жест характерен для изображений, где мудрец или божество дают поучения и наставления своим ученикам, таким

образом, Амбедкар выступает не только как политический лидер, но и как учитель. Амбедкар известен еще и как просветитель зарегистрированных каст, агитировавший их получать образование.

В 1962 г. в Бангалоре появилась небольшая статуя Амбедкара и стала прообразом бронзовой статуи, установленной в 1966 г. возле здания Парламента в Дели. Индийский культуролог Судхир Мехра [Mehra 2021, p. 12] выделяет несколько волн иконизации Амбедкара в Индии. Первая, так называемая амбедкаритская фаза началась еще при жизни Амбедкара в 1930–1956 гг.; вторая длилась с 1956 по 1990 г., где особый взрыв популярности изображений Амбедкара был связан с деятельностью группировки «Далитские пантеры» и приходился на 70-е годы; третья датируется 1990–2007 гг., этот период характеризуется подъемом проиндуистских настроений в обществе после разрушения мечети Бабура в Айодхье и сопротивлением процессам индуизации со стороны религиозных меньшинств и зарегистрированных каст, и, наконец, четвертая обозначена как «фаза Маявати»³, с 2007 г. по настоящее время. С подачи Маявати по всему штату Уттар-Прадеш было установлено рекордное число памятников Амбедкару, в его честь переименовывались парки, скверы и колледжи. Движение увековечивания памяти Амбедкара, инициированное политическими «верхами», встретило радостный отклик «снизу»: в деревнях и далитских кварталах стали появляться кустарные скульптурные изображения Амбедкара, выполненные из глины или бетона и раскрашенные вручную. Исследователь далитского искусства Никола Жауль [Jaoul 2012, pp. 98–127] назвал этот процесс термином “mushrooming” («растут как грибы»), подчеркивая быстроту распространения подобных изображений. По мнению исследователя небуддийского сообщества Индии, Гарри Тартакова [Tartakov 2012, pp. 88–98], эти скульптуры выполняют сразу несколько функций:

1) отделяют своих от чужих – устанавливая статуи Амбедкара вблизи своих поселений, далиты как бы заявляют «мы здесь, и эта земля наша»;

2) расположенные у входов в кварталы и места компактного проживания зарегистрированных каст статуи не только символически делят пространство, но и выполняют защитную функцию – далиты надеются, что изображение их лидера, чьи заслуги сегодня признаны на самом высоком уровне, защитят их от погромов.

³ Маявати Прабху Дас (р. 1956) – индийский политик, уроженка касты чамаров (относится к зарегистрированным кастам), с 1999 по 2012 г. трижды избиралась главным министром штата Уттар-Прадеш, до 2012 г. – лидер партии Бахуджан Самадж Парти, борец за права зарегистрированных каст и племен.

К сожалению, нередко подобные статуи становятся объектами вандализма и осквернения. Радикально настроенные индуистские националисты вешают на них гирлянды из кожаных сандалий, делая изображения Амбедкара ритуально нечистыми [Nayar 2020];

3) кроме того, изображения Амбедкара используются далаитами в проведении церемоний и обрядов перехода. Швейцарский индолог Йоханнес Белц [Beltz 2003, pp. 124, 130–132] в ходе своих многолетних полевых исследований в штате Махараштра наблюдал повседневные ритуальные практики амбедкаритов. Так, в домах махаров сооружаются небольшие алтари с украшенными цветочными гирляндами изображениями Будды и Амбедкара, перед которыми возжигают благовония, совершая пуджу. Также пуджа перед изображением лидера сообщества совершается во время обрядов перехода, в частности свадеб. И наконец, 14 апреля – день рождения Амбедкара является одним из крупнейших праздников штата Махараштра, когда многочисленные буддийские организации объединяют усилия по приготовлению публичных торжеств. Стоит отметить, что наиболее радикальные последователи Амбедкара не одобряют подобной практики почитания, считая ее идолопоклонством [Beltz 2003].

Немаловажную роль в процессе эвгемеризации играет меморизация событий и «деяний» сакрализуемого лидера. Для сообщества амбедкаритов наиболее значимыми событиями стали день рождения Амбедкара (14 апреля 1891 г.), день принятия Амбедкаром и зарегистрированными кастами буддизма (14 октября 1956 г.) и день смерти Амбедкара (6 декабря 1956 г.). Эти даты прочно зафиксированы в сакральном календаре сообщества: как правило, в эти дни проводятся памятные церемонии. В ходе своих полевых исследований зарегистрированных каст в Агре американский антрополог Оуэн Линч [Lynch 2012, pp. 179–219] стал свидетелем шествия по улицам города во время празднований Ambedkar Jayanti – дня рождения Амбедкара. Люди сопровождали платформы, украшенные портретами и сценами из жизни своего лидера. Подобные шествия можно наблюдать в других городах Индии во время празднований Ганеша-чатуртхи или Дурга-пуджи. Изображения на платформах представляли различные сцены из жизни Амбедкара и показывали лидера далитов в разных героических ипостасях – в роли борца за гражданское равноправие и права женщин, автора Конституции, буддиста, примерного семьянина и т. д., являясь как бы материализованной агиографией. Оуэн Линч считает, что для участников процессии созерцание изображений Амбедкара подобно созерцанию божества во время религиозного праздника, оно имеет эффект ранее упомянутого даршана. Через созерцание изображений своего сакрализованного лидера далиты должны

приобщаться к «общему делу» зарегистрированных каст и почитать память Амбедкара.

Еще одной характерной чертой празднования значимых для амбедкаритов дат является посещение мест, непосредственно связанных с событиями из жизни Б.Р. Амбедкара. Можно говорить о своеобразном амбедкаритском паломничестве, которое помимо традиционных точек на карте, таких как Бодх-гайя, Сарнатх, Кушинагар и Лумбини, включает также мемориалы Дикша-Бхуми в Нагпуре (место принятия Амбедкаром и его последователями буддизма) и Чайтья-Бхуми в Мумбаи (место, где захоронен прах Амбедкара). Интересно, что оба мемориала воспроизводят традиционную архитектуру буддийской чайтья, беря за основу ступу в Санчи, а также комплексы в Кушинагаре и Лумбини. Таким образом, амбедкариты, с одной стороны, обозначают важные для них события, связанные с жизнью и уходом их лидера, но также становятся сопричастными общему буддийскому историко-культурному контексту, демонстрируя преемственность традициям прошлого [Tartakov 2012, pp. 68–88].

Наконец, Б.Р. Амбедкар находится в центре нематериального наследия амбедкаритов. Для процесса эвгемеризации характерна гиперболизация положительных черт и поступков политического лидера. Яркие примеры такой гиперболизации можно найти в устном народном творчестве. Так, антрополог Индира Джунгхаре [Junghare 1988], занимавшаяся изучением фольклора махаров в 80-е гг. XX в., отметила, что Амбедкар выступает героем многочисленных народных песен в штате Махараштра. Исследователь выделила три жанра таких песен: *пальна*, *ови*, *локагит*. К жанру *пальна* относятся колыбельные, которые женщины поют, укладывая детей спать, а также во время обряда наречения имени, который проходит на двенадцатый день после рождения ребенка. *Ови* – песни, которые женщины исполняют во время монотонной ручной работы, такой как обмолот зерна, лепка глиняных стен и т. д. И наконец, *локагит*, или, как сами махары их называют, *гана* – единственный среди перечисленных жанр песен, не обусловленных контекстом. Такие песни имеют строгий музыкальный размер и стихотворный метр и исполняются бродячими ансамблями под названием *бхаджан мандали*. Стоит отметить, что в данном случае слово *бхаджан* не имеет в виду религиозные песнопения, а лишь говорит о том, что композиции исполняются в характерном музыкальном стиле. Исполнители обычно располагаются на специальной сцене, песню сопровождает аккомпанемент гармонике и ударных инструментов. Песни этого жанра исполняются преимущественно мужчинами, женщины же изредка могут петь *локагит* в неформальной обстановке. Чаще всего *локагит* исполняются по случаю празднований

рождения (*джаянти*) Будды и Амбедкара. В песнях разных жанров можно наблюдать различные стадии героизации Амбедкара. Так, песни в жанре *пальна* часто рассказывают биографию Амбедкара. В тексте фигурируют такие основные этапы жизненного пути Амбедкара, как рождение, школьные годы, обучение за границей, возвращение и борьба за права неприкасаемых, написание ключевых юридических документов, таких как Конституция и Hindu Code Bill (Законопроект индуистского кодекса). При этом авторы песни наделяют Амбедкара героическими эпитетами: «он рычит как лев», «трубит в рог», призывая далитов подняться на борьбу с социальной несправедливостью. Амбедкар предстает не только как реальное историческое лицо, но и как мифологический герой, борющийся со злом.

Видя положение бедняков,
Король Бхима вскипел,
Он протрубил в рог, призывая восстать <...>
Амбедкар прорычал «Я уничтожу царство богачей и брахманов.
Прекращу угнетение и водружу флаг равенства»
[Junghare 1988, p. 107].

Как видно из приведенного фрагмента, фольклор наделяет Амбедкара вполне мифологическими чертами: трубящий в рог, созывающий своих сторонников на бой – яркий образ индийской мифологии, который можно встретить в эпических сказаниях «Махабхарата» и «Рамаяна», а львиный рык в буддийской традиции является неотъемлемым атрибутом идеального царя-миродержца.

Другой вариант репрезентации образа Амбедкара мы находим в песнях типа *ови*. Здесь авторы рисуют портрет богатого и влиятельного человека, у которого «есть новая машина, и он часто ездит в Бомбей», он благословлен свыше, а внешне он так привлекателен, что перед ним не устояла даже девушка-брахманка⁴. Таким образом, Амбедкар предстает как влиятельный политик, богатый и уважаемый и внешне привлекательный человек – идеальный пример для подражания.

Амбедкар Бабу пришел,
Он часто ездит в Бомбей,
Божья длань на его челе,
Амбедкар Бабу пришел,

⁴ Речь идет о второй жене Б.Р. Амбедкара Савите Амбедкар, происходившей из касты бомбейских брахманов.

У него есть новая машина,
 А собой он так хорош,
 Что даже брахманка застыла в изумлении [Junghare 1988, p. 110].

Существует ряд песен типа *локагит*, где Амбедкар представляется политическим лидером далитов, который поднял махаров на борьбу за свои права, безупречным с моральной точки зрения. В песне рефреном повторяется, что нет и не будет политика, равного Амбедкару.

Повелитель бедных и слабых, исцеляющий больных.
 Появится ли еще подобный ему человек? Найдем ли мы такого лидера, как Бхим? Найдем ли мы такого лидера, как Бхим?
 [Junghare 1988, p. 111].

Наконец, в некоторых фольклорных текстах Амбедкар назван воплощением божества, спустившегося на землю, чтобы бороться с несправедливостью.

На нашу счастливую землю пришел автара Бхимрая,
 Чтобы спасти миллионы, пришел автара Бхимрая.
 С его приходом мир исполнился состраданием,
 Ему принадлежат земля, солнце и луна.
 Нектар правды пролился, пришел автара Бхимрая,
 На нашу счастливую землю пришел автара Бхимрая,
 И миллионы нищих и обездоленных спаслись
 [Junghare 1988, pp. 112–113].

* * *

С начала 90-х гг. XX в. интерес к личности и наследию Амбедкара неуклонно растет. В 1990 г. Амбедкар в знак признания его заслуг перед индийским обществом был посмертно награжден высшей государственной наградой Индии «Бхарат Ратна». В 1991 г. в год празднования 100-летия со дня рождения Амбедкара его портрет был официально размещен в здании индийского парламента рядом с портретами других отцов-основателей индийской нации, сделав его полноправным членом индийского политического пантеона. В 1992–1993 гг. был выпущен многосерийный биографический телефильм “Special Feature on Dr. B. R. Ambedkar” («Специальный репортаж о докторе Б.Р. Амбедкаре»), в 2000 г. на экраны вышел полнометражный фильм “Dr. Babasaheb Ambedkar”. В настоящее время наблюдается всплеск интереса к наследию Амбедкара со стороны полити-

ческой элиты страны⁵. Так, представители правого проиндуистского крыла BJP и RSS⁶ неоднократно апеллировали к трудам Амбедкара в своих публичных выступлениях. В 2018 г. премьер-министр Нарендра Моди торжественно открыл музейный комплекс Ambedkar Memorial в Дели⁷. Апроприация наследия Амбедкара правящим большинством – тема, требующая отдельного изучения.

Социальный проект Б.Р. Амбедкара имел огромное значение для разных низкокастовых групп Индии. Предложив далаитам теологию освобождения – буддизм навааяны, Амбедкар стал не только их реальным политическим и социальным лидером, но и идеальным героем, «великим предком» – эвгемером. Сообщество амбедкаритов увековечило память своего лидера через процесс эвгемеризации, создав мифологизированный образ идеального обожествленного лидера, образца для подражания. Для современного сообщества зарегистрированных каст Амбедкар является символом их свободы и в целом общественного равноправия.

Благодарности

Статья публикуется в рамках работы над проектом РФФ 22–28–00505 «Особые миры» Индии: малые народы и социальные группы. Этнокультурные стратегии сохранения и сглаживания различий», 2022–2023 гг.

Acknowledgements

The article is published the framework of the project RSF 22–28–00505 “Special Worlds” of India: small peoples and social groups. Ethnocultural Strategies for Preserving and Smoothing Differences”, 2022–2023.

Литература

Берн 2015 – *Берн Э.* Лидер и группа: о структуре и динамике групп и организаций. М.: Бомбора, 2015. 350 с.

⁵ См.: *Vajpey A.* Appropriating Ambedkar / *The Hindu*. 21. 04. 2016. URL: <https://www.thehindu.com/opinion/lead/appropriating-ambedkar-effort-to-merge-left-and-ambedkarite-politics/article8500076.ece> (дата обращения 28.06.2023).

⁶ BJP – Bharatiya Janata Party – правящая политическая партия современной Индии. BJP относится к партиям правого сектора и продвигает политику индуистского национализма «хиндутвы». RSS – Rashtriya Swayamsevak Sangh – правая националистическая организация, влиятельнейшая индуистская националистическая организация Индии.

⁷ См.: *Vajpey A.* Op. cit.

- Бобылев 2013 – *Бобылев В.В.* Политическая персонификация лидера // Известия Сочинского государственного университета. 2013. № 4–2 (28), С. 230–232.
- Рыжакова, Ренковская 2022 – *Рыжакова С., Ренковская Е.* Смерть за идеалы и почитание за смерть: к вопросу о мученичестве и его возможных моделях в культуре Индии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2022. № 40 (1). С. 150–175.
- Шульц 2018 – *Шульц Э.Э.* Радикальные массовые формы социального протеста и проблемы легитимности // Вестник РУДН. Серия: Политология. 2018. № 2. С. 237–244.
- Beltz 2003 – *Beltz J.* Rationalism moderne et rituels traditionnels: contradictions et débats au sein du mouvement (neo)-bouddhiste // *Le Maharashtra entre tradition et modernité*. P.: INALCO, 2003. P. 119–141.
- Beltz 2015 – *Beltz J.* The making of a new icon: B.R. Ambedkar's visual hagiography // *South Asian studies*. 2015. No. 31(2). P. 254–265. DOI: <https://doi.org/10.1080/02666030.2015.1094210>
- Jaoul 2012 – *Jaoul N.* Learning the use of symbolic means: dalits, Ambedkar statues and the state in Uttar Pradesh // *Dalit art and visual imagery* / Ed by G. Tartakov. Oxford: Oxford University Press, 2012. P. 98–127.
- Junghare 1988 – *Junghare I. Y. Dr. Ambedkar: The hero of the Mahars, untouchables of India* // *Asian Folklore Studies*. 1988. Vol. 47. No. 1. P. 93–121.
- Lynch 2012 – *Lynch O. M.* We make these floats so that they will see what we see/feel: Ambedkar Jayanti, hierarchy and darsan effect // *Dalit art and visual imagery* / Ed. by G. Tartakov. Oxford: Oxford University Press, 2012. P. 179–219.
- Mehra 2021 – *Mehra S.* Ambedkar in statues: An alternative iconology // *Dialog*. 2021. No. 38. P. 9–29.
- Nayar 2020 – *Nayar P. K.* Desecration and the politics of 'image pollution': Ambedkar statues and the 'sculptural encounter' in India // *Celebrity Studies*. 2020. Vol. 11(1). P. 116–124. DOI: <https://doi.org/10.1080/19392397.2020.1704389>
- Pinney 2004 – *Pinney Ch.* 'Photos of the Gods': the printed image and political struggle in India. L.: Reaktion books, 2004. 239 p.
- Tartakov 2012 – *Dalit art and visual imagery* / Ed. by G. Tartakov. Oxford: Oxford University Press, 2012. 270 p.

References

- Beltz, J. (2003), "Rationalism moderne et rituels traditionnels: contradictions et débats au sein du mouvement (neo)-bouddhiste", in *Le Maharashtra entre tradition et modernité*, INALCO, Paris, France, pp. 119–141.
- Beltz, J. (2015), "The making of a new icon: B.R. Ambedkar's visual hagiography", *South Asian Studies*, vol. 31, no. 2, pp. 254–265, DOI: <https://doi.org/10.1080/02666030.2015.1094210>

- Bern, E. (2015), *Lider i grupa: o strukture i dinamike grupp i organizatsii* [Leader and group. Structure and dynamics of organizations and groups], Bombora, Moscow, Russia.
- Bobylev, V.V. (2013), *Politicheskaya personosfera: evgemerizatsiya lidera* [Politicheskaya personosfera. Euhemerization of leader], *Izvestiya Sochinskogo gosudarstvennogo universiteta*, vol. 28, no. 4–2, pp. 230–232.
- Jaoul, N. (2012), “Learning the use of symbolic means: dalits, Ambedkar statues and the state in Uttar Pradesh”, in Tartakov, G. (ed.), *Dalit art and visual imagery*, Oxford University Press, Oxford, UK, pp. 98–127.
- Junghare, I.Yu. (1988), “Dr. Ambedkar: The hero of the Mahars: ex-untouchables of India”, *Asian Folklore Studies*, vol. 47, no. 1, pp. 93–121, DOI: <https://doi.org/10.2307/1178254>
- Lynch, O.M. (2012), “We make these floats so that they will see what we see/feel: Ambedkar Jayanti, hierarchy and darsan effect”, In Tartakov, G. (ed.), *Dalit art and visual imagery*, Oxford University Press, Oxford, UK, pp. 179–219.
- Mehra, S. (2021). “Ambedkar in statues: An alternative iconology”, *Dialog*, no. 38, pp. 9–29.
- Nayar, P.K. (2020), “Desecration and the politics of ‘image pollution’: Ambedkar statues and the ‘sculptural encounter’ India”, *Celebrity Studies*, vol. 11, no. 1, pp. 116–124, DOI: <https://doi.org/10.1080/19392397.2020.1704389>
- Pinney, Ch. (2004), *Photos of the Gods: the printed image and political struggle in India*, Reaktion books, London, UK.
- Ryzhakova, S. and Renkovskaya, E. (2022) “Death for ideals and veneration for death: Martyrdom and its possible models in Indian culture”, *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom*, vol. 40, no. 1, pp. 150–175.
- Shul’ts, E.E. (2018), *Radikal’nye massovye formy sotsial’nogo protesta i problemy legitimnosti* [Radical mass forms of social protest and problems of legitimization], *Vestnik RUDN. Seriya: Politologiya*, no. 2, pp. 237–244.
- Tartakov, G.M. (ed.), (2012), *Dalit art and visual imagery*, Oxford University Press, Oxford, UK.

Информация об авторе:

Мария Б. Щербак, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва, Россия; 119334, Россия, Москва, Ленинский пр-кт, д. 32А; mariam.net@mail.ru

Information about the author:

Maria B. Shcherbak, N.N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Science, Moscow, Russia; 32A, Leninsky Av., Moscow, Russia, 119334; mariam.net@mail.ru

Ади-дхарм: «изначальная вера» зарегистрированных каст Панджаба

Анна В. Бочковская

*Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,
Россия, Москва, abochkovskaya@iaas.msu.ru*

Аннотация. В 1920-х гг. в британской провинции Панджаб в среде низкокастовых сикхов возникло протестное движение ад(и)-дхар(а)м – «изначальная вера». В числе его основателей был Мангу Рам Муговаля (1886–1980), вокруг которого собрались многочисленные чамары (кожевники), составлявшие одну из неприкасаемых каст Панджаба. В 1931 г. в переписных листах ади-дхарм фигурировала как самостоятельная религия, у которой выявилось почти полмиллиона последователей. В последующих переписях термин «ади-дхарми» означал принадлежность не к вере, а к касте. Практически сойдя на нет к середине 1940-х гг., движение возродилось в 1970-х во многом благодаря усилиям панджабской диаспоры. Новая фаза его истории была обусловлена ростом социальной и политической активности далитов («угнетенных») в Индии, и в частности в Панджабе, где зарегистрированные касты составляют треть населения штата. Современный этап истории сообщества связан главным образом с деятельностью Всеиндийской миссии ади-дхарм, главный храм которой находится в Кхарали (дистрикт Хошиарпур, Панджаб).

Ключевые слова: Индия, Панджаб, сикхизм, каста, ади-дхарм.

Для цитирования: Бочковская А.В. Ади-дхарм: «изначальная вера» зарегистрированных каст Панджаба // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2023. № 4. С. 102–117. DOI: 10.28995/2658-4158-2023-4-102-117

Adi Dharm: The “Original religion” of Punjab’s scheduled castes

Anna V. Bochkovskaya

*Lomonosov Moscow State University,
Moscow, Russia, abochkovskaya@iaas.msu.ru*

Abstract. In the 1920s, the British province of Punjab saw the birth of a protest movement named Adi Dhar(a)m (Original Religion). It embraced low-caste members of the Sikh community who were eager to establish their own religious identity. Among the Adi Dharm founders was Mangoo Ram Mugowalia (1886–1980), who united the Chamars – one of the largest untouchable castes of Punjab. In 1931, Adi Dharm was listed in the colonial Census as a separate religion boasting almost half a million followers. In the subsequent censuses, Adi Dharm was listed as a caste. By the mid-1940s, the protest movement declined, but in the 1970s it revived owing to a great extent to the support of the Punjabi diaspora. A new phase of its history stemmed from the growth of social and political activities of Dalits (‘the downtrodden’) in India and particularly in Punjab where the Scheduled Castes account for over 30 percent of the population. Contemporary phase of the Adi Dharm history is mostly related to the activities of the All-India Adi Dharam Mission whose main temple is located in the village of Kharali, district Hoshiarpur, Punjab.

Keywords: India, Punjab, Sikhism, caste, Adi Dharm

For citation: Bochkovskaya, A.V. (2023), “Adi Dharm: The ‘Original Religion’ of Punjab’s Scheduled Castes”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 102–117, DOI: 10.28995/2658-4158-2023-4-102-117

Движение ад(и)-дхар(а)м возникло в 1920-х гг. в Панджабе (Пятиречье) на северо-западе южноазиатского субконтинента – области, расположенной на стыке двух цивилизаций и двух культур, индусской¹ и мусульманской. Результатом их взаимодействия

¹ Обозначение терминов, относящихся к одной из основных религий Индии, индуизму, *англ.* Hinduism, распространенной также и в ряде других стран – Непале, в некоторой мере в Индонезии (прежде всего на острове Бали), как и среди значительной части обширной диаспоры индийцев по всему миру, имеет разночтение в современных русскоязычных научных публикациях. Ответственный редактор настоящего номера журнала, как и ряд других авторов, придерживается правила «индуизм – индуист – индуистский». Некоторые авторы, в том числе А.В. Бочковская, употребляют в своих работах термины «индус» (в значении «человек, придерживающийся религии индуизм»), соответственно «индусский» – в значении «имеющий отношение к индуизму». – *Отв. ред.*).

и взаимопроникновения к концу XV в. стало появление сикхизма, окончательно превратившегося в религиозную систему спустя два столетия. К началу XX в. местный религиозный ландшафт включал три основные религии: мусульмане доминировали в западной части Панджаба, сикхи и индусы – в центральной и восточной.

Зарождение движения ади-дхарм, объединившего панджабцев из низших – неприкасаемых – сикхских и индусских каст, прежде всего чамаров (кожевников) и чухра (уборщиков), было обусловлено двумя обстоятельствами. Во-первых, оно стало результатом эволюции сикхизма, внутри которого к концу XIX в. начали формироваться сообщества, поднимавшие вопрос о собственной идентичности. Это было следствием постепенного отхода сикхизма от эгалитарных традиций, изначально присущих сикхской вере, и выстраиванием внутри нее новых правил и границ – процессом, который американский историк Харджот Оберой назвал «конструированием религиозных рамок» [Oberoi 1994].

С 1870-х гг. с развитием в Панджабе движения Сингх-сабха² разные группы сикхов стали определять критерии для выявления «своих» и «чужих» – «более правильных» и «менее правильных» последователей учения Нанак (1469–1539), основателя сикхизма [Oberoi 1994, pp. 305–375; Бочковская 2019, с. 45–47]. В сикхской среде стало расти влияние *там-халса*, т. е. «<самых> истинных» сикхов-*халса*, жестко следовавших заветам последнего гуру Гобинда Сингха (1666–1708). Они, в частности, настаивали на том, что единственным современным сикхским гуру может быть лишь канонизированный при Гобинде Сингхе священный текст Гуру-грантх и что только он должен быть объектом поклонения в сикхских храмах-гурдварах. Сикхи-*халса* уделяли особое внимание внешней атрибутике сикхизма, в частности, значению принципа «пяти К»³ в жизни каждого члена общины. К концу XIX в. правила, утверждавшиеся сикхами-*халса*, в том числе и в духовной сфере, вошли

² Движение Сингх-сабха («общество львов») формировалось в качестве реакции на прозелитическую деятельность христиан в Панджабе и ставило своей главной целью возрождение сикхизма и возвращение к вере времен десяти гуру. Первое сообщество Сингх-сабха появилось в 1873 г. в Амритсаре, второе – в 1879 г. в Лахор; затем в Панджабе возник целый ряд аналогичных групп, аффилированных с амритсарским или с лахорским сообществами. О движении Сингх-сабха см.: [Oberoi 1984, pp. 103–130; McLeod 2000, pp. 91–99].

³ Принцип «пяти К» предполагает отказ от стрижки волос (*keś*), обязательное ношение гребня (*kaṅghā*), металлического браслета на правой руке (*kaṛā*), кинжала (*kirpān*) и штанов особого покроя (*kacherā*). Подробнее о «пяти К» см.: [Успенская, Котин 2007, с. 183–196].

в ранг нормативных, и во многих случаях это шло вразрез с представлениями низкокастовых общинников о равенстве и справедливости [Ram 2004, pp. 332–335].

Во-вторых, появление ади-дхарм следует рассматривать в общем контексте выступлений низкокастовых индийцев за свои права. Начало процесса постепенной мобилизации неприкасаемых, которых впоследствии стали называть *далитами* («угнетенными»), обычно связывают с деятельностью социального реформатора и писателя Джотирао Пхуле (1827–1890). Его идеи оказались востребованными целым рядом движений, охвативших разные районы Индии в первой трети XX в.; в их названиях, как правило, фигурировала приставка «ади-» (исходный, изначальный): ади-дравида, ади-андхра и ади-карнатака в Мадрасской и Бомбейской провинциях, ади-хинду в Соединенных провинциях и в Хайдарабаде [Omvedt 2006, pp. 34–42; Basu 2011; Murthy 2016].

Как отмечает индийский историк Р. Басу, «несмотря на совершенно разные истоки, движения угнетенных каст имели много общего. Прежде всего, общим было осмысление использования префикса “ади-” как важнейшего ресурса в конструировании самостоятельных идентичностей <тех или иных> сообществ. Использование понятия “ади” позволило лидерам угнетенных каст убедить своих последователей, а также их антагонистов из высоких каст и той части британских чиновников, которая, очевидно, относилась к ним благосклонно, что угнетенные касты являлись исконными жителями страны и что их традиции основывались на принципах справедливости и равенства. Лидеры угнетенных каст полностью отторгали саму идею касты и, как следствие, устройство общества на основе деления на четыре варны (*чатурварния*) и жизни в соответствии с их предписаниями (*варнашрама-дхарма*)» [Basu 2011, p. 10]. Они исходили из того, что такой миропорядок был установлен пришедшими в Южную Азию ариями для разделения местного населения и подчинения его. Неудивительно, что движения «ади-» были нацелены прежде всего на неприятие индуизма как религии завоевателей и идеологического обоснования жесткой иерархии, свойственной индускому социуму.

Часть лидеров уделяли большее внимание этнической принадлежности неприкасаемых как основе их «истинной» идентичности. Другие придавали особое значение религии, которая, по их мнению, должна была быть «иной», то есть не связанной с индуизмом или с другими верованиями, обосновывавшими и/или практиковавшими неравенство в любых проявлениях. Движение ади-дхарм в Пенджабе относилось ко второй категории.

«Звездное» десятилетие ади-дхарм

Одним из основателей и главным идеологом ади-дхарм стал панджабец Мангу Рам Муговалия (1886–1980), принадлежавший к касте чамаров – одной из наиболее многочисленных неприкасаемых каст Пятиречья. Он не понаслышке представлял себе условия жизни собратьев по касте и отношение к ним как со стороны индийцев, так и колонизаторов-англичан. Общение с членами радикальной панджабской партии Гхадр – с ними Мангу Рам находился в тесном контакте в 1913–1918 гг. – предопределило его решительный настрой на борьбу за права низкокастовых индийцев. Свою роль сыграли и годы, проведенные в Америке (1909–1915), куда он уехал, как и многие панджабцы, на заработки: жизнь в обществе, хоть и практиковавшем расовое неравенство, но свободном от кастовых предрассудков и ограничений, привела его к мыслям о необходимости перемен на родине.

Вскоре после возвращения в Индию Мангу Рам включился в политическую борьбу. В 1926 г. на собрании низкокастовых панджабцев в Муговале, родной деревне Мангу Рама, было объявлено о создании ади-дхарм как религии неприкасаемых. Тогда же на свет появилась их первая организация, Ад-дхарм мандал [Juergensmeyer 2009, p. 42], пик активности которой пришелся на последовавшее десятилетие. В ходе сложных переговоров Мангу Рам и другие лидеры Ад-дхарм мандал смогли убедить британские власти, что их сообществу присуща особая – не индусская и не сикхская – идентичность, и при проведении всеиндийской переписи в 1931 г. ади-дхарм была зарегистрирована как самостоятельная религия, насчитывавшая на тот момент более 450 тыс. последователей, именовавших себя *ади-дхарми*.

Своим духовным гуру они провозгласили средневекового поэта Равидаса (XV–XVI вв.) – чамара по происхождению; его гимны входят в священную книгу сикхов Гуру-грантх вместе с гимнами сикхских гуру и ряда средневековых поэтов бхакти и суфизма. Кроме того, в число своих *сантов* (святых) ади-дхарми включили первопоэта (*ади-кави*) Валмики, которому приписывается авторство эпоса «Рамаяна», а также низкокастовых *бхактов* Кабира (XV–XVII вв.) и Намдева (XIII–XIV вв.), чье творчество также представлено в Гуру-грантх. С тех пор приветствием ади-дхарми стала фраза «Джай гурудев!» («Да здравствует святой Гуру!»): под гуру понимаются как упомянутые четыре «певца неприкасаемых», так и высшая божественная сущность, Всевышний, не имеющий – как в сикхизме – антропоморфного облика.

В качестве внешнего атрибута ади-дхарми избрали одежды красного цвета, мотивируя решение следующим образом: «Крас-

ный цвет является символом ади-дхарм. Это цвет, присущий исконным жителям <Индии>; арии присвоили его себе и запретили использовать неприкасаемым. Мы просим <британские> власти разрешить нам использовать его в одежде. Более того, мы настаиваем на этом: красный – наш цвет по праву!»⁴.

Тогда же у ади-дхарми появился собственный символ, он же мантра, – *сох(а)м* (*soham*, букв. «я – есть»), заимствованный, очевидно, из упанишад и обозначающий исходное единство и равенство всех живых существ. В отчете о деятельности Ад-дхарм мандал говорилось и о создании «альтернативной» священной книги под названием Ад-пракаш («Изначальный свет»)⁵, но в реальности она появилась лишь в 1980-е гг. У движения ади-дхарм был и свой печатный орган, газета «Ади-данка» («Набат изначальных жителей <Индии>»), которая выходила на языке урду в 1920–1930-х гг. и публиковала материалы, касавшиеся жизни сообщества, некоторые общиндийские новости, а также статьи религиозного характера.

Включение ади-дхарм в перепись населения Индии 1931 г. в качестве отдельного религиозного сообщества вызвало тревогу у Индийского национального конгресса (ИНК) – ведущей общиндийской партии – и ее лидеров, прежде всего у Махатмы Ганди (1869–1948). Признанный политический и общественный деятель, борец за независимость страны и за права неприкасаемых, Ганди видел опасность в действиях политиков, выступавших за обособление низших каст в какой бы то ни было форме и получение такими кастами особого статуса: в условиях нараставшего противостояния ИНК с Мусульманской лигой возникла угроза потери Конгрессом голосов неприкасаемых индийцев, составлявших его массовую опору, и оттока их к мусульманам. Особый статус неприкасаемых и выделение их в отдельную избирательную курию в соответствии с «Общинным решением» британского правительства (август 1932 г.) стали предметом конфликта Ганди с другим видным лидером неприкасаемых – Бхимрао Рамджи Амбедкаром (1891–1956). В сентябре 1932 г. они пришли к компромиссу, заключив так называемый Пунский пакт, в котором признавался ряд требований неприкасаемых, в частности о недопустимости любых форм их дискриминации и равном доступе к образованию, а также оговаривалась система квотирования (резервирования) мест для них в представительных органах власти. Эти договоренности были

⁴ Report of the Ad Dharm Mandal, 1926–1931 // Juergensmeyer M. Religious Rebels in the Punjab: The Ad Dharam Challenge to Caste. New Delhi, Navayana. 2009. P. 301–302.

⁵ Ibid.

зафиксированы в Законе об управлении Индией 1935 г., в соответствии с которым неприкасаемые официально становились частью индусской общины и были определены как «зарегистрированные касты» (scheduled castes).

После заключения Пунского соглашения понятие «ади-дхарми» в переписях стало означать принадлежность не к религии, а к касте, и официально восстановить религиозный статус сообщества Мангу Рам и его последователи не смогли, хотя де-факто продолжали (и продолжают) соотносить этот термин со своей верой. С принятием Закона 1935 г. и проведением выборов в провинциальные законодательные собрания в 1937 г. интересы лидеров Ад-дхарм мандал переориентировались в основном на политику; по многим вопросам организация выступала совместно с Юнионистской партией Панджаба⁶, а в 1946 г. Мангу Рам сам был избран в панджабскую легислатуру как кандидат от юнионистов. Таким образом, к середине 1940-х гг. социальная активность ади-дхарм заметно снизилась и после обретения Индией независимости в 1947 г. практически сошла на нет.

Последователи Мангу Рама в независимой Индии: попытка возрождения

Новый виток истории сообщества начался с 1970-х гг. С одной стороны, немалую роль в возрождении идей ади-дхарми сыграла обширная и весьма состоятельная панджабская диаспора [Ram 2004, pp. 340–345]⁷. С другой – оно получило новый импульс бла-

⁶ Юнионистская партия представляла интересы крупных земельных собственников Панджаба. С уходом ее с политической арены Индии после 1947 г. многие ади-дхарми стали членами партии Индийский национальный конгресс.

⁷ После обретения Индией независимости миграция панджабцев на запад – прежде всего в Великобританию, США, Канаду – пошла быстрыми темпами. Но, оказываясь за пределами Южной Азии, они селились своими группами и анклавами, воспроизводя на чужой земле «мини-Панджаб» – в том числе и присущие ему социокультурные конфликты и противоречия. Такими «филиалами» Пятиречья в Великобритании стали Лондон, Бирмингем и некоторые районы графства Уэст-Мидлендс, в частности город Вулвергемптон. Низкокастовые сикхи-чамары, вновь сталкиваясь с дискриминацией со стороны высококастовых сикхов, по преимуществу джатов, и стремясь избежать зависимости от них, строили свои собственные храмы-*гурдеры*, а также создали сеть организаций под названием Равидас-сабха, чтобы оказывать помощь новым мигрантам

годаря росту социально-политической активности *далитов* (букв. «угнетенные»)⁸ в Индии в целом и в Панджабе в частности.

Главным инициатором воссоздания сообщества на индийской земле стал Мангу Рам Джаспал – почти полный тезка родоначальника ади-дхарм, проработавший около десятилетия в Бирмингеме. Заручившись поддержкой единомышленников в Великобритании, он вернулся в Панджаб в 1969 г. для того, чтобы возродить Ад-дхарм мандал. По просьбе Джаспала основатель движения Мангу Рам (на тот момент находившийся уже в весьма преклонном возрасте) и несколько бывших функционеров Ад-дхарм мандал согласились возглавить новую организацию.

Кроме того, Джаспал предложил сотрудничество *санту* Сарвану Дасу – одному из известных панджабских последователей Равидаса, чье сообщество-*дера*⁹ находилось в деревне Баллан (дистрикт Джаландхар) и уже тогда было весьма популярным среди низкокастовых¹⁰. Там же в декабре 1970 г. прошло первое массовое собрание ади-дхарми, и в качестве преемницы Ад-дхарм мандал была образована Федерация зарегистрированных каст <входящих в> ади-дхарм (Adi Dharm Scheduled Castes Federation). Тем самым ряды ади-дхарми расширились, к ним присоединились чухра (подметальщики), сикхи-мазхаби, рамдасия (кожевники) и необуддисты (последователи Б.Р. Амбедкара) [Ram 2004, p. 341].

Задачи Федерации включали формирование собственной идентичности ади-дхарми как самостоятельного сообщества (*коум*), продолжение борьбы с дискриминацией *далитов* и отстаивание их прав. «Обновленные» ади-дхарми считали важной популяризацию деятельности последователей Равидаса – как относящихся

из Панджаба [Juergensmeyer 2009, pp. 247–249]. Ни в те годы, ни сейчас практически никто из мигрантов не разрывает связь с Индией, регулярно отправляя родственникам часть своего заработка и сохраняя возможность для возвращения в случае изменения иммиграционных правил или наступления непредвиденных обстоятельств.

⁸ Далиты – общее название для бывших неприкасаемых и близких к ним по статусу каст. Термин стал использоваться с 1970-х гг.; в значительной степени политизирован.

⁹ *Дера* – букв. лагерь, палатка. Этим термином в Панджабе обозначают религиозные и квазирелигиозные сообщества, «выстраивающиеся» вокруг своего гуру, обладающего особыми духовными и организаторскими качествами.

¹⁰ Сегодня *дера* Сачкханд-Баллан является одним из крупнейших и крайне влиятельных квазирелигиозных сообществ Панджаба. О нем и о сообществе равидаси см.: [Bochkovskaya 2016; Bochkovskaya 2018].

себя к ади-дхарми, так и тех, кто был связан с *дерой* в Баллане; с этой целью Мангу Рам Джаспал около десяти лет издавал журнал «Равидас партика», который, как и некогда «Ади-данка», был посвящен проблемам бывших неприкасаемых Панджаба.

Особое значение ади-дхарми придавали созданию храма в честь гуру Равидаса в Варанаси (Бенаресе) – городе, где, по преданию, родился и провел свою жизнь поэт-чамар. Однако из-за конфликта с руководством *деры* Баллан, которая уже владела участком земли в Варанаси на предполагаемом месте рождения Равидаса и в 1960-х гг. заложила там фундамент храма, ади-дхарми оказались отстраненными от проекта¹¹. Этот конфликт, как и иные разногласия между членами Федерации, снижавшие потенциал для совместных действий бывших неприкасаемых Пятиречья, был отражением социально-экономических реалий времени: с обретением гражданских прав, гарантированных конституцией Республики Индия, а также с реализацией новых финансовых возможностей (в том числе с участием диаспоры) разные касты и подкасты панджабских *далитов* стали задумываться о конструировании для себя иной идентичности, «конкурируя» не только с «истинными» сикхами или индусами, но и друг с другом и пытаясь, в частности, «апроприировать» наследие Равидаса.

Как бы то ни было, начало «панджабского кризиса» и последовавшие события в штате, связанные с попыткой сецессии¹² и с неоднократным введением чрезвычайного положения в штате в 1984–1991 гг., привели к прекращению деятельности Федерации и очередному спаду активности ади-дхарми. До середины 1980-х гг. их социально-политические интересы были связаны по большей части с Индийским национальным конгрессом, но с появлением в Панджабе в 1984 г. Бахуджан самадж парти (БСП) – партии, нацеленной на представительство *далитов* во всех сферах и уверенно вошедшей в общендийскую политику с начала 1990-х гг., – значительное количество ади-дхарми, как и других низкокастовых, переориентировались на нее.

¹¹ Конфликт был связан с имущественными правами и, соответственно, возможностью получения доходов от пожертвований паломников, начавших посещать место рождения Равидаса с момента закладки первого камня в фундамент храма. Подробнее о паломничестве к храму в Варанаси см.: [Bochkovskaya 2016].

¹² В 1970-х гг. в сикхском сообществе был поднят вопрос о создании Халистана – независимого государства сикхов.

Ади-дхарм в XXI в.: между кастой и религией

Современный этап истории сообщества связан главным образом с деятельностью Всеиндийской миссии ади-дхарм (All-India Adi Dharam Mission), которую возглавляет *сант* Сатвиндер Хира, и Всеиндийского общества старейшин¹³ ади-дхарм (All-India Adi Dharam Sadhu Samaj) во главе с *сантом* Нирмалом Дасом. Главный храм (*ади-двара*¹⁴) Миссии под названием Кхуралгарх-сахеб (второе название – Чаран-чох-Ганга) находится в панджабской деревне Кхарали, дистрикт Хошиарпур¹⁵, где, по преданию, некогда побывал гуру Равидас.

Внешне Кхуралгарх-сахеб малоотличим от сикхских *гурдвар*; стены и полы всех сооружений комплекса отделаны белыми материалами (камнем, плиткой) или оштукатурены и покрашены в белый цвет. Над зданием, где располагается главный зал, используемый для молитв и собраний, установлены стилизованные павильоны-*чхаттри* с небольшими куполами, увенчанные флажками шафранового цвета; на павильонах и флажках изображен символ *ади-нишан* («знак ади-дхарм») с изображением наконечника копья над огнем (отсыл к Равидасу: Рави – «солнце») и надписью *сохан* на панджаби в графике гурмуки. Как и у сикхов, вход в храм обозначен высоким задрапированным шафрановой тканью флагштоком, на котором развевается большой флаг с навершием в виде *ади-нишана*; аналогичный сикхский флаг с изображением сикхской эмблемы-*кханда* называют *нишан* или с гонорификом – *нишан-сахеб* («достопочтенный знак»).

У торцевой стены молеельного зала на подиуме под ярким балдахином располагается украшенная цветами статуя гуру Равидаса. На стенах зала, как и в других помещениях комплекса, размещены большие плакаты с изображением главных символов сообщества. Центральное место в них отводится фотографии павильона с *ади-нишаном* на фоне гор (деревня Кхарали расположена в предгорьях Гималаев); он стоит у ступеней вокруг водоема, предназначенного

¹³ В названии организации на хинди, панджаби и английском языке – *садху* (букв. святой, аскет).

¹⁴ *Ади-двара* – врата ади-дхарми. Этот термин, как и другие термины, используемые ади-дхарми, призван подчеркивать особую идентичность сообщества – в оппозиции сикхизму и одновременно в исторической связи с ним: сикхские храмы называются *гурдварами* – врата гуру.

¹⁵ В марте 2022 и январе–феврале 2023 г. я проводила полевые исследования в Панджабе (дистрикты Хошиарпур и Джаландхар) и в Химачал-Прадеше (дистрикт Уна) с посещением *ади-двар*, а также храмов, принадлежащих другим сообществам низкокастовых панджабцев, в частности равидаси.



Рис. 1. Ади-двара Кхуралгарх-сахэб. Вход в моельный зал.
Фото А.В. Бочковской

для ритуального омовения. Слева от павильона изображен гуру Равидас с исходящим от него божественным сиянием, справа – Б.Р. Амбедкар, Мангу Рам и основатель Всеиндийской миссии ади-дхарм Банта Рам Гхера. В верхней части плаката находятся изображения Валмики, Кабира, Намдева, основателя сикхской веры гуру Нанака, а также низкокастовых *Бхактов* Трилочана и Сейна, несколько гимнов которых входят в Гуру-грантх.

Аналогичные изображения, вариации которых присутствуют во всех *ади-дварах*, визуализируют историю сообщества, напоминая о неразрывной связи ади-дхарми с великими историческими фигурами Панджаба и Индии. Помимо этого, «подборка» персонажей на плакатах указывает на широту социально-кастовой базы ад-дхарми как религии – в прошлом и настоящем.

В качестве священного текста в Кхуралгарх-сахэбе и ряде других *ади-двар* используется Ади-пракаш (полное название книги – Шри ади-пракаш ратнакар, «Океан изначального света»)¹⁶, созданный в 1970-е гг. по просьбе Мангу Рама одним из его сподвижников, *сантом* Ишером Дасом, и изданный типографским способом в 1984 г. В 1292-страничный фолиант вошли составленные Ишаром Дасом гимны на панджаби, воспевающие средневековых поэтов-бхактов – Равидаса, Кабира, Намдева, первопоэта Валмики, а также других исторических и современных персонажей. При этом визуально Ади-пракаш является репликой сикхской Гуру-грантх:

¹⁶ Śrī ādi prakāś ratnakār. (1984) Hoshiarpur, Manorama ilektrik pres, 2041 jeth.



Рис. 2. Статуя гуру Равидаса в ади-дваре Кхуралгарх-сахеб.
Фото А.В. Бочковской



Рис. 3. Плакат с символикой ади-дхарм.
Фото А.В. Бочковской

каждая текстовая страница украшена растительным орнаментом красного цвета, и поскольку книга предназначена для чтения в храме, в ней используется крупный четкий шрифт. В Кхуралгархсахебе ее хранят в специальном шкафу и достают лишь на время проведения религиозных церемоний и празднеств.

В некоторых *ади-дварах* книга занимает почетное центральное место на возвышении в молитвенном зале – подобно сикхской Гуру-грантх в *гурварах*. В то же время в дистриктах Джаландхар, Хошиарпур и Уна есть немало *ади-двар*, где в моленных залах находилась Гуру-грантх, а в отдельных случаях – священный текст Амритбани-грантх, используемый *дерой* Сачкханд-Баллан и другими последователями гуру Равидаса [Bochkovskaya 2018].

Что же сегодня является определяющим в понятии ади-дхарм – кастовая или религиозная составляющая, и если религиозная, то какая именно? Обращение к материалам переписей населения не проясняет, а скорее усложняет этот вопрос. Так, по данным 2011 г.¹⁷, в перечне зарегистрированных каст Панджаба (8,86 млн человек, или 32% населения штата) фигурируют ади-дхарми (1 млн человек), среди которых подавляющее большинство (912 тыс.) определены как индусы, а остальные – как сикхи (86 тыс.) и буддисты¹⁸ (18 тыс.). Перепись также сообщает, что в Панджабе насчитывается свыше 2 млн чамаров, большинство которых (1,44 млн) относят себя к сикхам, а 629 тыс. – к индусам. Каста балмики (валмики) насчитывает 867 тыс. человек, в числе которых 657 тыс. – индусы, 207 тыс. – сикхи.

Однако соотнесение указанных и других зарегистрированных каст Панджаба с вероисповеданиями является достаточно условным: участники переписи могут выбрать лишь один из семи вариантов – индуизм, ислам, сикхизм, христианство, джайнизм, буддизм, прочие религии – или же отметить позицию «религия не указана». Корректность такого подхода давно уже оспаривалась представителями «малых» верований, в частности племенных групп. Аналогичным образом как минимум с 2011 г. вопрос о включении своей религии в переписные списки в Панджабе ставили ади-дхарми в лице Сатвиндера Хиры и равидаси в лице главы *деры* Сачкханд-Баллан *санта* Ниранджана Даса¹⁹.

¹⁷ Census of India. 2011. Population by Religious Community (Punjab). Scheduled Caste Population by Religious Community (States/UTs/). URL: <https://www.census2011.co.in> (дата обращения 25.07.2023).

¹⁸ Речь идет о так называемых необуддистах – последователях Б.Р. Амбедкара.

¹⁹ Решение о провозглашении равидасия-дхарм – религии равидаси – было принято главой Сачкханд-Баллан в 2010 г. вскоре после убийства

Накануне проведения очередной переписи 2021 г.²⁰ представители обоих сообществ настойчиво заявляли о необходимости расширения списка религий²¹. Основным аргументом Хиры был факт признания ади-дхарм религией в переписи 1931 г., в то время как Ниранджан Дас призывал руководствоваться тем, что у его сообщества имеются все религиозные атрибуты – храмы, включая место паломничества в Варанаси, своя священная книга, своя символика и т.д. Он также выступал против присоединения к более широкой социально-кастовой платформе ади-дхарми, полагая, что это будет нивелировать идентичность равидаси²².

Оставляя в стороне дискуссию, которая развернулась в Индии по вопросу переписных нюансов и убедительности аргументов ее участников, отмечу лишь, что повышенное внимание как общественных институтов, так и властных структур к вопросам религиозной идентичности, соотнесения ее с кастой и историко-культурными традициями означает, что процесс «конструирования религиозных рамок» в Пенджабе, о котором писал Харджот Оберой, продолжается и принимает новые формы. Этот процесс демонстрирует сложность и многомерность сикхского вероучения, по-прежнему провоцируя появление очагов конфликтности в Пенджабе и за его пределами. Столетняя история сообщества ади-дхарм является тому свидетельством.

Благодарности

Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, грант № 23-28-00293, <https://rscf.ru/project/23-28-00293/>

Acknowledgements

The research has been carried out within the framework of the Russian Science Foundation grant № 23-28-00293, <https://rscf.ru/en/project/23-28-00293/>

санга Рамананда, одного из лидеров сообщества, «истинными» сикхами во время его поездки по странам Европы, где Рамананд выступал с проповедями перед последователями *деры* в диаспоре. В 2012 г. в *дере* Сачкханд-Баллан появился собственный текст – вышеупомянутая книга Амритбани-грантх, которую многие последователи Равидаса стали использовать как альтернативу сикхской Гуру-грантх.

²⁰ Проведение переписи 2021 г. было отложено из-за пандемии COVID-19.

²¹ The Indian Express. 2020. 19.07; The Times of India. 2020. 15.07.

²² The Indian Express. 2020. 19.07.

Литература

- Бочковская 2019 – *Бочковская А.В.* Нанак-шах-факир: о конструировании запретов в современном сикхизме // *Азия и Африка сегодня*. 2019. № 11. С. 43–48.
- Успенская, Котин 2007 – *Успенская Е.Н., Котин И.Ю.* Сикхизм. СПб.: Петербургское востоковедение; Азбука-Классика, 2007. 384 с.
- Basu 2011 – *Basu R.S.* The making of Adi Dravida politics in early 20th century Tamil Nadu // *Social Scientist*. 2011. Vol. 39 (7/8). P. 9–41.
- Bochkovskaya 2018 – *Bochkovskaya A.* counter-scriptures as part of new identities and alternative histories in contemporary India: A case of the Amritbani Granth // *Rivista degli studi orientali*. 2018. Vol. 91 (Supplemento 2). P. 27–36.
- Bochkovskaya 2016 – *Bochkovskaya A.* Begumpura Yatras: Constructing the Ravidassia pilgrimage tradition // *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*. 2016. Vol. 6. P. 76–84. DOI: <https://doi.org/10.21427/D78H98>
- Juergensmeyer 2009 – *Juergensmeyer M.* Religious rebels in the Punjab: The Ad Dharam challenge to caste. New Delhi: Navayana, 2009. 357 p.
- McLeod 2000 – *McLeod W.H.* The contribution of the Singh Sabha movement to the interpretation of Sikh history and religion // *McLeod W.H. Exploring Sikhism. Aspects of Sikh identity, culture and thought*. New Delhi: Oxford University Press, 2000. P. 91–99.
- Murthy 2016 – *Murthy N.C.B.* Identity, autonomy and emancipation: The agendas of the Adi-Andhra movement in South India, 1917–1930 // *The Indian Economic & Social History Review*. 2016. Vol 53 (2). P. 225–248. DOI: <https://doi.org/10.1177/0019464616634841>
- Oberoi 1994 – *Oberoi H.S.* The Construction of the Religious Boundaries. Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition. Delhi, Oxford University Press. 1994. 494 p.
- Oberoi 1984 – *Oberoi H.S.* A historiographical and bibliographical reconstruction of the Singh Sabha in 19th century Panjab // *Journal of Sikh Studies*. 1984. Vol. 10. P. 103–130.
- Omvedt 2006 – *Omvedt G.* Dalit visions: The anti-caste movement and the constriction of an Indian identity. New Delhi: Orient Longman, 2006. 110 p.
- Ram 2004 – *Ram R.* Untouchability, Dalit consciousness, and the Ad Dharm movement in Punjab // *Contributions to Indian Sociology*. 2004. Vol. 38 (3). P. 323–349.

References

- Basu, R.S. (2011), “The making of Adi Dravida politics in early 20th century Tamil Nadu”, *Social Scientist*, vol. 39, no. 7/8, pp. 9–41.
- Bochkovskaya, A.V. (2019), “Nanak-Shah-Fakir: On the construction of taboos in contemporary Sikhism”, *Aziya i Afrika segodnya*, vol. 11, pp. 43–48.

- Bochkovskaya, A. (2018), "Counter-scriptures as part of new identities and alternative histories in contemporary India: A case of the Amritbani Granth", *Rivista degli studi orientali*, vol. 91 (Supplemento 2), pp. 27–36.
- Bochkovskaya, A. (2016), "Begumpura Yatras: Constructing the Ravidassia pilgrimage tradition", *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, vol. 6, pp. 76–84. DOI: <https://doi.org/10.21427/D78H98>
- Juergensmeyer, M. (2009), *Religious rebels in the Punjab: The Ad Dharam challenge to caste*, Navayana, New Delhi, India.
- McLeod, W.H. (2000), "The contribution of the Singh Sabha movement to the interpretation of Sikh history and religion", in McLeod, W.H., *Exploring Sikhism. Aspects of Sikh identity, culture and thought*, Oxford University Press, New Delhi, India, pp. 91–99.
- Murthy, N.C.B. (2016), "Identity, autonomy and emancipation: The agendas of the Adi-Andhra movement in South India, 1917–1930", *The Indian Economic & Social History Review*, vol. 53, no. 2, pp. 225–248. DOI: <https://doi.org/10.1177/0019464616634841>
- Oberoi H.S. (1994) *The Construction of the Religious Boundaries. Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition*. Delhi, Oxford University Press.
- Oberoi, H.S. (1984), A historiographical and bibliographical reconstruction of the Singh Sabha in 19th century Panjab // *Journal of Sikh Studies*. Vol. 10, pp. 103–130.
- Omvedt, G. (2006), *Dalit visions: The Anti-Caste movement and the constriction of an Indian identity*, Orient Longman, New Delhi, India.
- Ram, R. (2004), "Untouchability, Dalit consciousness, and the Ad Dharm movement in Punjab", *Contributions to Indian Sociology*, vol. 38, no. 3, pp. 323–349.
- Uspenskaya, E.N. and Kotin. I.Yu. (2007), *Sikhizm [Sikhism]*, Peterburgskoye vostokovedeniye, Azbuka-Klassika, Saint Peterburg, Russia.

Информация об авторе

Анна В. Бочковская, кандидат исторических наук, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия; Россия, 125009, Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 1; abochkovskaya@iaas.msu.ru

Information about the author

Anna V. Bochkovskaya, Cand. of Sci. (History), Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia; bldg. 1, bld. 11, Mokhovaya St., Moscow, Russia, 125009; abochkovskaya@iaas.msu.ru

Полевые исследования и интервью

УДК 393(54)

DOI: 10.28995/2658-4158-2023-4-118-133

Арамгарх, кладбища парсов в Индии: материал этнографических экспедиций 2022–2023 гг.

Светлана И. Рыжакова

*Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН,
Москва, Россия, SRyzhakova@gmail.com*

Аннотация. В статье представлен полевой этнографический материал автора, собранный в ходе посещения нескольких *арамгархов (арамгахов)* – мест захоронения парсов-зороастрийцев в Индии (в частности, в Дели, Джамшедпуре и Бхавнагаре). Представлен богатый иллюстративный материал. Делаются наблюдения о стилистических особенностях оформления могил, об их социальных функциях и о неоднозначности, противоречии традиции *дакхменишени* – выставление трупа в «башне молчания», сопровождаемое множеством ритуальных действий.

Ключевые слова: парсы, зороастризм, *арамгарх (арамгах)*, Индия

Для цитирования: Рыжакова С.И. Арамгарх, кладбища парсов в Индии: материал этнографических экспедиций 2022–2023 гг. // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2023. № 4. С. 118–133. DOI: 10.28995/2658-4158-2023-4-118-133

Aramgarh, Parsi burial grounds in India. Materials of the ethnographic expeditions 2022–2023

Svetlana I. Ryzhakova

*N.N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology,
Russian Academy of Science, Moscow, Russia, SRyzhakova@gmail.com*

Abstract. The article presents the author's field ethnographic material, collected during a visit to several *aramgarhs (aramgahs)* – burial places of Parsi-Zoroastrians in India (in particular, in Delhi, Jamshedpur and Bhavnagar). Rich illustrative material is presented. Observations are made about the

© Рыжакова С.И., 2023

stylistic features of the design of graves, the social functions they play, and the ambiguity and contradiction of the *dakhmenishini* tradition – the display of a corpse in the “tower of silence”, accompanied by many ritual actions.

Keywords: Parsis, Zoroastrism, *aramgarh (aramgah)*, India

For citation: Ryzhakova, S.I. (2023), “Aramgarh, Parsi burial grounds in India. Materials of the ethnographic expeditions 2022–2023”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 118–133, DOI: 10.28995/2658-4158-2023-4-118-133

Похоронная традиция парсов-зороастрийцев Индии в целом характеризуется значительным консерватизмом. Во многих местах традиционного расселения этой общины существуют действующие *дакхмы*, так называемые башни молчания, и практикуется обряд *дакхменишини* – труположение, выставление трупа, сопровождаемое множеством ритуальных действий, получившее также обозначение «небесного / воздушного захоронения», *sky / air burial*, поскольку предполагается, что плоть будет быстро съедена птицами-падальщиками, прежде всего грифами. Помещение тела покойного в *дакхму* является залогом того, что жрецы, *мобеды*, будут проносить необходимые поминальные молитвы в течение нескольких дней после смерти человека. Подробное описание этого обряда имеется в трудах известного исследователя культуры, обычаев и традиций парсов Дживанджи Джамшедджи Модии¹. Тем не менее далеко не всюду, где проживают парсы, существуют *дакхмы* – примером тому могут быть и столица Индии, Дели, и промышленный город Джамшедпур, и целый ряд крупных и малых городов, а также и деревень, и тем более за пределами Индии. Кое-где *дакхмы* существуют, но не действуют, – резкое снижение численности парсов не позволяет общине обслуживать все культовые места, когда-то созданные на территории Индии. Некоторые из башен – например, на острове Диу, живописно возвышающаяся на морском побережье – давно стоят открытые и пустые, представляя собой своеобразные исторические архитектурные монументы, не являющиеся, однако, охраняемыми государством памятниками. Однако и в тех городах, где *дакхмы* действуют, уже далеко не все представители общины парсов хотят, чтобы после их смерти их тела были выставлены там.

¹ См.: *Modi Jivanji Jamshedji*. On the funeral ceremonies of the Parsees, their origin and explanation [1891] // *An Ethnography of the Parsees of India* / Ed. by A.M. Shah, L. Lobo. L.; N.Y.: Routledge, 2022. P. 113–138; *Idem*. The religious ceremonies and customs of the Parsees. 2nd ed. (reprint from 1922). Bombay: Society for the promotion of Zoroastrian Religious Knowledge and Education, 1995. 455 p., +index, bibl.

Мое исследование 2022–2023 гг. показало, что из 64 информантов, парсов, людей в возрасте от 40 до 89 лет, проживающих в штатах Гуджарат, Западная Бенгалия, Дели и Джаркханд, только 20 (и это пожилые люди) твердо настаивают на традиционном способе дакхмы, остальные не уверены, что хотят этого, или уже определились с иным видом своих похорон. С конца 1990-х гг. среди парсов идут жаркие дискуссии, какой же вид похоронного обряда предпочтителен в настоящее время, учитывая, что за последние тридцать лет популяция грифов-стервятников, ранее поедавших трупы, катастрофически снизилась, потеряв более 90%. Рассказы свидетелей, побывавших внутри действующих дакхм и распространивших информацию о том, в каком состоянии находятся помещенные туда тела, вызывают все новые и новые всплески обостренного внимания и обсуждения.

Примечателен рост выбора такого использования своего тела, как донорство органов: соответствующие распоряжения уже сделали пять из известных мне парсов, причем в возрасте от 25 до 50 лет. Около 10 % моих респондентов предпочли бы кремацию. Кроме того, существует возможность и захоронения в земле – как останков, в гробе, так и пепла тела покойного в урне. В ряде городов Индии и за ее пределами существуют кладбища парсов: места захоронения имеются на Малабарском побережье (в Телличери, Кочине, Кодунгалоре, Мангалоре), в Дели, Ферозпуре, Равал-пинди, а также и в Лахоре, Мультиане, Пешаваре, Синде, в Макао, Кантоне, Сингапуре, Гонконге, Шанхае; они были созданы и в Занзибаре, и в Лондоне. В большом же кладбищенском комплексе Бруквуда (Brookwood Cemetery, известное также как London Necropolis) расположился Мавзолей Ратана Таты (Tata Mausoleum), кладбище парсов (Parsee Cemetery)². Места же захоронений парсов в Индии крайне мало документированы и изучены.

Отношение ко всякому месту, связанному с похоронным ритуалом, у зороастрийцев наполнено негативными коннотациями и окружено множеством запретов и предписаний. В традиции зороастрийцев труп представляет собой максимально «нечистую» субстанцию, *насо*, которая не должна соприкоснуться с водой, землей и огнем. Нарушение этого запрета происходит только в силу неизбежности внешних обстоятельств. Кладбищенская территория оказывается своеобразным «промежуточным» пространством, ритуально «загрязненным», но социально ценным, локусом исторической памяти. Небольшие кладбища иногда устраивают

² См. информацию о нем на сайте: www.victorian.web.org; URL: <https://victorianweb.org/art/architecture/cemeteries/34.html> (дата обращения 04.08.2023).

и около храмов огня, как это сделано в Дели, где имеется также и отдельная кладбищенская территория для могил парсов, рядом с более обширным христианским кладбищем. Важным источником информации здесь являются надгробные плиты, надписи и рисунки на них.

Так, в Дели некоторые старые погребения парсов расположены на территории, в настоящее время окруженной городскими постройками (рис. 1), но отделенной от них стеной, снабженной единственными воротами (рис. 2). Могилы довольно просты и однотипны,



Рис. 1. Общий вид на кладбище парсов в Дели. Стена окружает его территорию. *Фото С. Рыжаковой, 2008 г.*



Рис. 2. Общий вид на кладбище парсов в Дели, стену и ворота. Глиняные горшки, стоящие на некоторых могилах, использовались для приношения сюда и высаживания растений.
Фото С. Рыжаковой, 2008 г.

некоторые из них покрыты каменными плитами с надписями на английском языке (рис. 3) или сочетающими тексты на гуджарати и английском (рис. 4). Примечательно, что на кладбищах парсов возможно только захоронение практикующих парсов-зороастрийцев, одна только принадлежность к этническому сообществу парсов не является достаточным основанием для погребения здесь.

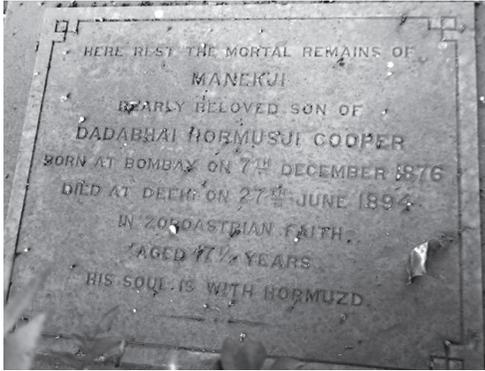
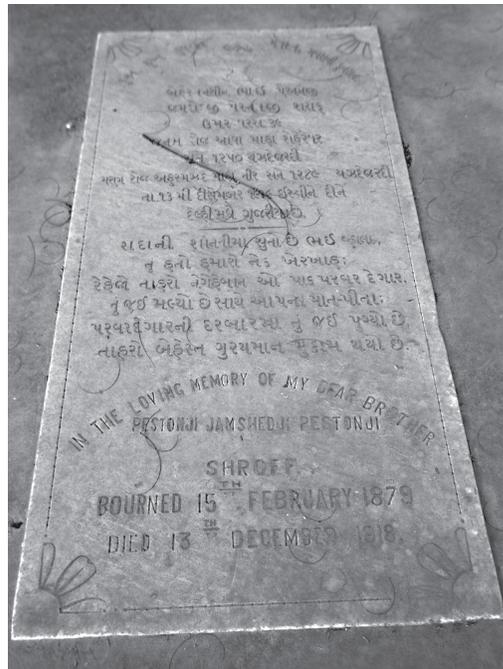


Рис. 3. Надпись на могильной плите: «Здесь покоятся бранные останки Манекджи, нежно любимого сына Дадабхай Хормузджи Купера, рожденного в Бомбее 7 декабря 1876 г., умершего в Дели 27 июня 1894 г. в зороастрийской вере, в возрасте 17 ½ лет. Душа его – с Хормуздом». Кладбище парсов в Дели. Фото С. Рыжаковой, 2008 г.

Рис. 4. Надгробная плита с надписями на языках гуджарати и английском: «На добрую память о моем дорогом брате Пестонджи Джамшедджи Пестонджи Шрофа, родившемся 15 февраля 1879 г., умершем 13 декабря 1918 г.» Кладбище парсов в Дели. Фото С. Рыжаковой, 2008 г.



Дунгарвади – территории, на которых расположены дакхмы, могут содержать также и небольшие кладбища. В Калькутте они разделены стеной. А вот на окраине города Бхавнагар в Гуджарате могилы расположены прямо у подножия ныне заброшенных «башен молчания» – их устраивали уже в конце XIX в., поскольку обряд помещения в дакхму здесь в это время уже не проводился (рис. 5, 6, 7). В феврале 2023 г. в ходе исследования семейной истории парсов мне посчастливилось найти здесь могилы бабушки и дедушки моей важнейшей калькуттской информантки, Тины Мехты: Ардешара и Наргеш Мирза; пространство труднодоступно, почти полностью заросло терном, очевидно, что его никто давно не посещал, нет здесь ни охраны, ни уборщиков. В самом городе, некогда содержавшем несколько сотен семей парсов, в настоящее время остались лишь – по словам смотрителя местного храма огня – около 25 человек.

Рис. 5. Фрагмент территории *дунгарвади* – пространства с заброшенными ныне дакхмами и могилами парсов в Бхавнагаре, Гуджарат.
Фото С. Рыжаковой, февраль 2023 г.



Рис. 6. Могилы парсов Бхавнагара у подножия заброшенной дакхмы.
Фото С. Рыжаковой, февраль 2023 г.



*Рис. 7. Могилы Ардешара и Наргеш Мирза, парсов, жителей Бхавнагара, у подножия дакхмы.
Фото С. Рыжаковой, февраль 2023 г.*

В ряде случаев кладбища парсов носят обозначение *арамгарх* (или *арамгах*) – «место / пространство отдыха». Среди всех кладбищ парсов, которые я посетила начиная с 2008 г. в разных городах Индии, наиболее чистое и ухоженное, а также представляющее определенный исторический интерес – это арамгах в Джамшедпуре (рис. 8, 9, 10), центре сталилтейной промышленности, основанном концерном Тата. В первой четверти XX в. здесь сложилось весьма разнородное общество, состоящее из представителей многих народов, социальных слоев, сюда приехало немало иностранцев. Парсы составляли небольшую, однако очень заметную часть населения; к настоящему времени их численность сильно сократилась, и ныне



*Рис. 8. Арамгах, созданный Ассоциацией парсов Джамшедпура. Общий вид.
Фото С. Рыжаковой, ноябрь 2022 г.*

не превосходит 100 человек; в основном это пожилые люди. Здесь никогда не было дакхмы. Арамгах же расположен в живописном, близком к центру города и легкодоступном месте; это парк, за которым в настоящее время присматривают нанятые работники, семьи не из числа парсов.



*Рис. 9. Две могилы в арамгахе Джамшедпура.
Фото С. Рыжаковой, ноябрь 2022 г.*



*Рис. 10. Могилы последних лет: 2020–2021 гг. Арамгах Джамшедпура.
Фото С. Рыжаковой, ноябрь 2022 г.*

Самая красивая могила на кладбище, выполненная в виде саркофага с интарсией, принадлежит сэру Джехангиру Дживанджи Ганди (Jehangir Jivaji Ghandy, 18 ноября 1896 – 17 апреля 1972), одному из главных создателей предприятия Tata Steel. Рядом расположена могила его жены, Рошан Ганди (рис. 11, 12, 13). На обоих надгробиях выбиты стихотворения, в которых отражена их глубокая любовь друг к другу:

No rose in all world until you came
 No stars until you smiled upon life sea
 Oh rose bloom forever in my heart,
 And never ever let us stay apart –

Не было в целом мире розы, пока ты не пришла,
 Не было звезд, пока ты не улыбнулась над жизненным морем.
 О роза, цветы вечно в моем сердце,
 И никогда не позволяй нам быть разлученными.



Рис. 11. Могила Джехангира Дживаджи Ганди (Jehangir Jivaji Ghandy, 18 ноября 1896 – 17 апреля 1972). Арамгах Джамшедпура. Фото С. Рыжаковой, ноябрь 2022 г.

Супружеская любовь, нежная привязанность и бесконечная печаль отражены и в других эпитафиях. Ярким примером тому может служить надпись в виде «белого стиха» на надгробии Куми Кхамбхатта (1930–1972); второе имя в ее имени свидетельствует о том, что ее мужа, заказавшего подобную эпитафию, звали Керси Кхамбхатта (рис. 14):

Во имя крепкой и наполненной любовью памяти о моей дорогой жене,

И преданной матери,
 Дом без тебя – одинок,
 И печально в нем находиться,
 Ведь жизнь и дом – не одно и то же,
 С момента, когда тебя отозвали
 Твоя смерть стала непоправимой утратой
 Для твоей семьи.

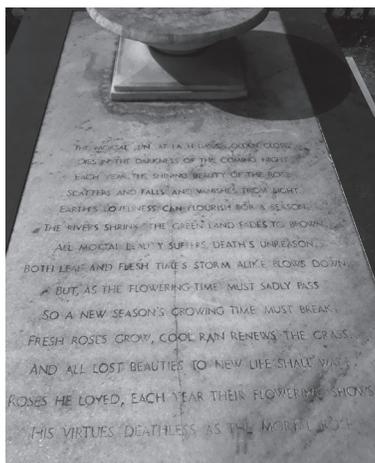


Рис. 12. Стихотворная эпитафия на могиле Джехангира Дживаджи Ганди. Арамгах Джамшедпура. Фото С. Рыжаковой, ноябрь 2022 г.



Рис. 13. Надгробная плита на могиле Рошан Ганди (1915–2007), супруги Джехангира Ганди, со стихотворной эпитафией

Рис. 14. Надгробие Куми Керси Кхамбатта, рожденной 20 августа 1930 г., умершей 4 декабря 1972 г. Арамгах Джамшедпура. Фото С. Рыжаковой, ноябрь 2022 г.



Узоры и рисунки на могильных плитах немногочисленны. Особым лаконизмом отличается несколько надгробий, установленных на могилах младенцев, проживших несколько дней или месяцев и не получивших имени, они обозначены просто как «Baby», с указанием дат рождения и смерти. Пожалуй, наиболее частым элементом украшения надгробий оказывается роза, как, например, на памятнике Нергис Мандл (рис. 15).

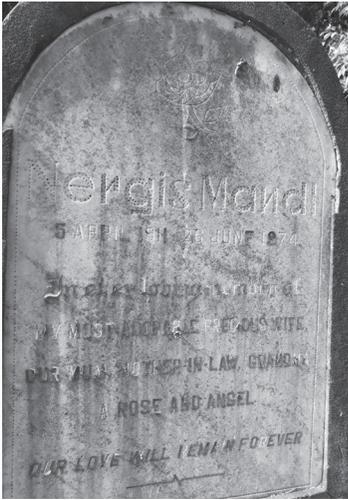


Рис. 15. Надгробие могилы: «Нергис Мандл. 5 апреля 1911 – 26 июня 1974. Во имя вечной любящей памяти моей обожаемой, драгоценной жены, нашей мамы, свекрови, бабушки. Роза и ангел. Наша любовь останется вечной». Арамгах Джамшедпура. Фото С. Рыжаковой, ноябрь 2022 г.

Надписи на надгробных плитах двух могил, находящихся рядом, мужа и жены (рис. 16, 17), содержат чуть варьирующиеся стихотворения на одну тему – бессмертия:

Не стой у моей могилы и не плачь.
 Я – не там, я не сплю.
 Я – тысяча ветров, которые дуют,
 Я – алмазы, сияющие на снегу.
 Я – солнечный свет на спеющем зерне.
 Не стой у моей могилы и не плачь,
 Я – не там, я – не умер.

Не стой у моей могилы и не плачь.
 Я – не там, я не сплю.
 Когда ты просыпаешься в утренней тишине,
 Я – стремительный восходящий порыв,
 Спокойных птиц круговой полет.
 Я – мягкий свет звезд ночью.

Кроме того, они содержат упоминание дней и месяцев рождения и смерти согласно зороастрийскому календарю.

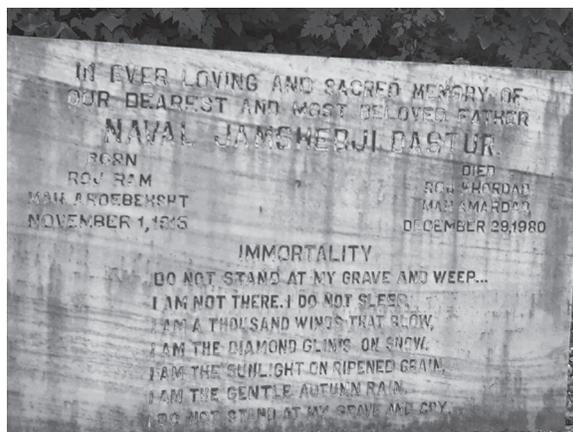


Рис. 16. «Во имя вечно любящей и священной памяти о нашем дражайшем и горячо любимом отце: Навал Джамшедджи Дастур, родившийся в день Рам месяца Аробехшт, Ноября 1, 1916 г., умершего в день Кхордад месяца Амардад, Декабря 29, 1980 г.».

Фото С. Рыжаковой, ноябрь 2022 г.



Рис. 17. «Во имя вечно любящей и священной памяти о моей дражайшей жене и любимой матери: Догдо Навал Дастур, родившейся в день Шахревар месяца Дех, 10 июня 1920 г., умершей в день Рашне месяца Кхордад, 14 ноября 1968 г.».

Фото С. Рыжаковой, ноябрь 2022 г.

Особенное внимание привлекают несколько могил, установленных парсам-пилотам, павшим в 1944 г., во время Второй мировой войны. Это единственные надгробья, на которых имеются знак Королевских Индийских воздушных сил (Royal Indian Air Force), а также зороастрийские символы – *фраваши* (крылатое существо с царскими регалиями), имя Ахура Мазды, а на одном также и тексты на персидском языке и на гуджарати. Они сопровождаются также и стихотворениями (рис. 18, 19, 20).

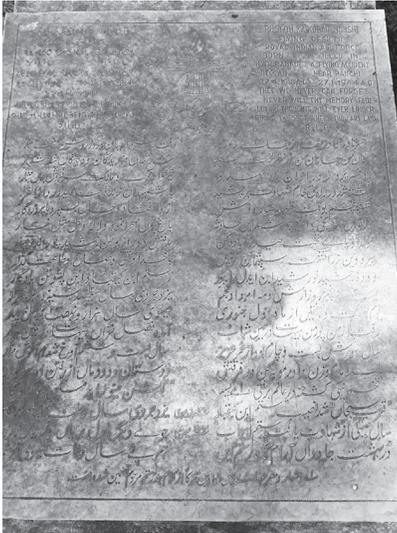
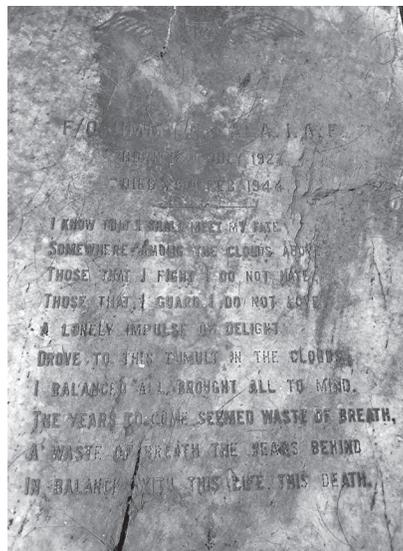


Рис. 18. Надгробие на могиле Рустома Кайкобада Мунши, офицера-пилота Королевских Индийских воздушных сил, родившегося в Хайдерабаде, Декан, 27.04.1918, погибшего во время полета около Ранчи 27.01.1944. Арамгах Джамшедпура. Фото С. Рыжаковой, ноябрь 2022 г.

Рис. 19. Надгробие на могиле: отец Джимми Н. Лала, Королевские Индийские воздушные силы, родившийся 14 июля 1922, умерший 25 февраля 1944 г. Арамгах Джамшедпура. Фото С. Рыжаковой, ноябрь 2022 г.



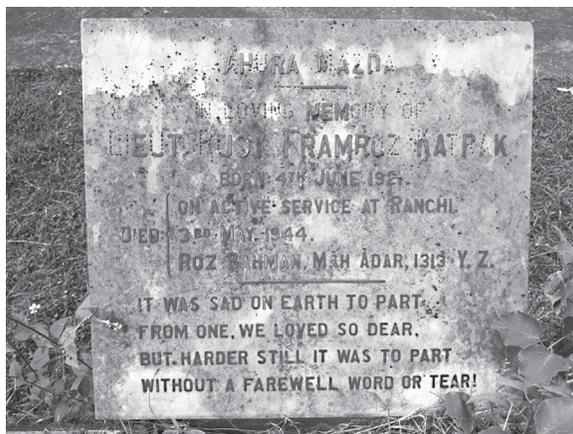
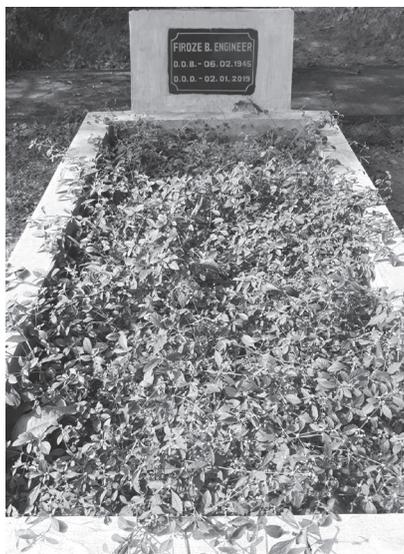


Рис. 20. Надгробие на могиле лейтенанта Руси Фрамроза Катрака, родившегося 4 июля 1921 г., умершего в ходе службы в Ранчи.
Фото С. Рыжаковой, ноябрь 2022 г.

В арамгахе Джамшедпура и поныне продолжают хоронить парсов – в настоящее время численность общины здесь не превосходит ста человек. Новые могилы, появившиеся в самые последние годы, отличаются стилистическим лаконизмом и краткостью надписей (рис. 21, 22, 23).



Рис. 21. «Всегда с улыбкой, нежностью и заботой, Мехру К. Бенгали, род. 30.10.2028, ум. 07.10.2019».
Арамгах Джамшедпура.
Фото С. Рыжаковой, ноябрь 2022 г.



*Рис. 22. «Фироз Б. Энджинир.
д. р. 06.02.1945, д. с. 02.01.2019».
Арамгах Джамшедпура.
Фото С. Рыжаковой,
ноябрь 2022 г.*



*Рис. 23. Новые могилы
и дом зрителя. Арамгах
Джамшедпура.
Фото С. Рыжаковой,
ноябрь 2022 г.*

Отдельным вопросом, требующим дальнейшего исследования, является отношение среди того или иного локального сообщества парсов Индии к имеющимся подобным кладбищам. Практика посещения кладбищ в целом весьма мало распространена в Индии среди всех религиозных деноминаций, практикующих создание кладбищ. В случае же с парсами дело еще осложняется и противоречием между традиционной системой «воздушного захоронения» и вынужденной необходимостью в ряде случаев прибегать к кремации или захоронению в землю. Любые территории и инструменты, имеющие отношение к похоронам – какую бы форму они ни принимали, – в целом воспринимаются как в высокой степени ритуально «загрязненные». Хотя гробницы известны в персидской истории и культуре (начиная со знаменитой гробницы царя Кира Великого), в повседневной религиозной культуре индийских парсов-зороастрийцев до недавнего времени абсолютно преобладала практика докхменишини. Сама идея украшения могил, создание эстетически привлекательного пространства, связанного с мертвым, воспринимается большинством моих информантов старшего поколения как нечто совершенно

невозможное и противоречащее доктрине зороастризма. Поминание усопших осуществляется не в местах захоронений, а в домах, в течение десяти дней *муктада* – особого времени в зороастрийском календаре, падающего на август и посвященного предкам. Тем не менее под влиянием западной христианской похоронной культуры практика кладбищ уже проникла в среду парсов. Внешний облик и ухоженность арамгархов целиком и полностью зависит от общин, в целом обладающих прекрасными способностями по самоорганизации. В одних случаях эти кладбища представляют собой хорошо содержащиеся парки, в других они имеют чрезвычайно плачевный вид. Однако несомненна их историко-культурная ценность: незамедлительная фиксация во многом уже исчезающих памятников способна ввести в научный оборот много интересных и важных источников, свидетельствующих об истории и этнографии парсов Индии и до сих пор привлекавших крайне малое внимание исследователей.

Благодарности

Публикация в рамках проекта РФФ № 22-28-00505: «Особые миры» Индии: малые народы и социальные группы. Этнокультурные стратегии сохранения и сглаживания различий. 2022–2023 гг.

Acknowledgements

The work was carried out within the framework of the project of the Russian Science Foundation No. 22-28-00505: “Peculiar worlds of India: particular communities and social groups. Ethnocultural strategies for preserving and annihilation of differences”. 2022–2023.

Информация об авторе

Светлана И. Рыжакова, доктор исторических наук, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва, Россия; 119334, Россия, Москва, Ленинский пр-кт, д. 32А; SRyzhakova@gmail.com

Information about the author

Svetlana I. Ryzhakova, Dr. of Sci. (History), N.N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Science, Moscow, Russia; 32A, Leninsky Av., Moscow, Russia, 119334; SRyzhakova@gmail.com

Интервью с Джагадгуру Рамануджачарьей
Свами Вишвепрапанначарьей
(13 августа 2021 г. в храме Сугрив-кила, Айодхья)

Максим Б. Демченко

*Московский государственный лингвистический университет,
Россия, Москва, blessed.self@gmail.com*

Аннотация. Джагадгуру Рамануджачарья Свами Вишвепрапанначарья возглавляет один из главных *матхов* вишнуитской школы Шри Рамануджа-сампрадая, Сугрив-кила в Айодхье. Он принадлежит к цепи ученической преемственности выдающегося средневекового философа Веданта Дешики и придерживается философии вишиштадвайта-веданты, квалифицированной или ограниченной недвойственности, отличающейся от популярной на Западе адвайта-веданты тем, что для нее индивидуальное я и материальный мир, являясь проявлениями высшего Брахмана (Вишну), также реальны и вечны. Титул Джагадгуру, учитель всего мира, говорит о том, что он признается всеми последователями своей школы как высший авторитет в философских и практических вопросах. Вишвепрапанначарья – ученик Джагадгуру Рамануджачарьи Свами Пурушоттамачарьи и духовный внук известного йогина Девраха Бабы, который некогда возглавлял Сугрив-килу.

Ключевые слова: индуизм, Рамануджа, Айодхья, вишнуизм

Для цитирования: Демченко М.Б. Интервью с Джагадгуру Рамануджачарьей Свами Вишвепрапанначарьей (13 августа 2021 г. в храме Сугрив-кила, Айодхья) // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2023. № 4. С. 134–144. DOI: 10.28995/2658-4158-2023-4-134-144

Interview with Jagadguru Ramanujacharya
Swami Vishveprapannacharya,
August 13, 2021, Sugriv Quila, Ayodhya

Maksim B. Demchenko

Moscow State Linguistic University, Moscow, Russia, blessed.self@gmail.com

Abstract. Jagadguru Ramanujacharya Swami Vishveprapannacharya is the Head of Sugriv Quila, one of Sri Ramanujacharya's main Mathas in Ayodhya. He belongs to the lineage of a renowned philosopher Vedanta Deshika and follows Vishishtadvaita Vedanta, Qualified Nonduality which substantially differs from Advaita Vedanta popularized in the West. According to the former teaching both individual self and material world are real and eternal being manifestations of Brahman identified as Vishnu. His title Jagadguru points out at his acceptance by all followers of his lineage as the supreme authority in philosophical and practical questions. Vishveprapannacharya is a disciple of Jagadguru Ramanujacharya Swami Purushottamacharya and spiritual grandson of a well known yogi Devraha Baba.

Keywords: Hinduism, Ramanuja, Ayodhya, Vishnuism

For citation: Demchenko, M.B. (2023), "Interview with Jagadguru Ramanujacharya Swami Vishveprapannacharya, August 13, 2021, Sugriv Quila, Ayodhya", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 134–144, DOI: 10.28995/2658-4158-2023-4-134-144

Сугрив-кила – один из храмов Айодхьи, исторического центра культа Рамы в индийском штате Уттар-Прадеш. Он находится на небольшом холме напротив Хануман-гархи, крепости Ханумана, резиденции *нирвани-акхары*, объединения садху-рамананди, занимающихся, помимо религиозной практики, боевыми искусствами. Сугрив-кила принадлежит вишнуитской религиозно-философской школе Шри-сампрадая и представляет собой один из *унапрадхана-матхов* (дополнительных *матхов* – санскр.) ее ветви вадакалей¹. Главным идеологом Шри-сампрадаи является тамильский философ XI в. Рамануджа. В XII–XIII вв. его школа разделилась на две ветви: вадакалей и тенкалей; первая придерживается учения Веданта Дешики, а вторая – Пиллея Локачарьи. Между последователями этих двух философов в течение веков разворачивался серьезный диспут по ключевым вопросам вишнуитской доктрины: так, вадакалей верят, что богиня Шри (супруга Вишну, Лакшми) –

¹ *Purushottamacharya Swami*. Esh Nishkantaka Panthā. Ayodhya: Sugriv Quila, 2013.

также безначальная, бесконечная и нетварная женская ипостась Вишну, в то время как для тенкалей она – *джи́ва*, живое существо, хоть и занимающее самый высокий статус в мироздании. Вадакалей полагают, что *прапатти* (предание себя Вишну и последующее спасение) – результат синергии, совместных усилий Бога и человека, тенкалей же убеждены, что *прапатти* и спасение – исключительная и беспричинная милость Божества². Будучи по своему происхождению южноиндийскими школами, распространенными преимущественно в тамилоязычной среде, на севере Индии они прошли длительный процесс адаптации к местным языковым и социокультурным реалиям. Особенности учения и практики последователей Шри-сампрадаи в Айодхье редко попадают в поле зрения исследователей, в связи с чем интервью, приведенное ниже, приобретает особую значимость. Первоначально оно было взято автором в рамках исследования жизни и наследия Девраха Бабы (ум. 19 июня 1990 г.), который был духовным дедом нынешнего маханты Джагадгуру Вишвепрапанначарьи. *Мурти* (скульптурные изображения) этого известного йогина установлены в храме Сугрив-килы справа от главного алтаря Ситы, Рамы, Лакшмана и Ханумана. Целью интервью было выяснить современные взгляды североиндийских представителей Шри-сампрадаи, особенности их взаимоотношений с другими школами, а также содержание и смысл их ритуальных практик.

– *Пуджья*³ *Свами джи*, расскажите, пожалуйста, о своем духовном пути, о том, как Вы стали учеником Джагадгуру джи (Свами Пурушоттамачарьи).

– Прежде всего, я выражаю почтение Раме, Раманудже (Лакшману), Сите, Бхарате, Бхаратанудже (Шатругхне), Сугриве, сыну ветра Хануману, приветствую город Айодхья и реку Сараю. Снова и снова поклоняюсь я сокровищу рода Рагху, Раме, и его окружению⁴. Бхагаван⁵ бесконечно сострадателен, и по его великой милости я в возрасте 17 лет ушел из дома. После некоторых странствий

² Flood G. An introduction to Hinduism. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

³ Пуджья: санскр. Pūjya – «уважаемый», «достойный поклонения». Традиционная форма обращения к высокопоставленным религиозным деятелям вишнуитской и некоторых других традиций в рамках индуизма.

⁴ В русском переводе с языка хинди мы сохранили стиль речи собеседника. Он начинает свой первый ответ с мангалачарана, традиционного восхваления объектов его поклонения.

⁵ Бхагаван: здесь – бог Вишну.

в 1982 г. я приехал в Айодхью. Я подумал, что Айодхья – это город, который непременно нужно увидеть, ведь тут находится *джанмабхуми*, место рождения Рамы, здесь он пришел на землю. Я начал свое паломничество в Хануман-гархи (крепости Ханумана, что напротив Сугрив-Килы. – М. Д.) и в течение двух последующих месяцев завершил *даршан* (посещение, лицезрение. – М. Д.) всего города. И я уже собирался возвращаться назад, когда один друг спросил меня, всю ли Айодхью я осмотрел. Я ответил, что да, вроде ничего не осталось. Друг сказал, что все-таки, нужно обязательно снова побывать в Сугрив-киле. Так я и поступил – в 8 часов вечера там было *арати*, потом *бхаджан*, *киртан*⁶. Я тоже решил спеть один *бхаджан*, играя на фисгармонии. И вдруг открылась дверь и вошел сам Махарадж (Свами Пурушоттамачарья. – М. Д.). Он сел и стал слушать меня. Когда я закончил, он сказал – «Давай еще! Спой другой *бхаджан*». Я спел. После этого Махарадж велел петь еще. И трех *бхаджанов* оказалось недостаточно. «Еще один спой», – сказал он. Так я спел четыре бхаджана, а пришедший со мной друг сказал, что Махарадж – самый великий мудрец всей Северной Индии. Он – Джагадгуру, выдающийся ученый и святой аскет. В нем пребывает милость самого Девраха Бабы. Обычно я приветствовал людей, просто сложив ладони, но когда я увидел Махараджа, то совершил перед ним *шаитанга-дандават* (пал перед ним ниц. – М. Д.). Подняв меня, Махарадж расспросил меня о моем имени и семье. Я сказал, что я совсем один в этом мире, родители давно умерли. Он очень обрадовался, услышав об этом, очень. Положив мне руку на плечо, он сказал, что те, у кого никого нет, призваны служить Бхагавану. «У тебя нет никаких обязательств перед родителями и семьей, остаётся только искать прибежища в Бхагаване. Предайся ему и служи ему». И тогда я решил действительно не возвращаться домой, предаться Бхагавану, отменил свой билет и никогда больше не покидал этого места. Я стал принадлежать Бхагавану.

– *Ваша семья не принадлежала к традиции Шри вайшнавов⁷? Вы стали вайшнавом уже в Сугрив-киле?*

⁶ *Арати* – храмовый ритуал, включающий в себя предложение *мурти* (скульптурным изображениям божеств) огня, воды, благовоний и других предметов. *Бхаджан* – пение религиозных песен. *Киртан* – совместное пение имен божества и мантр верующими.

⁷ Вайшnavы – последователи вишнуизма, направления индуизма, в котором бог Вишну считается объективно высшим Божеством. Помимо школы Рамануджи, к вишнуизму относятся школа Рамананды (рамаизм), всевозможные кришнаитские школы, такие как Нимбарка-сампрадая, Валлабха-сампрадая, Гаудия-сампрадая и другие.

– Да, я стал вайшнавом в Сугрив-киле по милости Махараджа. Он дал мне пять *самскар* (ритуальных знаков. – М. Д.). В традиции Шри вайшнавов есть пять *самскар*: *тилак*, *мала*, которую нужно постоянно носить, *тулси-мала* (бусы из дерева тулси. – М. Д.). Далее, третья *самскара* – *аюдх-самскара*⁸. Это *шанкха* (раковина) и *чакра* (диск). Вот этими печатями мы выжигаем знаки раковины и диска. Вот они – это *чакра*, а это – *шанкха*.

Их обе ставят на плечи вот так вот (Джагадгуру джи показывает жестом на плечи). Их обе, и тогда посвящение будет полным. Для виракта-вайшнавов (т. е. вишнуитских *санньяси*, монахов) *аюдх* необходимо именно выжечь раскаленным металлом.

– А обычным людям знаки просто наносят чанданом (глиной)?

– Да. Но если кто-то из *грихастх* (семейных людей. – М. Д.) тоже хочет получить полноценную *самскар*у, мы можем ее дать. Так что третья *самскара* – *аюдх*. Раковина и диск. В руках у Бхагавана всегда раковина и диск. Раз мы принадлежим Бхагавану, то мы должны быть похожими на него. И тогда мы сможем отправиться к нему. Итак, третья *самскара* – *аюдх*, а четвертая – мантра. У нас есть Рама-мантра, восьмисложная мантра и двенадцатисложная мантра. Мы повторяем восьмисложную мантру (*аштакшара-мантру*).

– В Вашей *парампаре*⁹ Рама-мантра все-таки есть?

– Есть и Нараяна¹⁰-мантра, и Рама-мантра. Обе. Основная мантра – Нараяна-мантра. Однако Нараяна пришел в форме Рамы, потом как Шьям джи¹¹, в форме Кришны. *Мула-таттва* (основная природа. – М. Д.) Брахмана¹² одна. Брахман един. Веды, святые *шрути*¹³, провозглашают, что он един, но проявляется во многих формах. Он один, но форм у него неограниченное количество. Мы знаем как минимум двадцать четыре аватары, среди которых Рама и Кришна самые знаменитые. Так что Рама-мантра у нас тоже есть, и передача мантры – это четвертая *самскара*. А пятая *самскара* – имянаречение. Необходимо сменить имя, добавив к нему слово

⁸ *Аюдх* – оружие. Также эту *самскар*у называют *тапа-самскар*ой, выжиганием священных символов на плечах адепта.

⁹ *Парампара* – цепь ученической преемственности.

¹⁰ Нараяна – имя бога Вишну.

¹¹ Шьям: санскр. Śyām – «цвета грозового облака», «смуглый», «черный». Одно из имен бога Кришны.

¹² Брахман – в философии веданты высшее Начало, высшее Сознание. В вишнуизме Брахман отождествляется с богом Вишну.

¹³ Шрути: санскр. Śruti – «то, что услышано»; Веды.



Рис. 1. Джагадгуру-джи показывает Максиму Демченко печати. Фото из коллекции автора. 2021 г.



Рис. 2. Благословение Джагадгуру-джи. Фото из коллекции автора. 2021 г.

«дас» (слуга). Получив вишнуитское посвящение, став вишнуитом, мы становимся не просто слугой, а слугой слуг. Мы слуги даже по отношению к слугам.

– Есть еще один небольшой вопрос. Вы принадлежите к традиции, высшим гуру которой был Шримад Веданта Дешика. Скажите, с точки зрения ее учения бог Шива относится к категории Вишну или дживы (живого существа)? Каково вообще его положение?

– Начнем с того, что существует три *таттвы* (природы): *джива-таттва* (душа, живое существо), *майя-таттва* (мировая иллюзия) и *Ишвара-таттва* (Господь, Вишну). Все три – не могут быть уничтожены. *Джива* (индивидуальная душа) бессмертна. Этому телу однажды придет конец. Но *дживатма* продолжит свою деятельность в другом теле. В Гите говорится, что, оставив прежнее тело, *джива* берет новое и так продолжается постоянно¹⁴. Поэтому *дживатма* вечна. Она не бренна, лишь тело бренно. Тело умирает, но душа никогда не погибнет. *Джива* вечна, *Ишвара* вечен и *майя* также вечна. Потому что *майя* – любимица Бхагавана. Именно она

¹⁴ Бхагавадгита / Пер. с санскр. В.С. Семенцова. М.: Восточная литература, 1999. С. 17–18.

организует *лилы* (игры. – *М. Д.*) Господа, она же создает вселенную. Бог не творит мир, это его *майя* создает его. Майя – *джаган-мохини* («чарующая вселенную». – *М. Д.*), она очаровывает все сущее. И она принадлежит Господу. Везде, где есть Бхагаван, есть и Деви, Богиня. Он постоянно говорит: *मम माया*, *мам māyā*, что значит «моя майя». Она – Супруга Господа. Любит ли муж свою жену? Конечно. Так что *майя* любима Бхагаваном.

Итак, есть три *таттвы*: *джива*, *Ишвара* и *майя*. В Шиве также есть *шакти* (энергия). Когда мы пишем имя Шивы, то буква «и» (इ) указывает на его *шакти*. Если бы этой буквы не было, то оно превратилось бы в слово «шава» (санскр.: śava. – *М. Д.*), что значит труп. Можно сказать, что Нараяна – это глава Правительства. Кто находится в центре? Премьер-министр. Но также есть множество штатов, и в каждом штате есть глава штата. Премьер-министр занимает высшую должность и обладает всеми полномочиями. Он дает указания всем главам штатов. Так вот Бхагаван Нараяна – это премьер-министр, а Брахму, Шиву и других богов можно сравнить с главами штатов. *Шастры* (священные писания. – *М. Д.*) утверждают, что из Нараяны исходит Брахма. Из пупка Господа Нараяны вышел Брахма. Со всех сторон его окружали воды. По всем четырем сторонам света – вода. И тогда из самого Брахмы вышел Шива и начал реветь, потому-то его и называли Рудра, Ревун. Таким образом, Бхагаван Нараяна – повелитель всего, но в его Правительстве много отделов, кто-то занимается одним вопросом, кто-то другими. К богам обращаются, чтобы получить помощь в конкретных делах. Например, чтобы обрести жену или защитить семью, поклоняются Шиве и Парвати. Сейчас как раз идет месяц шравана (саван), и очень много *пудж* (обрядов поклонения. – *М. Д.*) в честь Шивы проводится. Также существуют разные пураны, в которых главный герой – то или иное божество. Есть Шива-пурана, где главный герой – Шива, есть Брахма-пурана. Ради Рамы написана Рамачаритманаса, Рамаяна¹⁵. Там Рама – главный герой.

Но мы, получив пятую *самскар*у, вишнуитское имя, и став Шри вайшнавами, посвятили себя служению Тхакуру джи (Вишну). Необходимо встать рано утром, выполнив все *нитья-крии* (ежедневные ритуальные обязанности. – *М. Д.*), совершив омовение, нужно нанести тилак. Затем нужно сесть на *асану* (подстилку. – *М. Д.*), сделать *пранаяму* (цикл дыхательных упражнений. – *М. Д.*), посвятить время *дхьяне* (медитации. – *М. Д.*) и повторению *джап*ы (мантры на четках. – *М. Д.*). Повторение мантры – наше главное

¹⁵ Имеется в виду Шри Рамачаритманаса, поэма средневекового поэта Госвами Тулсидаса, написанная на языке авадхи, в отличие от древней Рамаяны Валмики на санскрите.

занятие. После этого можно приступить к служению Бхагавану. Нужно его пробудить, нарядить, украсить (*шрингар*), приготовить ему завтрак. Потом нужно будет приготовить ему обед. Потом его нужно развлекать. Вот у нас сейчас есть качели – нужно покачать его на качелях. Всё это – *нитья-каинкарья, сева*, вечное служение. Через *севу* можно достичь спасения. Как учил Ятираджа Рамануджа¹⁶, служение развивает любовь...

– *Нужно ли, с Вашей точки зрения, проповедовать учение Шри вайшнавов в других странах мира, или оно только для тех, кто живет в Индии?*

– Нет, почему же? Бхагаван пребывает во всех, он всемогущ. Ишвара, Бог – для всех.

– *Если желающие получить пять самскар из стран Запада придут к Вам, Вы дадите им посвящение?*

– Конечно, они могут спокойно приезжать. Но для посвящения им нужно строго следовать *ниямам* (правилам жизни вайшнавов. – М. Д.).

– *Я спрашиваю потому, что на Западе есть интерес к Девраха Бабе, однако для очень многих он – просто йог, мало кто знает, что он вайшнав, мало кто связывает его с вишнуизмом...*

– Девраха Баба – *парамвайшнав* (вайшнав высшего уровня. – М. Д.)! Девраха Баба – мой *дада-гуру* (гуру-дедушка, т. е. учитель непосредственного учителя. – М. Д.). Я получил его *даршан* и благословение в 1983 г. Он поставил свою стопу мне на голову и благословил меня. В тот момент я глубоко прочувствовал его любовь, он был преисполнен милости. Девраха Баба – *парамвайшнав*. Он был связан с Южной Индией, поскольку наша *парампара* идет с Юга, это *парампара* Шри Рамануджи. Оттуда, с Юга, на север приходили *ачарьи* (учителя. – М. Д.). В Северную Индию. Так Девраха Баба и получил *вайшнава-дикшу*, посвящение в вишнуизм. Другое имя Девраха Бабы – Аховилачарья джи.

– *В книге Вашего гуру, Джагадгуру Пурушоттамачарьи, есть биография Девраха Бабы. Но я слышал, что сам Девраха Баба дал бхашью (комментарии. – М. Д.) на веданту...*

– У него есть книга, которая называется Дивья-даршана. Девраха Дивья-даршана. Она есть и на английском. В ней есть практичес-

¹⁶ Рамануджа – главный идеолог школы Шри-сампрадая и философии *вишиштадвайта-веданты*. Его называли «*ятираджа*» «владыка странствующих отшельников», и этот эпитет по-прежнему используют его последователи.

ки всё. У книги нет имени автора. Девраха Баба дал указание, что если появится какая-то книга, то в ней не должно быть ни имени автора, ни имени издателя, ни выходных данных.

– Следующий вопрос об адвайта-веданте¹⁷. Она сейчас очень популярна в западных странах, и многие учат, что только она дает финальный ответ на все вопросы. Многие вообще знают только адвайта-веданту...

– Видите ли, существует адвайта-веданта, двайта-веданта, вишиштадвайта-веданта, шуддхадвайта-веданта, ачинтья бхеда-абхеда Махапрабху¹⁸... А всего у нас шесть даршан (философских направлений. – М. Д.), и веданта – одна из них. Есть еще ньяя, ваишешика, миманса – всё есть. Шесть школ...

– Но все-таки, что Вы думаете об адвайта-веданте? Она частично верна или полностью ошибочна?

– Нет, не совсем так. У Бхагавана есть два аспекта: если есть бесформенный (*ниракара*), то должен быть и с формой (*сакара*). Адвайтины рассуждают о *ниракара*...

– *Ниракара* – это Антарьямин (всепроникающий Высший Дух)?

– Да, Антарьямин. Так вот их предмет – *ниракара*. Но если есть *ниракара*, то есть и *сакара*. Если бы не было Бога с формой, не было бы и бесформенного. Оба существуют. Если мы наблюдаем силу, то задаемся вопросом: а чья это сила? Могущество – его. Оно проявлено в бесформенном аспекте. Но тот, кому оно принадлежит – *сакара*, имеет форму и качества. Адвайта значит «одно». Смысл этого слова – единство.

– Но адвайта утверждает, что нет меня самого, как индивидуума...

¹⁷ Адвайта-веданта – философская система, с точки зрения которой существует лишь одна Реальность, Брахман, изначальное Сознание. Всё остальное, включая живых существ и материальную природу, суть его иллюзорные проявления, не обладающие реальным существованием. Самым известным проповедником АВ является раннесредневековый философ Шанкара. Рамануджа, к школе которого принадлежит наш собеседник, оппонировал Шанкаре и защищал вишиштадвайта-веданту, по учению которой, хоть Брахман и является изначальной Реальностью, а живые существа и материальная природа – его атрибутами, все же они всегда сохраняют свою индивидуальную идентичность.

¹⁸ Махапрабху: имеется в виду бенгальский святой Чайтанья Махапрабху (1486–1534).

– Наоборот, адвайта учит, что я есть, и я – это и есть Господь. Меня нет – как раз взгляды вайшнавов! (Взаимный смех.) В адвайте нет маленького я, они говорят, अहं ब्रह्मास्मि (aham brahmāsmi) я есть Брахман. Это адвайта.

– Они говорят, что меня нет как индивидуальной личности. Есть только Брахман.

– Да, только Брахман и все. Брахман. Поэтому их еще называют *брахмавади*. Помимо утверждения «я есть Брахман», они еще повторяют तत्त्वमसि, (tat tvam asi) то, что есть ты, есть и я, т. е. двух нет. Но в этой мантре из Упанишад есть два субъекта. Ты – это Господь или Брахман. Так что то, что есть ты, есть и я: теперь это двайта (двойственность). Но сейчас об этом забывают, что странно. На самом деле *джива* – это *джива*, а Господь – это Господь. Поэтому в вишиштадвайте есть и *джива*, и Господь. Они едины в том смысле, который прекрасно раскрывает веданта. Например, есть одно дерево, но у него много ветвей. Кроме того, на этом дереве сидят две птицы. У них одинаковая форма и одинаковый цвет. Между ними – плод. Одна птица клюет его, другая просто смотрит. Одна наслаждается поеданием, другая наслаждается наблюдением. Господь согласно веданте – это та птица, которая наблюдает. А душа – та, которая ест и в результате иногда болеет, иногда страдает, иногда счастлива. Господь, в то же время, вечный наблюдатель. Он все время рядом и смотрит на эти наслаждения и страдания.

– Джагадгуру джи, что бы Вы сказали людям, живущим за рубежом и интересующимся учением Рамануджи и вообще индуизмом?

– Жизнь очень коротка, жить осталось недолго. Сколько нам отведено? В среднем сто лет. В *кали-югу*¹⁹ продолжительность жизни – сто лет. И все функции нашего тела полностью зависят от Бхагавана. Мы не знаем, что нас ждет. Они действуют только благодаря энергии Бхагавана. Как только энергия прекращает поступать – всё. В любой момент они могут отказать – рука может отказать, и мы не сможем работать. Нога откажет – не сможем ходить. Энергия речи уйдет – не сможем говорить. А если мужская сила нас покинет, то что? И, в конце концов, всё – राम नाम सत्य है (Rām nām satya hai, Имя Рамы – Истина – лозунг, выкрикиваемый на похоронах. – М. Д.). Каждый должен это понять. Бхагаван – душа нашей души. Его следует почитать. Ему следует служить. Для него

¹⁹ Кали-юга – последняя из четырех фаз существования человечества с точки зрения пуран. Она характеризуется всеобщим упадком и ослаблением религии и нравственности.

нужно проводить *пуджу*. И по его милости жизнь будет прекрасной. Необходимо присоединиться к Вишну, помнить о нем и, став его «дасом», став его служителем, идти по жизни. И точно так же, как военные и полицейские носят форму, и все понимают, что они государственные служащие, вайшнавы должны наносить *тилак*. Мы принадлежим Бхагавану, и это наша форма. Тилак представляет собой стопу Бхагавана. Когда женщина наносит на волосы синдур, всем ясно – она замужем. А если его нет, это значит, что она незамужняя. Так что наносить *тилак*, стопу Бхагавана, себе на лоб нужно. Вы как бы говорите ему: «О Господь, я – твой слуга. Пусть твоя милость пребывает на мне». И, таким образом, жизнь с Бхагаваном будет полна побед. Слава любящему своих почитателей Бхагавану!

Благодарности

Статья публикуется в рамках работы над проектом РФФ 22–28–00505 «Особые миры» Индии: малые народы и социальные группы. Этнокультурные стратегии сохранения и сглаживания различий», 2022–2023 гг.

Acknowledgements

The article is published the framework of the project RSF 22–28–00505 “Special Worlds” of India: small peoples and social groups. Ethnocultural Strategies for Preserving and Smoothing Differences”, 2022–2023.

Информация об авторе

Максим Б. Демченко, кандидат культурологии, доцент, Московский государственный лингвистический университет, Москва, Россия; Россия, 119034, Москва, ул. Остоженка, д. 38; blessed.self@gmail.com

Information about the author

Maksim B. Demchenko, Cand. of Sci. (Cultural Studies), associate professor, Moscow State Linguistic University, Moscow, Russia; 38, Ostozhenka st., Moscow, Russia, 119034; blessed.self@gmail.com

Рецензии

УДК 316.34(54)

DOI: 10.28995/2658-4158-2023-4-145-155

Между двух миров:
англо-индийцы в поисках принадлежности.

Рецензия на книгу:
O'Brien B. The Anglo-Indians. A portrait of a community.
New Delhi: Aleph, 2022. 538 p.

Светлана Е. Сидорова

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия, veta.sidorova@mail.ru

Для цитирования: Сидорова С.Е. Между двух миров: англо-индийцы в поисках принадлежности [Рец.]: *O'Brien B. The Anglo-Indians. A portrait of a community.* New Delhi: Aleph, 2022. 538 p. // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2023. № 4. С. 145–155. DOI: 10.28995/2658-4158-2023-4-145-155

Between two worlds:
Anglo-Indians in search of belonging

Book review:
O'Brien B. The Anglo-Indians. A portrait of a community.
New Delhi: Aleph, 2022. 538 p.

Svetlana E. Sidorova

*Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, veta.sidorova@mail.ru*

For citation: Sidorova, S.E. (2023), "Between two worlds: Anglo-Indians in search of belonging. [Book review]: *O'Brien B. The Anglo-Indians. A portrait of a community.* New Delhi: Aleph, 2022. 538 p.", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 145–155, DOI: 10.28995/2658-4158-2023-4-145-155

© Сидорова С.Е., 2023

Колониальный период в истории Индии оставил на субконтиненте большое наследие, воплощенное в объектах материальной и нематериальной культуры, социально-политических институтах и экономических структурах. А еще он вызвал к жизни особую группу людей, появившихся на свет в результате связей между европейскими мужчинами и женщинами из числа местного населения. Представителей этого сообщества называли по-разному – ист-индийцы (East Indians¹), евразийцы (Eurasians), англо-индийцы (Anglo-Indians). Последнее название закрепилось за ними в XX в. и сохраняется до сих пор.

Именно оно вынесено в заглавие книги Барри О’Брайена, хотя автор использует в тексте все перечисленные выше определения как синонимичные. Несмотря на кажущуюся очевидность термина, вопрос о том, кто такой англо-индеец, непростой. Его то и ставит автор в самом начале книги и приводит определение, зафиксированное в статье 366 (2) Конституции Индии, которое предполагает не только этническую, но гендерную, территориальную и гражданскую составляющие: «Англо-индеец – это человек, имеющий в предках европейца по мужской линии, гражданин Индии, обязательно проживающий на территории Индии постоянно» (с. xxiii).

Сочетание нескольких факторов, необходимых для того, чтобы считаться англо-индеем, делает его идентичность уникальной. Однако, как отмечает автор, из этого правила есть много исключений. Его собственное определение сводится к следующей трехчастной формуле: «Во-первых, это люди, имеющие в предках европейцев <...>, англо-индийцы по культуре, считающие родным языком английский (для некоторых это португальский в Керале и французский в Пондичери). Во-вторых, это те, кто происходит от европейцев, но по культуре очень сильно отличается от других англо-индеев, не говорит на английском, португальском или французском и не считает их родными языками. Они лишь настаивают на том, что имеют англо-индийское происхождение, что должно учитываться официальными властями. В-третьих, это те, у кого вовсе нет европейских предков, они индийцы по рождению, принявшие христианство, европейские имена и усвоившие англо-индийскую культуру» (с. xxviii)². О’Брайен заключает это определение такими словами: «Предположу, что, если бы представителям англо-индийского сообщества надо было заполнить графу “Статус”, то там было бы написано “Это сложно”» (с. xxviii).

¹ В качестве производного от Ост-Индской компании.

² Этот пункт примечателен, потому что в другом месте автор утверждает, что англо-индеем стать нельзя, им можно только родиться (с. xxiv).

Поэтому главную задачу, которую автор решает на протяжении более пятисот страниц, можно сформулировать как определение контуров идентичности англо-индийцев и фиксирование их присутствия в общественной ткани современного индийского общества через наделение группы индивидуальным образом и голосом.

Сам Барри О'Брайен принадлежит к англо-индийскому сообществу. Он родился в районе Бангали в Южной Колкате, где его семья, принадлежащая к среднему классу, была единственной англо-индийской и христианской. Он жил в окружении индуистской культуры, тем не менее с рождения он был активно вовлечен в жизнь своей общины и был одним из ее «активистов, пропагандистов и критиков». Его отец, Нил О'Брайен (1934–2016), был президентом Всеиндийской Англо-Индийской ассоциации (далее – Ассоциация), а после его смерти этот пост занял он сам.

Книга состоит из четырех частей, которые писались как самостоятельные произведения и именно так могут восприниматься и читаться (с. xii). В первых двух главах автор предлагает исторический экскурс, который очень важен для понимания того, как физически появлялась и формировалась эта группа и в ходе каких процессов и событий она обособлялась.

Первое предательство

Англо-индийское сообщество насчитывает пять веков существования, его рождение приходится на момент прибытия португальского мореплавателя Васко де Гама в Каликут в 1498 г. Потомки от браков между португальскими мужчинами и местными женщинами назывались лузо-индийцами (Luso-Indians). За португальцами прибыли немногочисленные группы голландцев, скандинавов, немцев, швейцарцев, не сыгравших заметной роли в формировании евразийского сообщества (с. 7–8), чего нельзя сказать о французах, оказавшихся в Индостане уже после англичан и голландцев в середине XVII в., но в последующие столетия весьма прочно обосновавшихся там. Однако главными «поставщиками» членов евразийской общины были британцы. Уже со второй половины XVII в. Ост-Индская компания взяла процесс матримониальных отношений своих служащих под контроль, стимулируя их вступать в браки с индианками, лузо-индианками, португалками и настаивая на том, чтобы появлявшиеся дети были крещены в англиканской вере. Смешанные браки стали очень распространены, при этом автор обращает внимание на то, что евразийская община образовалась не в результате внебрачных связей между маргинальными элементами английского и индийского обществ, а как следствие узаконенных

и общепринятых отношений (с. 17). Британцы считали, что межрасовое потомство, понимающее язык и культуру Запада и Востока, было очень важно для обеспечения стабильности и безопасности их власти и полезно на гражданской и военной службе, куда евразийцев активно принимали. До конца XVIII в. ист-индийцы (так их чаще всего называли до середины XIX в.) пользовались привилегированным статусом в обществе и воспринимались более или менее на равных с британцами. Они работали клерками, управляющими чайных, индиговых плантаций, занимали административные должности, были заняты на инженерных работах, в медицине, в оценке и сборе налогов, служили в армии, а также нанимались ко дворам местных правителей. Они получали соответствующее образование, в том числе и в Англии, и имели неплохой доход. Это было процветающее сообщество, считавшее себя частью британского мира, не чувствовавшее ни своей особенности, ни обособленности (с. 19–20).

Ситуация резко изменилась в конце XVIII в., когда число представителей смешанных рас значительно превысило число британцев в Индии. Вследствие нескольких решений Ост-Индской компании, запрещающих ист-индийцам наем на службу к местным правителям (1784 г.), получение сиротами британских офицеров и чиновников образования в Англии (1786 г.), поступление на гражданскую или военную службу Ост-Индской компании (1791), всего за одно десятилетие их сообщество было низведено до статуса «запрещенной и угнетенной расы» (с. 22). Они стали терять работу и доходы, подвергаться дискриминации и социальному ostracismu. В начале XIX в. женитьба европейцев на евразийках перестала быть широко распространенной практикой в Индии, ей на смену пришли полуофициальные связи, дети от которых имели очень невысокое положение в обществе и были объектом целого ряда ограничений. Понижение социального и материального статуса англо-индийцев, отторжение их от привычного образа жизни, выталкивание за пределы считавшейся ими «своей» страты воспринимается и называется автором предательством сообщества, совершенным британцами (с. 157). Именно в этот период, по мнению О'Брайена, англо-индийцы впервые столкнулись с кризисом идентичности, в состоянии которого они в той или иной форме пребывают уже более двух веков.

Речь идет, как представляется, о кризисе или даже отсутствии *групповой* идентичности. Вытолкнутые за пределы британского сообщества, с одной стороны, и не приставшие ни к одному из местных, чуждых им по культуре, вере, языку, обычаям, с другой – они оказались потерянными между двух миров – колонизаторов и колонизованных. Барри О'Брайен сравнивает их с прослойкой в сэндвиче (с. 39). Однако на индивидуальном уровне каждый

англо-индиец по-прежнему воспринимал себя частью породившего его европейского мира. Этому способствовала также специфика территориальной принадлежности. В силу особенностей английского управления Индией, предполагавшего равномерное распределение колониальных административных и военных структур по подвластным землям и высокую ротацию и мобильность укомплектовывавших их кадров, англо-индийцы также были рассеяны тонким слоем по всему субконтиненту и слабо привязаны к местам своего рождения. Подобно своим отцам, которые хотя и проводили порой десятилетия в Индии, но, как правило, никогда не воспринимали ее как родную землю, англо-индийцы считали своим домом Англию. Примечательно, что после обретения в 1947 г. Индией независимости очень много англо-индийцев, родившихся в колонии, уехали на свою воображаемую родину, в которой они в большинстве случаев никогда не бывали (с. 119–137). А оставшиеся вели долгое время активные, но не увенчавшиеся успехом обсуждения с представителями властей о выделении их сообществу конкретного места в Индии (вплоть до Андаманских островов), которое стало бы местом их компактного проживания.

Зависание в социокультурном пространстве без понимания своего места в нем не позволяло англо-индийцам разглядеть контуры собственной, уникальной группы и осознать себя принадлежащими к ней. Вероятно, этим можно объяснить отмечаемую автором на протяжении всего повествования их инертность и разобщенность, индифферентность к совместным действиям и общинной солидарности.

Выбор между двумя мирами

История сообщества на протяжении полутора веков с начала XIX в. выглядит как череда усилий, направленных на возвращение в «лоно семьи», т. е. обратную инкорпорацию в группу пришлых на индийский полуостров британских колонизаторов. О'Брайен описывает основные вехи этого пути. В первой половине XIX в. противостояние британским репрессиям выразилось в образовании учебных заведений специально для обучения ист-индийцев, основании Ист-Индийского клуба (1825 г.) и Эмиграционного общества (1852 г.), помогавшего членам сообщества эмигрировать в Австралию, где были возможности найти работу. В это же время они начали апеллировать к Ост-Индской компании с требованиями равных с британцами прав и привилегий, для чего они выпустили петицию, представленную на парламентских слушаниях в мае–июне 1830 г., а затем еще одну в 1849 г. (с. 28–36).

В каждодневной жизни англо-индийцы заняли (можно сказать монополизировали) профессиональную нишу, связанную со строительством и обслуживанием железных дорог и телеграфа; они также были востребованы в административно-бюрократической сфере. Однако политика англичан, направленная на частичное включение местного населения в процессы управления на локальном уровне или «индизации» административных служб, касалась исключительно индийцев. При этом те из них, которые получили хорошее образование и относились к высококастовым группам общества, имели очевидные преимущества перед евразийцами. Интересы же последних никак не учитывались, и они проигрывали в конкурентной борьбе.

Поэтому во второй половине XIX в., видя, как индийцы начали выступать за свои права и доступ к управлению Индией, они тоже стали организовываться. В 1876 г. была основана Евразийская и Англо-Индийская ассоциация в Калькутте, которая впоследствии приобрела общеиндийский статус, старейшая и самая авторитетная организация англо-индийцев, которую ныне возглавляет Барри О'Брайен (с. 53). Наряду с ней в конце XIX в. возникло еще несколько организаций локального характера, представлявших интересы сообщества англо-индийцев (с. 57–60). Все они, сопротивляясь открытой дискриминации своих членов со стороны колониальных властей по признакам «отличающейся внешности и низкой морали» (с. 40), настаивали на привилегиях, доступных чистокровным британцам.

К рубежу XIX и XX столетий эта проблема решалась в том числе через поиск самоназвания. Многим представителям общины не нравилось определение «евразийцы», которое стало употребляться во второй половине XIX в., воспринимавшееся ими как «уничижительное и расистское» (с. 60). Один из представителей сообщества, д-р Джеймс Уэллес, поставил вопрос о наделении его официальным именем, в качестве которого он предложил слово «англо-индийцы», придуманное британцами, оказавшимися в Индии, для самих себя. Он писал: «Мы британцы и должны быть британцами навеки. Покуда мы отказываемся от этого названия (англо-индийцы. – С. С.) и позволяем называть себя евразийцами <...> мы отстраняемся от нашего славного наследия в качестве британцев» (с. 60). Эта инициатива увенчалась успехом: в переписи населения 1911 г. их сообщество числилось как англо-индийское численностью 101 657 человек (с. 510).

В это время у общины появились яркие лидеры. Одним из них был Генри Гидни (1873–1942), благодаря усилиям которого в Законе об управлении Индией 1935 г. было зафиксировано определение англо-индийцев, что закрепляло их статус как отдельной группы

и позволяло претендовать на места в законодательных органах власти.

На протяжении полутора веков после превращения из британских «сынов» в «пасынков» англо-индийцы неизменно демонстрировали лояльное отношение к британским властям: поддерживали их в период Сипайского восстания, во время Первой и Второй мировых войн проявляли себя преданными империи и властям не только на поле боя, но и в тылу, обеспечивая бесперебойную работу железных дорог, телеграфа, телефона, почты, предотвращая стачки и забастовки на этих объектах и т. д. Несмотря на это, британцы не стремились отвечать им благодарностью и предоставлять особые права и по-прежнему в зависимости от ситуации и конъюнктуры продолжали воспринимать их то как местных уроженцев, то как британцев. А с приближением перспективы обретения Индией независимости и вовсе дали им понять, что не собираются обеспечивать комфортный трансфер на «родину» в Англию и что их место на земле – Индия.

Для англо-индийцев же настало время принять решение относительно их будущего, которое они, в конце концов, связали с Индией. Следующий после Гидни президент Ассоциации Фрэнк Энтони (1908–1993) уже выступал за сохранение языка, образа жизни, культуры и институтов англо-индийцев в Индии в качестве граждан Индии (с. 88). В 1942 г. Энтони заявил, что «англо-индийцы – это индийцы и будут двигаться плечом к плечу со своими индийскими соотечественниками по пути к новой, возрожденной Индии» (с. 89). Тогда же, в 1942 г., он сделал заявление, которое, по выражению О’Брайена, стало «евангелием» сообщества и остается таковым по сей день: «По принадлежности мы англо-индийцы. Этим фактом мы имеем все основания гордиться. Мы создали историю, во многих отношениях примечательную, которой могут по праву гордиться гораздо более широкие сообщества в любой точке мира. Давайте будем держаться и держаться за все, что нам дорого: за наш язык, за наш образ жизни и за нашу самобытную культуру. Но давайте всегда помнить, что мы индийцы. Сообщество наше индийское. И всегда было индийским. Более того, оно является таковым по неотъемлемому праву рождения. Чем больше мы любим Индию и сохраняем ей верность, тем больше Индия будет любить нас и быть верной нам» (с. 113).

Впоследствии Энтони предпринимал усилия по закреплению прав сообщества англо-индийцев уже в качестве граждан независимой страны. Принятая в 1950 г. Конституция Индии содержала статьи 331, 333, 336 и 337, которые оговаривали представительство англо-индийцев в Лок Сабхе (народной палате парламента),

законодательных собраниях штатов, преимущественное право занятия ими должностей в железнодорожных, таможенных, телеграфных и почтовых службах, а также правительственные субсидии на развитие их образования. Однако некоторые представители англо-индийцев критиковали Гидни и Энтони за то, что они пожертвовали британским наследием в пользу индуизации сообщества (с. 99). К моменту провозглашения независимости Индии оно насчитывало около полумиллиона человек при общей численности населения в 350 млн. До Гидни и Энтони никто в англо-индийском сообществе не воспринимал Индию как страну их принадлежности. Именно они впервые поставили вопрос таким образом (с. 111).

Традиция самоописания

Изгнанничество людей, имеющих смешанное происхождение и пытающихся отстоять право быть сначала британцами, а потом индийцами, запустило процесс их обособления и выделения в обладающую специфическими чертами группу. Однако вплоть до XX в. эта группа объективируется за счет упоминаний или описаний сторонними наблюдателями, главным образом представителями британского сообщества. В колониальных нарративах она видится и представляется в основном как незначительный феномен и невлиятельный актер общественной жизни. Можно вспомнить роман Дж. Оруэлла «Дни в Бирме», в котором, несмотря на проявленные автором сочувствие и симпатию к местному населению и их культуре, два героя, англо-индеец – мистер Самуил, сын баптистского миссионера, и мистер Франциск, сын католического миссионера, представлены в нелепом, жалком и почти гротескном виде. Описываются в романе и практики неафишируемых связей белых мужчин с бирманскими женщинами, упоминаются и дети, рожденные от этих связей, брошенные и ненужные своим отцам.

Существенным признаком обретения индивидом или группой субъектности является традиция самоописания. Интенсифицировавшиеся в XX в. процессы складывания национальных элит в колонии, усиление национально-освободительной борьбы, обострение межрелигиозных и межобщинных конфликтов, распад Британской империи и последовавшее формирование национальных государств поставили англо-индийцев перед выбором, подтолкнувшим их к рефлексии и самоопределению. Именно в это время появляются тексты, созданные внутри сообщества, воспроизводящие его историю и осмысливающие ключевые проблемы.

В книге О'Брайена этим нарративам посвящено несколько страниц в главе, описывающей усилия сообщества в области литературы (с. 293–298). Рассматриваемая здесь книга О'Брайена тоже стала существенным вкладом в традицию самоописания.

Закономерно задуматься над тем, как читать и воспринимать эту книгу. С одной стороны, принадлежность автора к общине означает, что читателю будет рассказана история изнутри, детально и со знанием дела, но с другой – может ли читатель рассчитывать на необходимый уровень критического взгляда на описываемую историю? Автор и сам понимает уязвимость своей позиции и использует подход, о котором он пишет так: «После нескольких недель метаний по поводу того, как я должен подойти к написанию книги, я решил сделать это в соответствии со старым англо-индийским принципом: не заикливайся на этом – просто действуй. Это также более прямой путь, WYSIWYG: что вы видите, то и получаете (“what you see is what you get”). Никаких запретов (кстати, новый англо-индийский путь совершенно иной – более осторожный и осмотрительный, некоторые говорят, что он «менее захватывающий») (с. xxi). Книга О'Брайена – не отрешенный, а очень заинтересованный и эмоциональный рассказ, наполненный любовью, гордостью и местами сквозящей обидой за свою общину, а также настойчиво проводящий мысль о заслуженном праве этих людей жить в Индии и считаться достойными гражданами страны.

Вся третья часть книги посвящена тому, чтобы показать значимость англо-индийцев для индийского общества и сделанный ими вклад в его становление. Это усилия по развитию образования, изначально предназначенного именно для обучения англо-индийских детей, сохранение английского языка как средства общенационального и межгосударственного общения; участие в военных кампаниях, в том числе в Первой и Второй мировых войнах; изменение роли женщин в социальной жизни индийского общества благодаря примеру, поданному англо-индианками, которые начиная с XIX в. активно работали и продолжают работать медсестрами, учителями, секретарями, стюардессами, в области киноиндустрии, спорта; участие в развитии железнодорожной инфраструктуры и сообщения, которое стало едва ли не основной сферой профессиональной занятости англо-индийцев, образовывавших вокруг железнодорожных станций целые колонии-поселения; преданная служба в государственной сфере (полиция, больницы, бюрократия), а также на ниве искусства и спорта.

Второе предательство

Демонстрация присутствия англо-индийцев в жизни современной Индии важна для сохранения положения в качестве отдельной группы общества, закрепленного в Конституции страны. Если сразу после обретения независимости зарезервированные за англо-индийцами места в Лок Сабхе занимали кандидаты, рекомендованные Ассоциацией, то начиная с 1980-х гг. все чаще эти советы игнорировались и происходило назначение тех, чьи политические предпочтения коррелировались с интересами находящейся у власти партии. В результате эти депутаты действовали не столько в интересах сообщества, сколько в интересах находящихся у власти элит. Ситуация стала совсем тяжелой, когда 12 декабря 2019 г. очередная поправка к Конституции не сохранила за англо-индийцами зарезервированные места в Лок Сабхе и парламентах штатов. Предполагается, что нынешние кандидаты досидят свой срок, который окончится в 2024 г., и нового назначения не последует. Эту поправку О'Брайен назвал «вторым предательством сообщества англо-индийцев», на этот раз индийцами, а 12 декабря 2019 г. самым черным днем в его истории в период независимой Индии (с. 167, 173). Власти же, аргументируя это решение, ссылаются на перепись населения 2011 г., в соответствии с которой официальное число англо-индийцев составляет всего 296 человек. О'Брайен опровергает эту цифру, указывая на то, что она получилась из-за некорректно поставленных перед участниками переписи вопросов и отсутствия графы, где уместно было бы указать свою принадлежность к англо-индийской группе. На самом деле, по мнению автора, численность общины составляет на сегодняшний день порядка 350 тыс. человек (с. 169–171). Автор описывает нынешние усилия Ассоциации по пересмотру принятой поправки. В такое кризисное время выход книги, представляющей общину в крайне комплиментарном свете, может рассматриваться как своеобразный ответ на демарш властей. Поэтому простой, доходчивый, не наукообразный язык повествования О'Брайена весьма уместен, так как позволяет привлечь более широкую читательскую аудиторию и познакомить ее с уникальным наследием первых пяти веков контактов между европейцами и местным населением.

Четвертая часть книги посвящена описанию образа жизни англо-индийцев и специфических особенностей в организации быта, обустройстве жилища, одежде, пищевых предпочтениях, употреблении английского языка. Особое внимание автор уделяет проблемам интеграции общины в урбанистическую жизнь современной Индии (англо-индийцы всегда были городскими жителями). Примечательно, что матримониальным вопросам, а также

проблемам физического воспроизводства членов общины англо-индийцев уделено только полстраницы (с. 354). Если до 1960-х гг. браки заключались строго внутри сообщества, что капсулировало общину, сохраняя ее аутентичность, то в настоящее время ситуация изменилась, и все больше и больше семей создается между англо-индийцами и индийцами. Не исключено, что поэтому, предлагая собственное определение англо-индийца (см. в начале этого текста), О'Брайен включил третий пункт про тех, у кого в предках нет европейцев, но кто принял англо-индийский образ жизни. Возможно, будущность общины будет именно за такими членами.

Книга Барри О'Брайена – это подробный, с большой любовью написанный портрет уникального сообщества, ставшего порождением эпохи географических открытий, колониальных империй и ускорившейся глобализации. Его обособленность и уникальность складывалась не из факторов ясной и жесткой этнической и локальной принадлежности, а, наоборот, на основе «расовой» двойной лояльности, размытости или отсутствия территориальной привязки, «вытолкнутости» за пределы породивших его миров и вынужденного пребывания в пространстве промежуточности.

Информация об авторе

Светлана Е. Сидорова, кандидат исторических наук, Институт востоковедения РАН, Москва, Россия; 107031, Россия, Москва, ул. Рождественка, д. 12; veta.sidorova@mail.ru

Information about the author

Svetlana E. Sidorova, Cand. of Sci (History), Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; 12, Rozhdestvenka St., Moscow, Russia, 107031; veta.sidorova@mail.ru

УДК 316.022.4(54)

DOI: 10.28995/2658-4158-2023-4-156-159

Еврейские общины в колониальной Индии
перед лицом вестернизации

Рецензия на книгу: *Silliman J. Jewish portraits, Indian frames: women's narratives from a Diaspora of hope.* L.; N.Y.; Calcutta: Seagull Books, 2003. 264 p.

Илья Б. Спектор

*Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,
Москва, Россия, spektorilya93@gmail.com*

Для цитирования: Спектор И.Б. Еврейские общины в колониальной Индии перед лицом вестернизации. [Рец.]: *Silliman J. Jewish portraits, Indian frames: women's narratives from a Diaspora of hope.* L.; N.Y.; Calcutta: Seagull Books, 2003. 264 p.// *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2023. № 4. С. 156–159. DOI: 10.28995/2658-4158-2023-4-156-159

Jewish communities in Colonial India
in the face of westernization

Book review: *Silliman J. Jewish portraits, Indian frames: women's narratives from a Diaspora of hope.* L.; N.Y.; Calcutta: Seagull Books, 2003. 264 p.

Ilya B. Spektor

*Lomonosov Moscow State University, Russia, Moscow,
spektorilya93@gmail.com*

For citation: Spektor, I.B. (2023), "Jewish communities in Colonial India in the face of westernization. [Book review]: *Silliman J. Jewish portraits, Indian frames: women's narratives from a Diaspora of hope.* L.; N.Y.; Calcutta: Seagull Books, 2003. 264 p.", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 156–159, DOI: 10.28995/2658-4158-2023-4-156-159

Как и во многих регионах мира, в Южной Азии существовали сообщества, выполнявшие посредническую роль в международной торговле. В доиндустриальную эпоху подобные группы очень

© Спектор И.Б., 2023

часто были объединены религиозной традицией, отделяющей их от большинства населения региона. В Индии существовал целый ряд таких сообществ – парсы, мусульмане-исмаилиты, ряд индуистских торговых каст.

Во многих регионах вышеописанную роль играла еврейская община, но применительно к Южной Азии словосочетание «еврейская община» не вполне отражает реальность: единой иудейской общности в Индии никогда не существовало. Существовавшая с античных времен на Малабарском побережье община евреев-иудеев с центром в Кочине пополнилась в XVI–XVII вв. мигрантами с Пиренейского полуострова. Одновременно существовала маратхоязычная община бене-исраэль, о самом существовании которой остальному еврейскому миру стало известно только в XVIII в. Примерно в это же время в Южной Азии начинают появляться арабоязычные евреи, составившие основу новой общины – багдади.

Книга Яэль Силлиман представляет собой рассказ об истории калькуттской общины багдади через жизнь нескольких поколений одной семьи – точнее, ее женской половины. Прабабушка рассказчицы Фарха прибыла в Калькутту из Багдада¹, ее невестка Мария провела большую часть жизни в Калькутте, репатриировавшись в Израиль в конце жизни. Дочь Марии Флауэр осталась в Калькутте, именно в семье Флауэр и Давида Силлиманов родилась автор книги в 1955 г.

Багдадские евреи всегда были самой небольшой из индийских иудейских общин – они уступали по численности сообществу малабарских евреев и тем более общине бене-исраэль. Кроме того, по сравнению с этими группами багдади появилась в Индии очень поздно – их первые постоянные колонии в Южной Азии образуются в начале XVIII в., а истинный расцвет общины приходится уже на колониальный период. Община, на пике своей численности насчитывавшая несколько тысяч человек², играла непропорционально большую роль в жизни всего южноазиатского региона. Сообщества багдадских евреев в крупных городах, Калькутте, Бомбее, Сурате и Мадрасе, контролировали большую часть торговли в Индийском океане, особенно связи Южной Азии с Юго-Восточной Азией и Китаем. Багдади безусловно были самой финансово успешной из общин в Индии, самые богатые из

¹ *Silliman J. Jewish portraits, Indian frames: women's narratives from a Diaspora of hope. L.; N.Y.; Calcutta: Seagull Books, 2003. P. 30.*

² *Roland J. The Baghdadi Jews of India: perspectives on the study and portrayal of a community // Indo-Judaic studies in the 21st century: a view from the margin. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2007. P. 158.*

семей вошли в торгово-финансовую элиту метрополии, например семейство Сассун, изначально разбогатевшее на торговле опиумом.

Каждая глава книги Яэль Силлиман посвящена биографии представительницы одного поколения семьи. Фарха, первая представительница семьи в Южной Азии, прибывает из Ирака в Калькутту в 1890-е гг. для того, чтобы выйти замуж за преуспевающего торговца Абрахама Катуна. Это достаточно типичный случай, изначально в общинах багдадских евреев абсолютное большинство составляли мужчины, как и в европейских сообществах в Индии. Только в конце XIX в. успешные еврейские бизнесмены стали перевозить семьи со своей старой родины.

Экономическое и политическое положение в османском Ираке неуклонно ухудшалось, эмиграция в Британскую Индию представлялась весьма выигрышным вариантом. При этом Я. Силлиман показывает, что эмиграция в Южную Азию не приводила к интеграции багдади не то что с бенгальцами и маратхами, но и с общинами местных евреев. Языком общения в семьях до начала XX в. оставался еврейско-иракский диалект арабского языка, браки заключались не с единоверцами из Индии, а с представителями таких же семей «багдади» из крупных азиатских мегаполисов. Даже в 1920-е гг. брак одной из дочерей Фархи с кочинским евреем вызвал неодобрение большей части калькуттской общины.

На рубеже XIX–XX вв. багдадские евреи существовали в определенной мере вне индийской культуры и вне индийской политической жизни, занимая пограничное положение между «туземным» и «белым» мирами. Характерно, что это проявлялось даже в стратегии проживания – в Калькутте багдадские евреи жили отдельно от англичан и от бенгальцев, вместе с другими подобными группами – армянами, метисами-португальцами, парсами и т. д.

Отношение евреев-багдади к индийской реальности стало меняться только в последние годы перед независимостью – поколение матери автора книги начало испытывать интерес к национально-освободительному движению, бенгальской культуре и т. д., но даже непосредственно перед 1947 г. этот интерес разделяло меньшинство членов общины. Неудивительно, что багдади стали массово мигрировать в Израиль и англоязычные страны из независимой Индии на рубеже 1940–1950-х гг.

Слабая связь с основной массой населения Индии сопровождалась очень высокой степенью мобильности. Для семей багдадских евреев были характерны постоянные переезды между Калькуттой, Сингапуром, Гонконгом и т. д. Эта мобильность рассматривается автором в контексте изучения положения женщин. В семьях багдади, разбросанных на огромной территории, жизнь на женской половине дома слабо отличалась в Басре, Бомбее, Калькутте или

Шанхае. Общность языка, традиций, а также поддержка разветвленных родственных связей обеспечивали практически моментальную адаптацию женщин из семей багдади на новом месте. Обратной стороной такого образа жизни была практически полная изолированность женщин-багдади от внешнего мира.

Эмансипация женщин началась после Первой мировой войны, этот процесс сопровождался быстрой вестернизацией общины, вытеснением арабского языка английским и явным стремлением багдади полностью слиться с «белым» обществом крупных индийских городов. При этом само это общество стояло на пороге исчезновения. После 1947 г. произошло быстрое разрушение старого мира и общин багдади. При этом в сознании уехавших и их потомков, проживающих ныне в Великобритании, Израиле и Австралии, постепенно сформировался образ «старой Калькутты». Такая идеализация характерна и для других еврейских общин – классическим примером может служить формирование образа Восточной Европы и местечковой жизни в еврейских общинах США³. Автор, рассказывая собственную семейную историю, делает успешную попытку переосмысления этой картины.

Последняя глава книги носит во многом автобиографический характер – представительница четвертого поколения семьи переезжает в США и выходит замуж за человека, не принадлежащего к общине багдади, но при этом оказывающегося выходцем из Южной Азии. Можно сказать, что это отражает современное положение всей общины багдади: именно в Северной Европе и Америке в начале XXI в. происходит их сближение с индийской диаспорой.

Информация об авторе

Илья Б. Спектор, кандидат исторических наук, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия; 125009, Россия, Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 1; spektorilya93@gmail.com

Information about the author:

Ilya B. Spektor, Cand. of Sci (History), Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia; 11, Mokhovaya St., Moscow, Russia, 125009; spektorilya93@gmail.com

³ Подробнее см.: *Krah M.* American jewry and the re-invention of the East European Jewish past. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2017. (New perspectives on modern Jewish history, 9)

УДК 82.09

DOI: 10.28995/2658-4158-2023-4-160-169

Игры как *loci theologici*,
или Проблема пределов интерпретации

Рецензия на книгу:
*Bosman F.G. Gaming and the Divine:
A new systematic theology of video games.*
N.Y.: Routledge, 2019. 278 p.

Павел Г. Носачев

*Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,
Москва, Россия, pnosachev@hse.ru*

Для цитирования: Носачев П.Г. Игры как loci theologici, или Проблема пределов интерпретации. [Рец.]: Bosman F.G. Gaming and the Divine: A new systematic theology of video games. N.Y.: Routledge, 2019. 278 p. // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2023. № 4. С. 160–169. DOI: 10.28995/2658-4158-2023-4-160-169

Gamesas *loci theologici*, or The limits of interpretation

Book review:
*Bosman F.G. Gaming and the Divine:
A new systematic theology of video games.*
N.Y.: Routledge, 2019. 278 p.

Pavel G. Nosachev

*Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities,
Moscow, Russia, pnosachev@hse.ru*

For citation: Nosachev, P.G. (2023), "Gamesas loci theologici, or The limits of interpretation. [Book review]: Bosman F.G. Gaming and the Divine: A new systematic theology of video games. N.Y.: Routledge, 2019. 278 p.", Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion, no. 4, pp. 160–169, DOI: 10.28995/2658-4158-2023-4-160-169

© Носачев П.Г., 2023

Рассуждая об основных принципах интерпретации текста в своей классической работе «Роль читателя», Умберто Эко выделил несколько типов чтения текстов и для их пояснения привел любопытную аналогию: «Можно – из щегольства – истолковать отношения между Ниро Вульфом и Арчи Гудвином как вариацию мифа об Эдипе, и это не разрушит нарративную вселенную Рекса Стаута. С другой стороны, можно – по глупости – прочитать «Процесс» Кафки как тривиальный уголовный роман, но текст при этом рухнет. Текст, можно сказать, «сгорит», как сгорает «самокрутка» с марихуаной, подарив курильщику сугубо личное состояние эйфории» [Эко 2005, с. 22]. В этом рассуждении тонко поставлена проблема пределов интерпретации, ведь порой исследователь привносит в предмет изучения смыслы, выходящие за рамки самого предмета. Именно такая аналогия приходит на ум, когда знакомимся с книгой нидерландского теолога Фрэнка Босмана «Игры и божественное: Новая систематическая теология видеоигр». Уже первая часть названия сталкивает, два казалось, бы разнополярных положения: максимально несерьезное – *игры* и максимально серьезное – *божественное*. Вторая же часть с неологизмом *систематическая теология видеоигр* приводит в еще большее замешательство, ведь систематическая теология не что иное, как догматическое богословие – система последовательного изложения учения о Боге, и какое отношение к ней могут иметь видеоигры? Такая вызывающая эклектика способна оттолкнуть консервативно настроенного читателя, поскольку на первый взгляд сулит сомнительную постмодернистскую игру со смыслами и значениями, деконструирующую устоявшиеся представления о теологическом дискурсе. На деле же все обстоит точно наоборот. Фрэнк Босман – видный католический теолог, уже много лет разрабатывающий новую теологию культуры – систему анализа артефактов современной массовой культуры с помощью аппарата христианской теологии. Целью Босмана является органичное сочетание аккуратного отношения к истинам христианства с самыми современными формами *culture studies*. Анализируемая книга, таким образом, представляет собой приложение метода и принципов классической теологии к компьютерным играм.

Как известно, первая академическая система интерпретации видеоигр сложилась в рамках литературоведения, что во многом обусловило принципы исследования этого медиума на десятилетия. Например, известные дебаты нарратологов и людологов, определившие зарю научной теории видеоигр, стали прямым следствием литературоведческой ориентации. Философская же и тем более теологическая перспективы анализа игр – явление достаточно новое и уже поэтому заслуживающее внимания. Наверное, первое,

что приходит на ум, когда речь заходит о метафизической проблематике в играх, это игры-эксперименты 2010-х гг., прежде всего произведения таких разработчиков, как *TaleofTales* или *ChineseRoom*, но о них в рецензируемой книге читатель ничего не найдет. Ведь Босман намеренно сконцентрировался в первую очередь на коммерческих блокбастерах, таких как серии *Assassin's Creed*, *Mass Effect*, *BioShock*, *PrinceofPersia* или *TombRaider*. И действительно, не так уж интересно искать теолого-философское содержание там, где оно заявлено разработчиками, искусство интерпретатора как раз и проверяется его способностью использовать остранение таким образом, чтобы найти в известных продуктах массовой культуры двойное дно.

Построение текста исследования напрямую вытекает из заявленной в заглавии темы: систематическая теология. Фактически вся книга разделена на классические для догматического богословия разделы: учение о Боге (глава 3 «Теоморфизм и креационная теология»), учение о Христе (глава 4 «Христофоризм: христология»), учение о человеке (глава 5 «Homoroboticus: теологическая антропология»), теодицея и проблема зла (глава 6), этика (глава 7), учение о смерти и загробном бытии (глава 8 «Gameover») и апологетика (глава 9 «Иллюзия Бога: критика религии в видеоиграх»). Такая оригинальная композиция, с одной стороны, продолжает идею сочетания несочетаемого, а с другой – привносит в сферу изучения игр отработанную веками структуру рассмотрения фундаментальных метафизических вопросов. Для того чтобы оценить, как эти вопросы разобраны, необходимо обратиться к содержанию глав.

Открывается книга пространным введением в проблематику, которое охватывает собой не только непосредственное введение, но и две примыкающие к нему главы. В начале книги Босман пишет о том, что сочетание игр и теологии является интригующей комбинацией, проводит краткий обзор религиозной тематики в играх. В первой главе «FundamentalsI» он дает краткий очерк истории и методов теологии культуры как внутрехристианской дисциплины, а в «FundamentalsII» рассказывает историю *gamestudies*. С самого начала автор делает провокационное, но значимое заявление: цель книги – рассмотреть игры как «уникальные *locitheologici: источники божественного самооткровения...*» (с. 6), а сам процесс игры – как «...религиозный акт» (с. 8). Такое утверждение звучит так, будто видеоигры становятся не только инструментом для проповеди внешней аудитории, но и средством теологической рефлексии для самой церкви – в этом и заключается идея автора. Привлекая обширный корпус теологических концепций и систем, он последовательно обосновывает валидность своего подхода. Вообще уровень теологических идей, использованных Босманом, превос-

ходит все привычные способы рассмотрения проблемы массовой культуры, что демонстрирует уже текст первой главы, насыщенный разбором библейских фрагментов и теологических положений: в нем фигурируют идеи Мольтмана, Милбанка, Тиллиха, Казанова, Макинтайра, Хика, Бальтазара и прочих. Не менее фундированной оказывается и вторая глава, в которой раскрывается суть дебатов нарратологов и людологов, на конкретных примерах демонстрируются достоинства и недостатки каждой из стратегий анализа игр. Босман предлагает совместить подходы, что отражается в его оригинальном определении предмета исследования: «*Видеоигры – цифровые интерактивные игральные нарративные тексты*» (с. 40). Отдельного упоминания заслуживает четырехчастная методология, с помощью которой Босман предлагает изучать видеоигры, она включает: внутреннее чтение, или непосредственную игру, с целью максимального погружения в игровой мир, выяснения всех возможных концовок, сюжетных веток и игровой механики; внутреннее исследование – сбор игрового материала (графические решения, монологи, диалоги, нарратив и т. п.); внешнее чтение или изучение игры в интермедиальном контексте (ее встраивание в игровую культуру, взаимодействие с прочими артефактами); внешнее исследование – сбор и анализ интервью разработчиков, пресс-релизов, критики, реакции игроков и т.п. Обращает внимание тот факт, что методология сфокусирована на внутренней рефлексии исследователя и полностью построена по качественному принципу, что достаточно нестандартно в эпоху моды на количественные методы. Здесь же автор предлагает и свое определение религии, для него это система, включающая семь измерений: мифос, этос, пафос, логос, лаос, иерархию и святость (агиос). Не вдаваясь в расшифровку каждого, отметим, что Босман ориентируется на вполне классическое для феноменологии религии представление. Определившись с методологией, автор переходит к анализу материала.

Открывающая аналитическую часть глава посвящена проблеме божественного в играх. Кажется, что многие игроки, знакомые с религиозной историей эпохи раннего христианства, хотя бы раз задавались вопросом о концепции бога, имплицитно существующей в играх в жанре стратегий, и в первую очередь в так называемых симуляторах бога (*BlackandWhite, Godus* и т. п.). Босман прилагает к образу бога, роль которого выполняет игрок, три классических атрибута христианского Бога: всезнание, всемогущество и вседеприсутствие – и приходит к ожидаемому выводу, что каждый из них в определенной степени ограничен, следовательно, игроки симулируют не Бога, а демиурга. Еще прозрачнее демиургическая аналогия прослеживается, когда в анализ игрового мира включаются разработчики игр – творцы игровой вселенной на осново-

полагающем уровне. Сопоставление обоих типов творцов между собой показывает, что и разработчики, и игроки выполняют функции демиургов. Казалось бы, вопрос решен: игры эксплуатируют классическую гностическую образность, что во многом обусловлено спецификой медиума. Но Босман не останавливается на таком простом решении. Он предлагает учитывать, что человек есть образ и подобие Творца, а значит, его способность к творению (любому творению, в частности и вымышленных миров) есть прямое следствие заложенного богоподобия, выражаясь словами автора, мы все «сотворенные сотворцы» (*created co-creators*), и создавать – для нас потребность и обязанность одновременно. Таким образом, само существование симуляторов бога не гностическая игра и не атеистическая выходка, а реализация изначального богоподобия человека, которое в самом простом виде осуществляется как раз в творении искусственных вселенных «...не ex nihilo, но из потенциалов, заложенных Богом во Вселенную и ожидающих своего раскрытия» (с. 72). Босман именует эту черту игр «теоморфизмом».

Другим логичным размышлением, но уже над особенностями героя игр в жанре экшн является то, что герой почти всегда призван стать спасителем, но функция спасителя далеко не обязательно должна подразумевать христианский прототип, что неплохо показывает автор, когда прикладывает к играм классическую схему мономифа Дж. Кэмпбелла. Кэмпбелловское путешествие героя с его стадиями без особого труда обнаруживается в основе нарративной структуры большинства игр-экшнов, что и неудивительно, неслучайно же Кэмпбелл так популярен у голливудских сценаристов. Босман и здесь не останавливается на простом решении, он предлагает ввести типологию героев-спасителей, разделяя их на жертвующих собой (классический образ Кэмпбелла) и христофорических героев. Функция последних та же, что и у святого Христофора, который, стремясь послужить Царю царей, переносил на своих плечах путников через стремительное течение бурной реки, однажды таким путником стал Христос, т. е. Христофор в какой-то момент несет на себе и в себе Христа – на это же, по Босману, способен и игрок. Сопоставляя героев *Singularity* и *Fallout 3*, он показывает, что первый является классическим секулярным героем, второй же – христофорическим. Эту разницу можно установить через подробный нарративный анализ, демонстрирующий, что *Fallout* пронизан имплицитными и эксплицитными отсылками к фигуре Христа, а в *Singularity* нет даже их следа. Но не только нарратив может указывать на христофоричность героя, ту же роль зачастую выполняет и игровой процесс. На примере *Metro Last Light* автор показывает, что путем совершения действий, уподобляющих играющего Христу, герой также

способен стать христофоричным, не в силу секулярного сюжета, а в силу сознательного морального выбора играющего. Босман анализирует момент, когда протагонист делает выбор между отказом в помощи своему главному врагу и прощением его. Важным элементом, вносящим сугубо христианский контекст в действие, служит икона Нерукотворного Спаса, напротив которой герой и должен реализовать свой выбор, т. е. любое действие играющего через икону включает в интерпретативную схему христианский элемент, что меняет смысл совершаемых действий.

От теологии неизбежен переход к антропологии, и автор здесь тоже оригинален – он рассматривает проблему человека через игры, в которых главными действующими лицами становятся роботы или искусственный интеллект (*Nier: Automata*, *The Talos Principle*, *The Turing Test*). Как и в случае с симуляторами бога, игры о роботах ставят вопрос о природе человека: если робот создан по подобию человека, то по чьему подобию создан человек и как черты подобия выражаются? Босман предлагает рассматривать игровых роботов как мыслительный эксперимент и на примере конкретных игровых случаев анализирует классические тесты и парадоксы, связанные с созданием искусственного интеллекта: тест Тьюринга, китайскую комнату Сёрла и т. п.

Естественным развитием теологической проблематики становятся темы морали. В книге они представлены двояким образом: моральная ответственность Бога за существование зла и человеческая этика. Вопрос с теодицеей решается достаточно легко, автор сначала приводит содержательный разбор основных концепций теодицеи, выдвинутых в теологии и философии религии, а затем проецирует их на конкретные игровые ситуации. Объектами для проверки выступают отображение холокоста в *Wolfenstein. New Order* и *OldBlood*, постапокалиптический мир *MetroLastLight* и вселенная *Assassin's Creed*. В двух первых случаях, несмотря на, казалось бы, полное отсутствие религиозных коннотаций в сюжетах и, как следствие, оснований для оправдания Бога, Босман указывает на функцию христофорического героя, который выступает в качестве такого оправдания. В последнем же, хотя религиозные коннотации с неизбежностью присутствуют (сюжет построен вокруг борьбы тамплиеров и ассасинов), теодицея выстраивается через отрицание Бога как такового, а вся ответственность за несовершенство мира ложится на человека. Более сложной оказывается ситуация с моральными поступками игрока в игровом пространстве. Босман выделяет несколько систем морали, заложенных в механике игр, принципиальную роль здесь играет наличие или отсутствие шкалы моральных поступков, а также ее тип. Типология моральных проблем в играх включает следующие категории:

скучные проблемы – основанные на простой дуалистической морали и всегда имеющие верное решение; усложненные – ни одно из решений не является идеальным, этическая неоднозначность каждого очевидна, но можно выбрать наилучшее с помощью механизма записи и загрузки; сложные – правильность решения невозможно оценить в краткосрочной перспективе, результат открывается лишь в конце игры и связан с личной оценкой поступка, а не с правильностью прохождения игры в целом; сверхсложные – идеальное решение отсутствует, каждый выбор сопряжен с определенной потерей и оставляет в играющем ощущение тяжести, но сама по себе проблема не влияет на прохождение игры.

Примерно по такому же типологическому пути автор идет, анализируя особенности игровой танатологии. Сама по себе игровая смерть рассматривается как двоякий процесс: в людологическом значении она обучает, а в психологическом – дает новые эмоциональные переживания играющему. Значимым в исследовательской перспективе становится не столько сам процесс смерти, сколько возможность продолжения игры после нее. Босман выделяет три типа возрождения по их нарратологическому обоснованию. Первый – актуальная смерть: аватар воскрешается (*Bioshock*), клонируется (*Borderlands*), замещается своим двойником из параллельного мира (*Bioshock Infinite*) или совершенно иным игровым персонажем (*ZombiU*). Здесь интересно, что отличия типов заключаются в эмоциональной идентификации играющего с аватаром, в первом варианте она максимальна, тогда как в последнем отсутствует. Второй – избежание смерти посредством вмешательства внешней силы (*Prince of Persia*) либо прекращения симуляции, которой оказывается уровень повествования со смертью протагониста (*The Talos Principle*). Третий вариант не предполагает никакого объяснения смерти вовсе (*Tomb Raider*).

Завершает книгу глава, рассматривающая критику религии в видеоиграх. Тема достаточно очевидная, учитывая секулярный контекст медиума, но Босман и здесь проводит внушительную аналитическую работу, разбив линии критики на пять групп: религия как обман (*Assassin's Creed*, *Tomb Raider*), религия как слепое послушание (*The Binding of Isaac*), религия как насилие (*Far Cry 5*), религия как безумие (*Nier: Automata*), религия как предрассудок (*Bioshock Infinite*). При этом в каждом из случаев автор проводит доскональный разбор нарративного аспекта критики, показывая его неоднозначность и глубину. Например, разбирая *The Binding of Isaac*, Босман изучает не только вполне прозрачную библейскую аллюзию сюжета, но и комплекс нарратива, включающий скрытые отсылки, интервью разработчика и различные материалы, возникающие при каждом из двадцати переигрываний. В результате

такого анализа он приходит к выводу, что посыл игры значительно сложнее: «от критики религиозного послушания к обвинению в жестоком обращении с детьми... наконец, к душераздирающей истории о маленьком ребенке, необоснованно ощущающем свою вину за развод родителей» (с. 222–223). Таким образом, Босман демонстрирует, что кажущиеся очевидными решения религиозных проблем на поверку значительно сложнее, а скрытые в играх вопросы позволяют по-новому понять те вызовы, которые стоят перед христианством в современном мире.

Завершает книгу краткий раздел с подведением итогов, где автор вновь возвращается к своей концепции игр как религиозного акта. Вот как он суммирует ключевую идею: «...активная роль вместе с его теоморфными и христофорными качествами включает действия играющего в рамки божественной икономии спасения, способствуя самораскрытию Бога. Игрок рождает Бога в своих игровых действиях в соработничестве человека и Бога. Геймер, в некотором смысле, становится богом... потому что реализует свой *imago Dei*» (с. 253). Такая сакрализация игровой практики звучит по меньшей мере вызывающе, но автор имеет на нее право, поскольку привел достаточно много аргументов. Насколько бесспорны эти аргументы? Конечно, небесспорны, и, как представляется, первая проблема всей концепции заключается в сверхинтерпретации. Босман не раз открыто заявляет о том, что знает о наличии такой проблемы и делает все, чтобы ее избежать, но, пожалуй, до конца ему это сделать не удается. Например, отыскивая отсылки к христианству в *Mass Effect*, он упоминает о корабле-тюрьме «Чистилище», проекте по воскрешению «Лазарь», имени возобновительницы кроганской расы Ева, а позднее, анализируя образ НРД в *Far Cry 5*, отмечает, что тот затрагивает вечную тему связи христианства и насилия. Подобных расширительных интерпретаций можно привести еще много, их проблема в том, что автор не хочет признать простого факта: творцы игр, как и большинство игроков, – не теологи и не религиоведы. Сюжеты игр создаются исходя из того, что Умберто Эко называл «энциклопедией компетенций», т. е. общего для всех участников массовой культуры набора хорошо узнаваемых понятий и образов. Ева, Адам, Чистилище, образы безумных фанатиков, типа секты Джима Джонса, давно стали неотъемлемой частью культуры, они без труда раскодируются игроком и воспринимаются как узнаваемые, но никакого глубинного смысла не несут, они лишь делают мир игры знакомым. Это вовсе не означает, что все игры построены на таком принципе, большинство блокбастеров – да, а такие проекты, как *The Binding of Isaac* и *The Talos Principle*, – нет. Есть в книге и пограничные случаи. Анализируя *Child of Light*, Босман приводит неопровержимые аргументы

в пользу осознанной христианской проблематики, лежащей в основе игры, но в отдельных интерпретациях он и здесь переходит грань, например связывая евангельские предзнаменования о Втором пришествии Христа с землетрясением и потопом из игры, но ведь героиня игры вовсе не переживает второго пришествия, она возрождается к жизни только один раз.

Второй проблемой оказывается однобокость в освещении различных тем. Лучше всего проиллюстрировать это на примере последней главы с анализом игр, критикующих религию как обман. Оба приведенных там примера (*Tomb Raider* и *Assassin's Creed*) вовсе не говорят о том, что религия является обманом, они продуцируют классические эзотерические мифы, первая – об альтернативной (вполне гностической) версии христианства, а вторая – о всемирном заговоре тайных обществ, управляющих миром. Если в этих играх что-то и критикуется, то официальная картина религиозной жизни, но взамен ее дается иная, в своей основе не менее религиозная, только религиозность эта маргинальная. Ведь в этих играх тайну, вокруг которой строится религия, никто убирать не планирует, просто ее делают более конвенциональной, превращая Бога в пришельцев, а его благодать – в квазинаучную энергию. На этом примере заметен промах многих современных исследователей: зачастую они фокусируются на играх как уникальном медиуме, якобы формирующемся почти без внешнего влияния, на самом же деле игры зарождались как вторичные по отношению к кино и, несмотря на их значительное развитие в нарративном плане, по сей день свою зависимость сохраняют. Сюжеты *Tomb Raider* и *Assassin's Creed* лишь вторичное повторение популяризации маргинальной религиозности, которая началась с цикла об Индиане Джонсе. Кстати, в случае с *Mass Effect* картина такая же, его сюжет – повесть *Стар Трека* и *Вавилона 5*, оттуда же в игру перекочевали и расхожие отсылки к христианству (проект «Лазарь», например, взят из шестой серии второго сезона *Вавилона 5*). Таким образом, любой анализ смыслов игрового нарратива, не учитывающий эту специфику, будет довольно близоруким.

Третьей проблемой представляется не критичное отношение к анекдотам, окружающим игровой процесс. Так, автор несколько раз ссылается на историю об оскорбленном сценой крещения в *Bioshock Infinite* геймере. Проблема была в том, что игроку для прохода в небесный город самопровозглашенного пророка Комстока нужно было принять крещение, один геймер-христианин потребовал возвращения денег из-за невозможности проходить игру далее по религиозным причинам – ведь он не мог отказаться от своего христианского крещения. Этот медийный сюжет для автора стал подтверждением восприятия игры как сакрального

пространства. Но ведь на эту историю можно посмотреть и совсем по-другому: игрок, считающий себя христианином, настолько серьезно относится к игровой реальности, что отказывается принимать участие в чужом религиозном обряде, хотя в то же время не отказывается совершать систематический грех портив шестой заповеди, убивая сотнями. В данном случае вряд ли можно говорить о каком-то религиозном конфликте, это обычный случай пиара, поводом к которому стала религиозная идея, и вряд ли из этой истории можно вывести хоть какие-то далекоидущие выводы.

У книги есть и другие недостатки, например слишком частое повторение сюжетов одних и тех же игр, воспроизводимое из главы в главу, сделано это для того, чтобы читатели могли понимать контекст анализируемой проблематики. Когда такие повторы встречаются один-два раза, это допустимо, но когда их количество десятикратно, чтение начинает утомлять.

Подводя итог, нельзя не заметить, что книга «Игры и божественное» получилась очень интересной и необычной, отдельные предложенные в ней интерпретации раскрывают нестандартные грани изучения игр. Но несмотря на все, кажется, что мысль Эко о личном чувстве эйфории, доставляемом чрезвычайно широкой интерпретацией закрытого по типу произведения, приложима и к книге Босмана: текст свидетельствует о высоком уровне критической рефлексии автора и его способностях видеть глубины там, где, вполне возможно, их никогда не было.

Литература

Эко 2005 – Эко У. Роль читателя: исследования по семиотике текста: СПб.: Symposium, 2005. 502 с.

References

Eco, U. (2005), *Rol' chitatelya: issledovaniya po semiotike teksta* [The role of the reader: explorations in the semiotics of texts], Symposium, Saint Petersburg, Russia.

Информация об авторе

Павел Г. Носачев, доктор философских наук, профессор, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия; 115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23Б; pnosachev@hse.ru

Information about the author

Pavel G. Nosachev, Dr. of Sci (Philosophy), professor, Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities, Moscow, Russia; 23B, Novokuznetskay St., Moscow, Russia, 115184; pnosachev@hse.ru

Научный журнал
Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии
№ 4 • 2023

Оформление обложки
М.Е. Заболотникова

Корректор
Н.В. Москвина

Компьютерная верстка
М.Е. Заболотникова

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет
125047, Москва, Миусская пл., 6

Свидетельство о регистрации СМИ
ПИ № ФС77-72793 от 17 мая 2018 г.
Периодичность 4 раза в год

Подписано в печать 07.11.2023

Выход в свет 14.11.2023

Формат 60×90^{1/16}

Уч.-изд. л. 10,3. Усл. печ. л. 10,6

Тираж 1050 экз. Свободная цена

Заказ № 1852

Отпечатано в типографии Издательского центра
Российского государственного гуманитарного университета
125047, Москва, Миусская пл., 6
www.rsuh.ru