ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ

ДАЛЬНЕВОСТОЧНЫЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ИНСТИТУТ МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ

**РЕФЕРАТ**

ИНДУССКАЯ МИФОЛОГИЯ КАК ИНСТРУМЕНТ СОЗДАНИЯ СЕВЕРОИНДИЙСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Студент

Владивосток

2008

ВВЕДЕНИЕ

Материал для настоящего реферата был взят из многочисленных работ (публикаций) замечательного исследователя Глушковой И.П., которые она написала на основе материалов, собранных ею во время путешествий в Индию и анализа индийской прессы за период с 1986 по 2002 г.: газет "The Times of India", "The Hindu", "The Hindustan Times", "The Indian Express", "The Telegraph" и некоторых других англоязычных ежедневных изданий, а также англоязычных еженедельников "India Today", "Outlook", "The Week" и "Frontline"; ежедневных газет на хинди "Navbharat Times", "Amar Ujala" и ежедневных газет на маратхи "Loksatta", "Maharashtra Times" и "Sakal". Использовались также различные версии англоязычных газет "The Times of India", "The Hindu" и "The Indian Express": бомбейская/делийская, делийская/мадрасская и пунская/мадурайская соответственно, которые не только не повторяли друг друга, но и существенным образом различались в подборе и интерпретации информации.

Основной корпус примеров иллюстрирует ситуацию с внерелигиозным использованием мифологем, сложившуюся в хиндиязычном ареале Индии (Столичная территория Дели, штаты Уттар-Прадеш, Мадхъя-Прадеш, Хариана, Химачал-Прадеш), и прежде всего в историческом районе междуречья на вертикали Дели - Варанаси. Здесь "пользуются спросом" бог Кришна и положительные персонажи "Махабхараты", но безусловным лидером стал Рама и его окружение. Небольшое число приведенных примеров связано с богиней Дургой, более популярной в Западной Бенгалии (бенгальский язык) и Бихаре (языки майтхили и хинди), и богом Ганешей, уже давно "приватизированным" в маратхиязычной Махараштре (акции протеста против "неправильного" использования образа Ганеши, о которых рассказывалось ранее, проводили шив-сеновцы, принадлежащие к партии, выросшей из региональной махараштранской). В южноиндийских штатах Андхра-Прадеше, Тамилнаду, Карнатаке и Керале популярные на севере страны мифологемы используются не метафорически, а как составные религиозных обрядов. Именно поэтому мои заключения будут опираться на тот основной корпус, который позволяет определить принципы внерелигиозного употребления индусских мифологем и выявить его систему.

ИНДУССКАЯ МИФОЛОГИЯ КАК ИНСТРУМЕНТ СОЗДАНИЯ СЕВЕРОИНДИЙСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Индийские эпосы "Махабхарата" и "Рамаяна" были популярны всегда и до подготовки критических изданий существовали в разных редакциях и версиях, обладая, наряду с общей основой, множеством отличительных деталей. Оба эпоса воспринимались как общеиндийское достояние, принадлежащее всем регионам и конфессиям[[1]](#footnote-1) ,но наиболее активно использовались индусами: ""Если кто-нибудь пожелает обнаружить литературные источники индусского националистического воображения, то должен будет прежде всего обратиться к "Махабхарате" и "Рамаяне"" [van der Veer, 1999, p. 118].

"Рамаяна" еще до наших времен славилась "политизированностью" текста: "Вряд ли какой другой южноазиатский текст когда-либо предоставлял такое количество идиом или списка понятий для политического воображения, которое хотя бы приблизительно было сопоставимо в долголетии, частотности, охвату и эффективности [с тем, что дала] "Рамаяна"" [Pollock, 1993, р. 262]. При этом возвышение Рамы как культовой фигуры началось не ранее XII в., когда царь и царская власть в Индии сначала метафорически, а потом и буквально стали уравниваться с фигурой Рамы и его *рам-раджьей* [Pollock, p. 265]. Сочинительство при царских/княжеских дворах новых "Рамаян" с насыщением их местным колоритом стало правилом при восшествии на престол нового правителя, являясь фактически легитимацией притязаний на власть - так мифология превращалась в идеологию. Со временем эпос стал "перенацеливаться": новые версии все больше отражали исторический контекст на момент создания нового текста и, будучи бинарно четкими в отношении *дхармы* и *а-дхармы,* вскоре отреагировали на укрепление позиций мусульманских правителей изображением их в виде *асуров* и *ракшасов;* эта инновация даже проникла в поздние комментарии к оригинальной "Рамаяне" Вальмики [Pollock, p. 287] - так цементировалась символика в изображении "своих" и "чужих"[[2]](#footnote-2) . В то же время персидский перевод "Рамаяны" сопровождали иллюстрации, на которых в качестве Рамы - праведного правителя - был изображен могольский император Акбар [Pollock, p. 287], а великое множество региональных "Рамаян", создаваемых практически на всех языках Индии начиная с XII в., все-таки оставалось фактом литературы.

Иная судьба постигла североиндийский вариант - "Рамачаритаманаса", переложенный в XVI в. на разговорные диалекты региона - брадж и авадхи (генетически родственные языку хинди) с некоторой долей санскритских вкраплений брахманом Тулсидасом. Отвергнутый первоначально ортодоксальным брахманством Варанаси, где, согласно легендам, был завершен этот объемный труд, "Рамачаритаманаса", провозглашавший идеи *бхакти* - личной преданности богу, т.е. Раме, постепенно приобрел статус сакрального текста, а затем и титул "Библии Северной Индии" [van der Veer, 1997, p. 80]. Его популярности способствовало как триумфальное шествие *бхакти,* докатившееся и до Северной Индии, так и восприятие текста как "своего" - не только созданного на понятных диалектах междуречья, но и утверждавшего родные символы веры на фоне начавшегося распада империи Великих Моголов и возрождения индусских княжеств. Национально-освободительное движение уже в XX в. также не обошлось без участия мифологических фигур. "Когда Махатма Ганди рассказывал о своем политическом идеале *рам-раджьи,* идеальном социальном устройстве бога Рамы в Айодхъе, он непременно обращался к языку Тулсидаса. Ганди постоянно цитировал "Рамачаритаманаса", известный большинству грамотных индийцев, чтобы подкреплять свои политические взгляды. <...> Вряд ли можно сомневаться в том, что, по крайней мере в Северной Индии, постоянное обращение Ганди к Раме и его справедливому правлению - *рам-раджье* - оказали практически поголовное воздействие на индусское население" [van der Veer, 2000, p. 174].

Ханс Т. Баккер убедительно доказал, что вымышленная Айодхъя санскритской "Рамаяны" была отождествлена с важным североиндийским городом Сакетой, расположенном на реке Сарайю, во времена правления Гуптов в V в. н.э. [van der Veer, 1997, p. II][[3]](#footnote-3) . Здесь же, в Айодхъе, в XV-XVI вв. сформировалась мощная община военизированных аскетов *-рамананди,* воспринимающих мир как лилу - божественную игру Рамы и Ситы. Именно в Айодхъе, согласно легендам, Тулсидас начал создавать "Рамачаритаманаса". Механизм религиозной экспансии - обнаружение и присвоение мест, "утраченных" в предыдущие *юги, -* был запущен и сопровождался ростом поклонения готовому к отпору Хануману и, конечно, самому Раме, что "отражало реакцию элиты Северной и Центральной Индии на изменение политического и культурного контекста, вызванное мусульманским вторжением..." [Lutgendorf, 1994, р. 234]. В XVIII в., уже при англичанах, освободившаяся от власти навабов Айодхъя стала превращаться в важный центр паломничества [van der Veer, 1997, p. 37]. Конфликт между местными группировками - различными индусскими, державшими в своих руках конкурирующие сакральные объекты, и шиитскими, а также суннитскими мусульманскими общинами (последние враждовали еще между собой), - тлевший в городе начиная с середины XIX в., перерос к середине XX в. в борьбу за возведение храма "рождения Рамы" на месте, которое занимала мечеть Бабура, но оставался локальным. И только в 1984 г. относительное спокойствие Айодхъи было нарушено кампанией "за освобождение места рождения бога Рамы", инициатива которой исходила не от местных соперничающих между собой структур, а извне! - от коммуналистско- националистического ВХП, решительным образом поддержанного мировой индусской диаспорой [van der Veer, 2000, p. XI].

В 1987 - 1988 гг. "Рамаяна" укрепилась на голубом экране, окончательно утвердив в менталитете индийцев иконографический образ накачавшего мышцы бога, держащего наизготовку лук и стрелы, и, "хотя межконфессиональный взрыв и гражданское беспокойство не были специальными целями <...>, показ именно "Рамаяны" неумышленно придал импульс образности, связанной с Рамой, и был с легкостью заимствован индусскими националистическими лидерами из семьи Сангха [РСС], особенно Л. К. Адвани" [Farmer, 1999, р. 102]. В 1989 г. под эгидой ВХП по стране собирались и отправлялись в Айодхъю *рам-шилы[[4]](#footnote-4)* для возведения будущего храма, а в 1990 г. Л. К. Адвани возглавил уже упоминавшееся "колесничное шествие" из Сомнатха, намереваясь довести его до Айодхъи, "присвоив" таким образом, очерченное круговым маршрутом пространство. В конце концов, 6 декабря 1992 г. молодчики из коммуналистских индусских организаций разрушили мечеть Бабура, положив начало периоду открытой конфронтации с неиндусскими конфессиями.

Одновременное участие в интеллектуальных и нравственных переживаниях при совместном просмотре по телевизору великого национального эпоса, по замыслу Центра, должно было бы интегрировать страну в подобие "воображенной общности" (imagined community) [Anderson, 1983], но результат оказался другим, хотя и предсказуемым. "Трудно сказать, - писала политический обозреватель Тавлин Сингх еще в 1987 г., - правильно или неправильно поступило правительство, поощрив превращение "Рамаяны" в глобальный телеэпос, за которым вскоре последует "Махабхарата", но бесспорен тот факт, что это привело к порождению волны религизности" *[Indian Express,* 25.12.1987]. Тогда же Тавлин Сингх рекомендовала запретить государственному каналу "Дурдаршан" освещать религиозные праздники и прекратить публичное участие лидеров ИНК (на тот момент правящей партии) в религиозных ритуалах. Множество голосов в разных уголках Индии выразили решительный протест и против самого телепоказа "Рамаяны", и против того "стандарта", в который превратился традиционно открытый для плюралистических интерпретаций эпос. Американские ученые Сумати Рамасвами и Рич Фриман, исследующие Тамилнаду и Кералу соответственно, в письме ко мне от 7 марта 2003 г. следующим образом суммировали отношение индийского юга к показу "Рамаяны": "Юг оказывал сопротивление по трем направлениям - лингвистическому ("хиндиязычный империализм"), культурному ("санскритский империализм") и этническому ("демонизация дравидов")".

Самая древняя из дошедших региональных "Рамаян" - тамильская версия XII в. Камбана, придворного поэта при дворе Чолов, наряду с идеальным образом Рамы, предлагает и идеальный образ Раваны - великого героя и могущественного правителя, ценителя музыки и знатока вед. Идеальна и его любовь к Сите: отвергаемый ею, он терпеливо ждет ответного чувства и "гонит прочь засушливый сезон, потому что сердце его и так сохнет от печали" [Бычихина, 1989, с. 59]. Этим литературным памятником высококастовые тамилы гордятся как национальным достоянием, но прозвучавшая в нем новая интерпретация пустила свои побеги на индийском юге и привела к качественным изменениям в восприятии героев и антигероев эпоса. Е. В. Рамасвами (Наикер), лидер антибрахманского движения, основавший в 1944 г. партию Дравида кажагам (ДК, Дравидская федерация) и требовавший создания независимого Дравидистана, рассматривал оригинальную "Рамаяну" Вальмики как политический текст, оправдывающий экспансию ариев на юг Индостана и установление в населенном дравидами регионе североиндийской тирании. Е. В. Рамасвами изложил около полусотни претензий к Раме в двух, до сих пор переиздающихся, в том числе на английском языке и хинди, памфлетах, где уделил особое внимание эпизоду, когда уже воцарившийся в Айодхъе Рама убивает шудру Шамбуку ради воскрешения брахманского отпрыска. Поскольку около 60% населения Тамилнаду считаются шудрами, ситуация, когда убийство шудры оправдывается восстановлением нарушенной *дхармы,* получила в демифологизированной полемике Е. В. Рамасвами жесткое антибрахманское толкование. В результате Рама оценивался им как лицемер, а Равана, правитель высокоцивилизованного государства, - как доблестный защитник дравидских ценностей. Именно поэтому Е. В. Рамасвами инициировал акции по сжиганию "Рамаяны" (1922) и изображений Рамы (1956), воспроизводя перевернутым образом семиотику *дасер* и *рам-лил,* во время которых сжигание чучел Раваны символизирует окончательную победу *дхармы* над *а-дхармой.*

Последователи Е. В. Рамасвами, усвоив его антибрахманскую риторику об угнетении арийским Севером дравидского Юга, создали еще одну структуру - Дравида Мунетра Кажагам (ДМК, Прогрессивная дравидская федерация), которая, с попеременным успехом конкурируя с ВИАДМК (Всеиндийская Аннадураи ДМК), продолжает воздействовать на политический климат ведущего южноиндийского штата [Richman, 1991(2), р. 175 - 201]. В 1974 г. во время празднования *рам-лилы* около пяти тыс. членов ДК в присутствии некоторых представителей ДМК провели собственную *раван-лилу,* во время которой сожгли изображения Рамы, Ситы и Лакшманы [Клюев, 1978, с. 230].

Это не единственные прецеденты подобного рода. Так, в соседнем телугуязычном (дравидском) Андхра-Прадеше, несмотря на традиционное признание "Рамаяны" Вальмики высшими кастами, было создано немало анти-'Тамаян", отражающих местный антибрахманский и антиарийский настрой [Rao, 2000, р. 159 - 185]. Трипуранери Рамасвами Чаудари прославился как автор пьесы "Убийство Шамбуки" (1920) и "Сута- пураны" (1924) ("Сказание, [поведанное] *сутой* (бардом небрахманского происхождения из "Махабхараты". - *И. Г.)* [о Раме]"). У телужского автора Шамбука называется не просто шудрой, а дравидом, загубленным Рамой по наущению министров-брахманов, опасавшихся бунта дравидов против арийской власти; "Сказание..." же живописует справедливое правление дравидского царя Раваны, противостоящего пришедшим с севера брахманам, которые разжигают костры и приносят в жертву священных коров[[5]](#footnote-5) . Впрочем, Т. Р. Чаудари скрупулезно следовал традиционным стихотворным метрам, чем снискал уважение и среди брахманов. Зато брахман Гудипати Венката Чалам положил начало атаке на патриархальный мужской шовинизм, пропитывающий эпос: в пьесе "Вхождение в огонь" (1935) он сконцентрировался на знаменитом эпизоде испытания Ситы огнем, которое потребовал провести Рама, чтобы убедиться в чистоте супруги. Возмущенная его недоверием, Сита ответствует: "Равана любил меня. Даже Ваши острые стрелы не убили эту любовь. А Ваша любовь закончилась в тот момент, когда Вы заподозрили, что другой мужчина мог меня любить.<...> Равана любил меня, зная, что я не отвечу на его чувство... И я жалею, что не ответила". Дальше Сита говорит Раме, что должна отчиститься от скверны, полученной вследствие произнесения ею его (Рамы!) презренного имени и бросается в погребальный огонь, на котором кремируют труп Раваны, т.е. совершает *сати* как истинная *пативрата* во имя последнего.

Равана стал "личным героем" некоторых воинствующих групп махаров *(далитов),* неприкасаемой касты Махараштры, и ряда дравидских племен, рассеянных по Южной и Центральной Индии; он восторженно описывается в "трудовых" женских песнях небрахманских каст Андхра-Прадеша [Rao, 1991, 132]. В Тамилнаду низкокастовые надары возводят свою родословную к Маходаре, главному министру при дворе Раваны, и отмечают день похищения Ситы Раваной как религиозный праздник [Richman, 1991 (1), р. 15, 21], а неприкасаемые касты танцоров из северной Кералы обожествили Бали (Валина), подлинного обезьяньего царя, вероломно убитого Рамой из укрытия, и сделали его героем ритуального танца, во время которого Бали вселяется в исполнителя [Freeman, 2000, р. 187 - 220]. Чем ниже статус касты, тем больше ее члены восхищаются Раваной и другими персонажами, часто несправедливо обиженными Рамой, предпочитая не вспоминать о заявленном в эпосе брахманстве Раваны, вынудившем впоследствии кшатрия Раму очищаться от самого страшного по канонам ортодоксального индуизма греха - убийства брахмана.

Таким образом, южноиндийские штаты в силу ряда причин (в том числе и ограниченной популярности религиозного культа Рамы, поскольку на юге Индии Вишну поклоняются как Венкатешвару в Тирупати и Ранганатху в Шрирангаме) на протяжении последних десятилетий сохранили "невосприимчивость к истерии по поводу Рамы". В Керале, например, при довольно большом проценте христианского населения, во время показа "Рамаяны" были отмечены самые низкие рейтинги [Narayanan, 2001, р. 167 - 168]. В телесериале, активно утверждающем североиндийскую гегемонию, по наблюдению одного обозревателя (высококастового индуса из Южной Индии), южноиндийские реалии и практики привлекались для характеристики обезьяньего войска и его полководцев, находящихся в союзе с Рамой, но подчиненных ему, а марксист Ситарам Йечури заметил: "Наше сознание усваивает, что на протяжении всей "Рамаяны" любой царь к югу от Виндхъя - животное" [Mitra, 1993, р. 154]. Известный кинодокументалист Ананд Патвардхан из Махараштры, расположенной между Севером и Югом, снял видеоклип под названием "Мы не твои обезьяны!", в котором с одноименной песней, созданной *далитами,* к Раме обратились сами *долиты,* протестуя против систематического угнетения и попрания фундаментальных прав человека под знаменем религии и мифологии.

Впрочем, перевернутая ценностная оценка "добра" и "зла" и иные, чем в хиндиязычном ареале, характеристики персонажей или равнодушие к Раме и его подвигам обнаруживаются в разных географических и социальных стратах Индии.

Одна из самых ранних региональных версий - бенгальская "Рамаяна" Критибаша (XV в.) - постоянно намекает на то, что подлинным носителем *дхармы* был не Рама, а его отец Дашаратха; Рама же сначала погибает в битве с собственными сыновьями - Лавой и Кушой, а потом милостиво оживляется Вальмики и возводит на престол сыновей, истинных восприемников *дхармы,* которые смогут искупить отцовские грехи [Stewart, Dimock, 2000, p. 243 - 264].

В той же Западной Бенгалии как замечательный поэтический образец ценится поэма Майкла Модхушудона Дотто "Гибель Мегханада" (1861), рассказывающая о геройской гибели сына Раваны, защищавшего родину от вторгшихся врагов. Автор не скрывал своей позиции: "Здесь ворчат, что симпатии поэта в "Мегханаде" на стороне ракшасов. И это истинная правда. Я презираю Раму и сброд вокруг него, но мысль о Раване возбуждает и воспламеняет мое воображение: он был замечательным парнем" [Seely Klin, 1991, p. 137].

В Митхиле (Бихар), которую считают родиной Ситы, дочерей не выдают замуж в месяце *маргширш,* чтобы они не повторили судьбу несчастной Ситы, выданной замуж в это же время; не принимают женихов из Ауда (исторического района, где находится современная Айодхъя) и не называют Раму по имени в свадебных песнях. В тех краях возводят храмы Госпоже Джанаки (патроним Ситы), в которых Рама и Лакшмана присутствуют в качестве второстепенных божеств [Kishwar, 2000, р. 296 - 297]. В Махараштре, где признанной ипостасью Вишну-Кришны является Виттхал (Витхоба) из Пандхарпура, проводя в конце 1980 - начале 1990-х годов кампанию за наделение женщин-крестьянок экономическими правами, лидер Шеткари Сангхатна (Фермерский союз) Шарад Дзоши, выходец из брахманской касты, на митингах в деревнях объяснял собравшимся, что никакая *дхарма* не может оправдать чудовищной жестокости Рамы по отношению к Сите, и призывал крестьян уважительно относиться к своим женам [Kishwar, p. 300 - 302]. Панджаб, Джамму и Кашмир, северо-восточные штаты (Ассам, Нагаленд, Мизорам, Трипура, Манипур и др.), Орисса (где поклоняются Вишну в виде Джаганнат-ха), большая часть Раджастхана и до недавнего времени Гуджарат индифферентны к фигуре Рамы, будучи сконцентрированы на собственных, выверенных веками, культурных символах и ценностных ориентирах, которые и используются для того, чтобы превращать общественное пространство в "свое". Тем более равнодушно к вишнуитским символам население тех частей Индии, которые характеризуются как "шиваитские" или "шактистские" и где поклоняются Шиве и Деви (Богине) и осваивают общественное пространство с помощью соответствующей символики.

Т. К. Стюарт и Е. С. Димок вспоминают высказывание У. Л. Смита о том, что седьмую, заключительную, книгу "Рамаяны" часто опускают в региональных переложениях, поскольку она изображает Раму в плохом свете (он изгоняет в лес беременную Ситу, убивает Шамбуку, вторично требует испытания Ситы огнем и т.д., в результате чего происходит окончательное рассоединение супругов), но считают, что именно по этой причине она гораздо чаще включается, отражая восприятие людей, которые никогда не были полностью интегрированы в идеологию, доминирующую в "традиционной Бхарат", т. е. на узком пространстве междуречья Ганги и Ямуны [Stewart, Dimock, 2000, p. 260]. Перечисляя эпохи различных правлений, которые "выдержала" Бенгалия - буддисты, индусы, мусульмане, Ост-Индская компания, британская корона, ИНК, Коммунистическая партия Индии (марксистская), - авторы статьи заключают: "Возможно в Бенгалии, которую домогались многие, сопротивление власти стало врожденным, поскольку правители приходят и уходят, и цинизм в отношении возможности действительно хорошей власти стал способом выживания" [Stewart, Dimock, 2000, p. 264]. Пожалуй, практически, каждый регион за пределами хиндиязычного пояса нашел бы слова для объяснения сдержанных чувств в отношении Рамы. Хотя и в центральных структурах власти, например в индийском парламенте, о "перебежчиках", покидающих одну партию и присоединяющихся к другой, говорят: "Рам пришел - Рам ушел"[[6]](#footnote-6) !!! [Клюев, 2000, с. 121].

"Махабахарата", превышающая объем и "Одиссеи", и "Илиады", вместе взятых, в восемь раз, пересказанная на всех региональных языках Индии, на протяжении тысячелетий являлась неисчерпаемым источником метафористики, а также этической и эстетической аргументации. Протагонисты Пандавы - каждый по-своему - всегда служили образцом для подражания, и редкий придворный бард мог устоять перед соблазном сопоставить своего патрона с блистательной пятеркой, а чаще - с Юдхиштхирой, носителем эпитета "Царь *дхармы": В тиртха-ятру отправился раджа,/ позвав множество тех, кого защищает,! Подобный Юдхиштхире из славного сочинения, взяв с собой мудрецов, [которые как] боги* (I, 34) - так описывается в панегирике выход из Танджавура тамошнего князя Серфоджи II (первая треть XIX в.), отправляющегося в паломничество [Tristhali, 1951]. ВХП неизменно украшает свои брошюры изображением колесницы Арджуны, устанавливая тем самым преемственность между бескомпромиссностью самого обаятельного из Пандавов и своей деятельностью.

Телевизионная "Махабхарата" вообще была стилизована под историческое панно, изображавшее индусскую Индию - Бхарат, стержнем которой является религия. Мифологические телегерои выглядели для многих как родные, поскольку внешне походили на персонажей "базарного искусства", но не безмолвно взирающих на своих почитателей, а неустанно борющихся за восстановление *дхармы,* настоящих "индусских мачо" [Mitra, 1993, р. 7]. Неторопливый нарратив 92 серий "Махабхараты" изобиловал тщательно выписанными индусскими ритулами: коронация, свадьба, всевозможные благословения и др. В некоторых эпизодах, например, камера наезжала ближним планом на Кришну, дарующего благословение, исключая из кадра получателя/адресата благословения: так Кришна оказывался как бы в прямом контакте с сидящим перед телевизором зрителем, т. е. проникал в частную сферу, превращая ее в "свою". Без устали воспроизводя и тиражируя индусскую религиозность через многосерийный телефильм, телеканал "Дурдаршан" выделял и представлял именно ее как основную культурную практику Индии, тем самым осуществляя унификацию ритуалов и превращая другие традиции в маргинальные [Mitra, 1993, р. 66, 94, 147].

Языком распространенной на всю полилингвистичную и поликонфессиональную Индию индусской "Махабхараты", как и "Рамаяны", стал рафинированный хинди: не тот, понятный всем, *хирду* (смесь хинди и урду) болливудского кинематографа, а санированный от посторонних примесей, насыщенный тяжелыми санскритизмами, характерный для узкой брахманской прослойки междуречья Ганги и Ямуны. Бенгалец Ананда Митра опознает теле-Хастинапуру, столицу Кауравов, как североиндийский город в пределах Гангской долины. Это именно та Индия, которая считается местом рождения Рамы и Кришны, и та ее географическая часть, которая характеризуется как Hindi-Hindu belt - "хиндиязычный индусский пояс". Именно эта, северная, часть воспроизводится как историческая Индия, Индия вообще, которая и есть Бхарат. То же самое подтверждают и костюмы - простые люди одеты как жители североиндийских деревень района Ганги: например, хастинапурский крестьянин носит *дхоти,* а одежды знати скроены по подобию нарядов со старинных рисунков севера страны. Повседневная жизнь Пандавов также воспроизводилась по модели, характерной для определенных социальных групп Северной Индии, а женские персонажи рассматривались в качестве производительниц поборников *дхармы* либо *а-дхармы.* В результате каждая серия экранизации неустанно посылала один и тот же - североиндийский (несмотря на имеющееся и постулируемое в известном лозунге в стране разнообразие) - этнический посыл (message), подкрепленный характером сопровождающей музыки, танца и, конечно же, языком [Mitra, 1993, р. 105, 108, 111, 136]. "Бенгальский вариант "Махабхараты" был бы иным", - заключает А. Митра, выражая позицию и других восточных регионов Индии [Mitra, 1993, р. 129].

Аналогичный вывод в более резкой форме мог бы прозвучать (и наверняка звучал) в высказываниях представителей дравидского Юга, традиционно находящихся в культурной конфронтации с "чужим" арийским Севером и непреклонно отвергающих навязываемый им "чужой" хинди в качестве языка государственного или межнационального общения. Как заметил проживший 40 лет в индийской столице выходец из Кералы В. К. Мадхаван Кутти: "Я чувствую себя индийцем в Нью-Йорке или Лондоне. В Дели же мне постоянно напоминают, что я мала-яли" [ *India Today.* 24.08.1998, p. 71].

"Культурный продукт", каковым являлась последовавшая за экранизацией "Рамаяны" экранизация "Махабхараты", также состоял из отобранных и подобранных вариантов, комбинация которых вела к продвижению на всем гетерогенном пространстве "идеального общенационального образа" Индии и ее эталонных героев. Инвариант, слепленный, с одной стороны, из паниндийских мифологических величин, с другой - уходящий корнями в этнографию, географию, религию и язык узкой североиндийской области, политического центра современной Индии, способствовал легитимации сложившегося порядка вещей - гегемонии хиндиязычного индусского блока. Оба эпоса "были не только записаны, но и распространены всеми возможными средствами массовых коммуникаций, будь то печатные издания, аудиозаписи, телепроекты или фильмы. <...> Эти [средства] обладают объединяющей силой в том смысле, что они заставляют большое число людей смотреть и слушать одно и то же. Это, впрочем, не означает, что те, кто смотрят одно и то же, одно и то же видят" [van der Veer, 1999, p. 121]. К такому наблюдению П. ван дер Фиера можно добавить, что есть и нечто общее, угадываемое теми, кто "смотрел одно и то же" - это осознание намеренного окультуривания, общую реакцию на которое выразил Кхушвант Сингх еще в 1991 г.: "Вы только посмотрите, как используются правительственные СМИ для распространения мифов и чудес, подобных эпизодам из "Махабхараты" и "Рамаяны". Пусть мать рассказывает своим детям истории из "Рамаян", но демонстрировать их в течение года по "Дурдаршану" - это в действительности усыплять неграмотных и полуграмотных людей" [цит. по: Mitra, 1993, р. 149].

Индия, пришедшая к государственной интеграции по сути после достижения независимости в 1947 г. [Ванина, 2000, с. 34 - 38], в национальном плане остается страной регионов, скрепляя свое единство в том числе и известным лозунгом "единство в многообразии". Впрочем, "Индию как географическое, экономическое и административное единство представить себе достаточно легко. Этого нельзя сказать о культурном и социально-политическом ее единстве" [Клюев, 2000, с. 123].

Сложный исторический процесс, в результате которого индивид осознает свою принадлежность к конкретному сообществу, требует как длительного времени, так и естественно складывающейся взаиморасположенности при признании определенной роли за искусственной манипуляцией. Таковая проявляет себя в освоении/присвоении общего - плюралистического - пространства и наделении его подобранным/отобранным набором признаков, претендующих на универсальность. При такой - в условиях гетерогенной Индии - наступательной унификации ("антагонизм обычно является одним из наиболее важных механизмов интеграции" [van der Veer, 2000, p. 123]), imagined community Б. Андерсона из научной идиомы возвращается к своему буквальному смыслу - "воображенная общность", т. е. та, где говорят на языке хинди, почитают Раму и Кришну в том виде, какой они приобрели как телеперсонажи, представители "базарного искусства" и герои "комиксов", и мечтают о возведении храма в Айодхъе. Таким образом решаются главные вопросы, которыми в поисках собственной идентичности задается человек: "Кто я?" и "Что я должен делать?", в результате чего он начинает осознавать себя членом сообщества.

Одновременно - как побочный "продукт" - создается и новая конструкция индуизма[[7]](#footnote-7) , основывающаяся на воображаемых величинах: незыблемости и абсолютной полярности *дхармы* и *а-дхармы* и безупречных носителях *дхармы* - Раме (с его Ситой, Хануманом и *рам-раджъей)* и Кришне (конечно же, мудром советнике из "Махабхараты", а не проказливом пастушке из "Бхагават-пураны", с поддерживаемыми им Пандавами). Та же конструкция становится "несущей" в понимании того, кто является настоящим индийцем: как проявление символического единения с Индией, проживающие на ее территории мусульмане, например, должны принять "Рамаяну" и "Махабхарату", Раму и Кришну (и в конечном счете отказаться от арабских имен и мусульманского частного права) [Wright, 2001, р. 17].

Генеральный секретарь ВХП Правин Тогадиа, выступая на митинге в одной из гуджаратских деревень, заявил: "Поскольку предки [индийских] мусульман - индусы, откуда в их жилах арабская кровь? Я советую всем мусульманам проверить себя на индусское происхождение. Я прошу всех индийских мусульман исследовать свои гены. Их кровь окажется не кровью пророка Мухаммеда, а кровью бога Рамы и бога Кришны" [ *The Indian Express.* 21.10.2002].

Во всяком случае, Рама активно призывается под флаги коммуналистскими индусскими организациями, особенно там, где ощущается присутствие "чужих". В преддверии выборов в законодательное собрание штата Джамму и Кашмир, населенного преимущественно мусульманами, к тому же находящегося на "линии контроля", отделяющей его от Пакистана (и в связи с этим постоянно подвергающегося атакам террористов), ВХП заявил, что "будет и впредь рекрутировать и тренировать тысячи приверженцев Рамы *(рам-садхак)* [в этом штате] для пропаганды по всей стране движения за [получение прав] на землю, где родился Рама, с тем, чтобы поляризовать нацию по этому вопросу" *[The Times of India.* 13.7.2002]. Это заявление прозвучало в контексте предвыборной агитации за голоса и в без того залитыми кровью Джамму и Кашмире.

Кстати, нет достоверной информации о том, как мусульмане реагировали на демонстрацию "Рамаяны" или "Махабхараты". П. ван дер Фиер делится лишь случайным наблюдением (относительно "Рамаяны", показанной в 1987 - 1988 гг., т.е. до разрушения мечети Бабура в 1992 г.): "Многие из моих мусульманских друзей смотрели эпопею так же пылко, как и их индусские соседи. Если мне позволительно сделать самое общее замечание, то меня удивило, что мои мусульманские знакомые знают сравнительно мало об эпосе и рассматривали показ как замечательный способ познакомиться с ним поближе. Часто они приходили в волнение от того, что видели, и были полностью поглощены этим, но одновременно и дистанцировались от происходящего на экране фразами типа: "Как могут индусы во все это верить?"" [van der Veer, 2000, p. 123].

Идея общеиндусского единства, уходящая корнями в мифологическое прошлое -в благословенные времена Бхарат, *критаюги, третаюги* и *двапары[[8]](#footnote-8) ,* и кодификация -вне критических изданий - эпического нарратива становятся основой для фундаментализма, не имевшего прежде четко очерченного "фундамента"[[9]](#footnote-9) . А метафоры из неиссякаемого источника обоих эпосов, описывающих не просто физическое состязание, а войны, ведущиеся до победного конца, даже подсознательно не подразумевают консенсуса.

После разрушения мечети Бабура в Айодхъе, ВХП заявил: "Мы рассчитываем, что другие будут уважать веру индусов в то, что бог Рама появился на свет на том месте, где стояла [предыдущая] постройка. Вопросы веры находятся вне судебной юрисдикции, принятия историками или одобрения правительственными структурами" [Цит. по: Pollock, 1993, р. 289]. Кстати, будучи всего лишь общественной организацией, ВХП самостоятельно принял на себя ряд "культуртрегерских" функций, часто превращающихся в акты вандализма. Например, в буддийской "Дашаратха джатаке" в образе Рамы рождается сам Будда и отправляется в лесное изгнание в сопровождении сестры Ситы и брата Лакшманы. Считающаяся одной из самых старых, эта версия в последнее десятилетие начала привлекать недовольных неортодоксальной трактовкой ВХП и родственных организаций - в августе 1993 г. ими была разгромлена выставка по поводу 56-й годовщины достижения Индией независимости, на которой среди прочих экспонатов демонстрировался и буддийский текст. За этим последовал иск, поданный членами БДП против организаторов выставки с обвинениями последних в "преступном заговоре" в связи с изображением Рамы и Ситы как брата и сестры [Richman, 2000, р. 1 - 2].

Известный индийский художник М. Ф. Хусейн, мусульманин, вызвал еще большую ярость блюстителей подлинного индуизма, чем вольность буддистов. Объектами нападок, которые повлекли ставшие привычными акты вандализма, совершенные членами Баджранг дал в 1996 г. (картинная галерея в Ахмадабаде) и в 1998 г. (бомбейская резиденция М. Ф. Хусейна), стали его эскизы "Сарасвати" (1976) и "Спасенная Сита" (1984). В первом случае художнику было инкриминировано то, что он посмел изобразить индусскую богиню обнаженной (на глаза инициатору погромной акции попалась книга о М. Ф. Хусейне с репродукциями его картин), во втором случае - то же самое вместе с утверждением, что сидящая на хвосте у спасающего ее Ханумана Сита выглядит более чем двусмысленно. Поскольку на обоих полотнах были изображены условные силуэты, выполненные в духе "традиция + модерн", обнаженность нигде не просматривалась, к тому же традиционные скульптурные изображения Сарасвати (в особенности) и Ситы, по свидетельствам ведущих индийских искусствоведов, обычно не имели признаков одежд, по крайней мере до поясной части, то вскоре один из лидеров Баджранг дал заявил: "Индусы могут поклоняться Сарасвати невзирая на то, обнаженная она или нет, дело в коммерциализации объекта почитания" *[India's National Magazine.* 23.5 - 5.6.1998]. Проводя какую-либо акцию, члены Баджранг дал неизменно поддерживают себя боевым кличем -"Джай Шри Рам!" ("Победа Раме!").

Впрочем, благоразумно выверенные - в духе времени - интерпретации "Амар читра катха", включающие или исключающие те или иные эпизоды, не вызывают претензий у добровольных цензоров. Основанная на санскритской "Рамаяне" Вальмики версия комикса (N 10001) никак не намекает на то, что Сита была вынуждена просить убежища у своей матери-Земли и та поглотила ее: здесь Сита благополучно проходит испытание огнем, после чего начинается ее и Рамы счастливая жизнь в Айодхъе: "Рама правил своим царством мудро и неукоснительно придерживался пути *дхармы.* Люди следовали его примеру, и каждый выполнял свои обязанности. Всеобщее счастье царило во время правления Рамы" [McLain, 2001, р. 137]. Версия комикса, созданного на основе "Рамачаритаманаса" Тулсидаса (N 504), еще прямее: сразу после победы на Ланке Рама и Сита возвращаются в Айодхъю и, не требуя от супруги никаких доказательств ее чистоты, он просто говорит ей: "Сита, моя дорогая (ту dear), кончились дни нашего несчастья!" [Pai, 2001]. Оба комикса, утаивая рассказ об убийстве Шамбуки, не задевают и чувств низкокастового населения. Кстати, и в своем телесериале режиссер Рамананд Сагар не стал придерживаться текстуальной верности ни "Рамаяне" Вальмики, ни "Библии Северной Индии": его Сита сама умоляет Раму, отправить ее в изгнание, что естественным образом снимает сомнения в достоинствах Рамы и *рам-раджьи.*

Немаловажным фактором при освоении/присвоении общественного пространства является вопрос о языке, так как именно он - первичная основа единения членов сообщества. Поскольку унифицирующие мифологические инициативы исходили из Центра и каналом для распространения многих из них было государственное телевидение, то естественным средством их манифестации стал государственный язык Индии - хинди. В отличие от других индийских языков, названных в приложении VIII к Конституции Индии "официальными языками штатов", хинди не имеет однозначных соотношений ни с этносом, для которого он был бы родным языком, ни с определенной территорией. Так, на тамильском говорят тамилы из Тамилнаду, на бенгали - бенгальцы, проживающие в Западной Бенгалии: первый обладает непрерывной линией развития с начала н.э., второй - с X в. Хинди же оказывается тем языком, на котором говорят повсюду [в Северной Индии], ... если только не говорят "на бенгали, ория, маратхи и гуджарати" [Цит. по: Dalmia, 2001, р. 198] и других языках и диалектах других языков. Лексема "хинди", этимологически связанная со словом "хинду" в его первом - локализующем - значении "живущего [по ту сторону] Инда" (а не религиозном - "индус"), утвердилась достаточно поздно - вероятно, в начале XIX в, как название для лингвистического конструкта, который создавался параллельными (но не скоординированными) усилиями преподавателей колледжа Форт Вильям в Калькутте[[10]](#footnote-10) , английскими миссионерами, составителями школьных учебников и - позднее - первыми индусскими националистами, проживавшими все в том же "историческом ядре" междуречья: кодификация хинди, осуществленная через ряд грамматик и словарей, приходится на 1860 - 1870-е годы [см.: Dalmia, 2001, р. 146 - 221]. Бытовавший ранее термин "хиндави" употреблялся преимущественно в качестве демаркационной характеристики, подразумевавшей "все прочие наречия, кроме фарси", и объединял разные - часто не связанные между собой - говоры и диалекты Северной Индии, среди которых были и имевшие литературную традицию брадж района Дели-Агра, и авадхи района Айодхъя-Варанаси, и кхари боли (букв, "вертикальный, выпрямленный", т. е. стандартизированный язык), отличный от браджа говор, употреблявшийся в районе Дели-Мирут.

Одновременно с процессом грамматического и фонетического оформления хинди осуществлялось его целенаправленное разведение с внеконфессиональным хиндустани (также "географическом" дериватом), в рамках которого он существовал вместе с урду в качестве lingua franca, и формирование лексического фонда на основе "своего", т. е. "арийского", языка - санскрита, сакрального языка индусов. Особый вклад в моделирование хинди внесла националистически настроенная индийская элита Аллахабада и Варанаси и в первую очередь известный просветитель Бхаратенду Харишчандра (1850 - 1885), основавший несколько журналов на хинди, через которые он популяризировал этот язык, продолжая, впрочем, создавать поэтические опусы исключительно на брадже.

Сталкиваясь с трудностями в распространении хинди, он с огорчением заметил: "В основном люди говорят, что такого языка, как хинди, не существует. Я огорчаюсь, когда слышу это" [цит. по: Dalmia, 2001, р. 193]. Его печаль была понятна - в домах междуречья действительно говорили не на кхари боли, а на самых разных диалектах, в то время как в официальных инстанциях место фарси было отдано хиндустани (урду) и впоследствии английскому. Б. Харишчандра не ошибался, когда, в условиях невероятного полилингвизма, полагал, что общий язык стягивает и создает чувство общности. Общественное пространство, воздействие на которое и выделяет социального и политического лидера, наиболее естественным образом создается как раз благодаря общему языку. Возможность коммуницировать с человеческим коллективом через общий язык (и разделять общую символику) включает человека в общность "своих" и подсказывает ответ на вопросы "Кто я?" и "Что я должен делать?", иными словами позволяет человеку разобраться со своей идентичностью.

Б. Харишчандра взывал к "арийским братьям", которые, конечно же, проживали в "Бхарат", а не в Хиндустане, и, сетуя по поводу судьбы хинди - "ария бхаша" ("арийского языка"), вместе с соратниками активно участвовал в ретроспективном процессе увязывания хинди с древнеиндийским классическим наследием и шедеврами средневековья. Так, наряду с прочими знаменитыми произведениями хиндиязычным признали и "Рамачаритаманаса" Тулсидаса, и когда лингвистические критерии были вытеснены идеологическими, а хинди приобрел новую родословную[[11]](#footnote-11) , был сделан конкретный шаг к тому, чтобы превратить хинди в язык индусов Северной Индии - той территории, которая ассоциировалась с еще неразделенным хиндустани, Делийским султанатом (XIII-XV вв.) и ядром империи Великих Моголов (XVI-XVIII вв.). В результате хинди превратился в величину, соотносимую со словом "хинду" в его втором значении - "индус" [Dalmia, 2001, р. 217].

Наблюдение Б. И. Клюева, что "нет в Индии, вероятно, другого языка, в такой степени подверженного воздействию экстралингвистических факторов и столь тесно связанного с политикой, как хинди" [Клюев, 1978, с. 47], остается актуальным и в сегодняшней реальности. В 1926 г. на ежегодном съезде ИНК в Канпуре была принята резолюция о том, чтобы языком деятельности конгрессистских организацией впредь был не английский, а хиндустани (т.е. хинди + урду). Однако в 1930-х годах на пике национально-освободительного движения была выдвинута и другая идея - консолидация диалектов хинди - *джанапада андолан* [Клюев, 1978, с. 53 - 54]; тогда же Махатма Ганди и Джавахарлал Неру, усматривая в смешанном характере хиндустани его силу, предложили именно его в качестве национального языка [Taylor, 1979, р. 263], что, кстати привело к негативному взрыву эмоций на юге страны: в городах Тамилнаду, например, вывесили плакаты, на которых с тамильской речи, изображенной в образе Драупади, северяне "Дуръйодхана" и "Духшасана" срывали одежды [Ramaswami, 1997, p. 78 - 79]. Последовавшие в 1930-х и 1940-х годах события, которые привели к "признанию существования двух наций" и разделу Индии как условию ликвидации колониального статуса, окончательно лишили смысла усилия по культивированию хиндустани. Официальным самоназванием нового государства стало "Бхарат", а языком - хинди, хотя и поступали предложения о переименовании языка в "бхарати", что, кстати, в дальнейшем могло бы привести к "изобретению"[[12]](#footnote-12) одноименного этноса.

В результате такого хода истории снова зазвучал вопрос: "Что такое хинди? Языком какой этноисторической общности является хинди - нации, народности или народности, складывающейся в нацию?" [Клюев, 1978, с. 47]. Предлагаемый одно время дериват "хиндустанцы", т.е. живущие в Хиндустане и говорящие на хиндустани, никогда не мог считаться удачным: для жителей Северной Индии "Хиндустан" означал всю Индию, а для остальных индийцев - только ее северную часть; сейчас это образование вообще лишилось той "воображенной" основы, на которую могло бы опираться ранее. На вопрос, с которым бьются ученые, жители хиндиязычных областей ответят, называя "свой штат, исторический регион, ближайший город и даже касту или общину" [Клюев, 1978, с. 50], т.е. продемонстрируют отсутствие общего самоназвания, что привело Б. И. Клюева к употреблению обтекаемой формулировки "этносоциальная общность, которую представляет собой население области Хиндустан" [Клюев, 1978, с. 68], каковой формации, по существу, не осталось к началу 3-го тысячелетия.

К вопросам, сформулированным Б. И. Клюевым, по сегодняшний день неизбежно добавляется еще один, который ставят все лингвисты, исследующие Южную Азию: что включать в объект описания под названием "хинди" - стандартный язык, распространяемый телеканалом "Дурдаршан", Всеиндийским радио и некоторыми центральными изданиями на хинди или язык реального общения, по-прежнему распадающийся на множество диалектов? Лингвист Хелмут Неспитал резюмирует, что "число людей, признающих стандартный хинди своим главным и единственным индийским языком (неважно, используют они английский в качестве второго или нет) - весьма ограничено. Они в основном принадлежат к семьям, проживающим в течение нескольких поколений в больших городах, образованы и относятся к среднему классу. Подавляющее большинство хиндиязычных <...> составляют те, чьим основным языком является какой-либо региональный - городской или сельский - диалект хинди. Из их общего числа только меньшинство, т.е. образованные люди, являются билингвами в том смысле, что они владеют и своим диалектом, и стандартным хинди, в то время как большинство говорит только на своем диалекте, или на своем диалекте и какой-либо разновидности нестандартного или только частично стандартного хинди" [Nespital, 1990, p. 4][[13]](#footnote-13) .

Не только в лингвистическом и этническом, но и в историческом аспекте хиндиязычный пояс Индии не представлял собой социально-культурного и административного единства: после существования мифической страны "Бхарат" в этих краях ненадолго воцарялась власть той или иной династии (Маурьи - IV-II вв. до н.э., Гупты - IV-V вв. и т.д.); в период до мусульманского завоевания на этой территории периодически возникали и уходили в небытие небольшие региональные государства [Алаев, 2003, с. 45 - 48; Ванина, 2000, с. 12, 18; *История...,* 1968, с. 69 - 90] и наиболее "долговременными" образованиями здесь же оказались все те же Делийский султанат и империя Великих Моголов с вкраплениями из мелких единиц вассального характера (Орчха, Датия и пр.). В колониальный период в анклавах Северо-Западных и Центральных провинций, более или менее соотвествовавших нынешнему "хиндиязычному поясу", продолжало существовать множество формально самостоятельных княжеств (Ауд, Гвалиор, Индор и пр.), сохранявших свой уклад и приверженность своим коллективным ценностям: местным богам и местным культам, священным текстам и историческим персонам. Несмотря на ликвидацию этих княжеств после достижения страной независимости, потомки княжеских родов, берегущие традиции предков, все еще сохраняют социальный и ритуальный авторитет. Именно они нередко становятся представителями той или иной исторической области как части электоральной единицы в центральных структурах власти.

И все же существование не только некоего особого, хотя и рассеченного административными границами современных штатов, но и отделенного "воображением" остальной Индии, "хиндиязычного региона" остается неоспоримым подтверждением того, что регион как ментальный конструкт может создаваться и политическими движениями, преувеличивающими или изобретающими его общие символы. Действительно, в то время, как в отличие практически от всех современных штатов, созданных на основе этнолингвистического критерия, хиндиязычный регион весьма сложно описать в качестве этнолингвистической и/или историко-административной и/или социально-культурной протяженности[[14]](#footnote-14) - будь то при взгляде извне или изнутри - существуют убедительные данные последних десятилетий, которые позволяют обнаружить у этого региона единый политический профиль[[15]](#footnote-15) . На международной конференции "Индийские регионы и региональное сознание", проведенной в декабре 2001 г. в г. Пуне (Махараштра) совместно Университетом Пуны и Аризонским государственным университетом (США) было представлено около 40 докладов, из которых только один (!) - доклад Р. Воры "Хиндиязычная сердцевина как политический регион" - затрагивал вопрос о регионализме на примере хиндиязычных штатов Индии. Пронализировав результаты выборов в центральные органы власти за последние 35 лет (с конца 1960-х годов по настоящее время) и составы формируемых правительств Раджендра Вора продемонстрировал, что "политическое поведение хиндиязычной сердцевины существенно и постоянно отличается от политического поведения электората практически во всех других частях Индии. <...> Поскольку большинство штатов Севера суть хиндиязычные штаты, то Север и хиндиязычный пояс стали означать одно и то же"[[16]](#footnote-16) . А легитимацию политических притязаний Севера как раз и призваны осуществлять персонажи паниндийской (а не локальной - чуждой другим регионам) мифологии, и в первую очередь Кришна и Рама (подобно тому, как все новые и новые "Рамаяны" легитимировали все новых и новых правителей средневековья).

Фигура идеального богочеловека, по возможности освобожденная от компрометирующих, с точки зрения современной морали, поступков (Кришна - от проказ с пастушками, Рама - от предубеждения против собственной супруги и шудр), к тому же надежного защитника *дхармы,* гарантирующей справедливое мироустройство, превратилась в высоко поднятый стяг. Развеваясь над хиндиязычным Севером, этот стяг очерчивает определенное общественное пространство, придавая ему вид культурного региона, обладающего собственной упорядоченной символикой, а жители этого региона учатся отвечать на вопрос "Кто я?" и "Что я должен делать?" на ставшем, по крайней мере в его литературной разновидности, почти что сакральном хинди, т.е. обзаводятся собственной идентичностью. 15 августа 2002 г. в обращении в связи с Днем независимости министр информации и радиовещания страны Сушма Сварадж[[17]](#footnote-17) призвала продюсеров "Дурдаршана" взять старые сериалы "Рамаяна" и "Махабхарата" за образцы для будущих программ *[The Asian Age.* 16.09.2002].

Нельзя сказать, что последовательно проводимая на протяжении последних 20 - 30 лет[[18]](#footnote-18) экспроприация Севером паниндийских символов и их прагматическое использование не вызывает неприятия и отторжения в других частях страны. Так, на одной из демонстраций в Бомбее, протестующей против затеянной в 1990 г. Л. К. Адвани *ратх-ятр* из Сомнатха в Айодхъю, плакат с изображением Рамы требовал: "Оставьте меня в покое!" [Davis, 1999, р. 54]. В период празднования *рам-навами* и *джанма-аштами* часто возникают беспорядки, не связанные с религиозным характером мероприятий, в связи с чем принимаются повышенные меры безопасности. Еженедельник "Outlook" выразил в стихотворной форме свое отношение к сложившейся практике: рифме: *Зеркальце, зеркальце на стене,/Кто хуже всех - поведай мне:/ Дауд-мафиозо или Осама/Илъ лицемер, возглашающий: "Рама!"?* (пер. Е. Ю. Ваниной) [Outlook. 7.10.2002, с. 14]. На трехдневном форуме "Праваси бхаратийя дивас" (Форум индийцев- иммигрантов), прошедшем в Дели с 9 по 11 января 2003 г., один из высоких гостей - лорд Навнит Дхолакия, член британской Палаты лордов, - использовал известный сюжет из "Рамаяны" о Ханумане, разорвавшем свою грудь, чтобы доказать, что образы Рамы и Ситы навечно поселились в его сердце. Развивая эту метафору, Н. Дхолакия сказал: "Подобно этому, в груди любого индийца, проживающего за рубежом, сохраняется образ Индии". Выступивший затем вице-премьер Индии Л. К. Адвани выразил удовлетворение найденной Н. Дхолакией метафорой, иллюстрирующей полную лояльность индийцев- эмигрантов исторической родине, что вызвало возмущение Надиры Найпол. Жена нобелевского лауреата В. С. Найпола, англотринидадского индийца, с места задала вице-премьеру вопрос, считает ли он использование чисто индусской метафоры уместным в условиях смешанного состава форума, где также присутствуют мусульмане, христиане и представители других религиозных меньшинств? [tehelka.com, sify news (16.1.2003)].

Однако традиционно находящиеся у власти в центре северяне не намерены сдавать позиций, продолжая заверять окружающих: "Мы с тобой одной крови, крови Кришны и Рамы, мы - одно сообщество". И боги, в тяжелую пору *кали юги* оказавшись на земле - точно на общественном пространстве, неустанно напоминают: *Всякий раз, когда в этом мире/наступает дхармы упадок,/когда нагло порок торжествует,/Я себя порождаю.*

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Алаев Л. Б. *Средневековая Индия.* СПб.: Алетейя, 2003.

Баранников П. А. *Проблемы хинди как национального языка.* Л.: Наука, 1972.

Бычихина Л. В. Тамильская "Рамаяна" // *Литературы Индии.* М.: Наука, ГРВЛ, 1989.

Ванина Е. Ю. Глава 1. Исторический обзор // *Индия: страна и ее регионы.* Отв. ред. Е. Ю. Ванина. М.: Эдиториал УРСС, 2000.

Глушкова И. П. *Общеиндийский бог Ганеша II Древо индуизма.* Отв. ред. И. П. Глушкова. М.: Восточная литература, 1999(1).

Глушкова И. П. *Махараштра: Виттхал II Древо индуизма.* Отв. ред. И. П. Глушкова. М.: Восточная литература, 1999 (2).

Глушкова И. П. Глава 12. "Ментальная программа" маратхов // *Индия: страна и ее регионы.* Отв. ред. Е. Ю. Ванина. М.: Эдиториал УРСС, 2000 (1).

Глушкова И. П. Филологический анализ идеологической риторики. Маратхи в поисках национальной идеи // *Восток (Oriens),* 2002 (2), N 4.

*История Индии в средние века.* Отв. ред. Л. Б. Алаев, К. А. Антонова, К. З. Ашрафян. М.: Наука, ГРВЛ, 1968.

Клюев Б. И. *Национально-языковые проблемы независимой Индии.* М.: Наука, ГРВЛ, 1978.

Клюев Б. И. Глава 6. Регионализм в политике // *Индия: страна и ее регионы.* Отв. ред. Е. Ю. Ванина. М.: Эдиториал УРСС, 2000.

Кулке Г. Орисса: Джаганнатх *//Древо индуизма.* Отв. ред. И. П. Глушкова. М.: Восточная литература, 1999.

Ahmed Akbar S. *Jinnah, Pakistan and Islamic Identity: the Search for Saladin.* N.Y.: Routledge, 1997.

Anderson B. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* L.: Verso, 1983.

Dalmia Vasudha. *The Nationalization of Hindu Traditions. Bharatendu Harischandra and Nineteenth-century Banaras.* New Delhi: Oxford University Press (second impression), 2001.

Davis R. H. The Iconography of Rama's Chariot // *Making India Hindu. Religion, Community, and the Politics of Democracy in India.* Ed. by D. Ludden. New Delhi: Oxford University Press (second impression), 1999.

Farmer V.L. Mass Media: Images, Mobilization, and Communalism *//Making India Hindu. Religion, Community, and the Politics of Democracy in India.* Ed. by D. Ludden. New Delhi: Oxford University Press (second impression), 1999.

Freeman R. Thereupon Hangs a Tail: The Deification of Vali in the Teyyam Worship of Malabar // *Questioning Ramayanas. A South Asian Tradition.* Ed. by P. Richman. New Delhi: Oxford University Press, 2000.

Hobsbawm E. Introduction: Inventing Traditions // *The Invention of Tradition.* Ed. by E. Hobsbawm and Terence Ranger. Cambridge: Cambridge University Press (reprint), 1995.

Kishwar Madhu. Yes to Sita, No to Ram: The Continuing Hold of Sita on Popular Imagination in India // *Questioning Ramayanas.* A South Asian Tradition. Ed. by P. Richman. New Delhi: Oxford University Press, 2000.

Lutgendorf Ph. My Hanuman is Bigger than Yours // *History of Religions.* 1994, 33 No 3.

McLain, K. Sita and Shrupanakha. Symbols of the Nation in the Amar Chitra Katha. Comic Book Ramayana // *Manushi,* 2001, No 122.

Mitra Ananda. *Television and Popular Culture in India.s* New Delhi: Sage Publications, 1993.

Narayanan Vasudha. *The Strains of Hindu-Muslim Relations: Babri Masjid, Music, and Other Areas Where the Traditions Cleave. Hinduism and Secularism after Ayodhya.* Ed. by Arvind Sharma. Hampshire-N.Y: Palgrave Publishers, 2001.

Nespital H. On the Relation of Hindi to its Regional Dialects. Language versus Dialect // *Lingustic and Literary Essays on Hindi, Tamil and Sarnami.* Ed. by M. Offredi. New Delhi: Manohar, 1990.

Pai Anant (ed.). *Rama, Amar Chitra Katha No 504.* Mumbai: India Book House, (1970). 2001.

Pollock Sh. Ramayana and Political Imagination in India // *The Journal of Asian Studies.* Vol. 32, No 2, 1993.

Ramaswami Sumathi. *Passions of the Tongue. Language Devotion in Tamil India 1891 - 1970.* Berkley-Los Angeles: University of California Press, 1997.

Rao Velcheru Narayana. A Ramayana of Their Own: Women's Oral Tradition in Telugu *I/ Many Ramayanas. The Diversity of a Narrative Tradition in South Asia.* Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1991.

Rao Velcheru Narayana. The Politics of Telugu Ramayanas: Colonialism, Print Culture, and Literary Movements // *Questioning Ramayanas. A South Asian Tradition.* Ed. by P. Richman. New Delhi: Oxford University Press, 2000.

Richman P. Introduction: The Diversity of the Ramayana Tradition // *Many Ramayanas. The Diversity of a Narrative Tradition in South Asia.* Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1991 (1).

Richman P. E.V. Ramasami's Reading of the Ramayana. Many Ramayanas // *The Diversity of a Narrative Tradition in South Asia.* Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1991 (2).

Richman P. Questioning and Multiplicity Within the Ramayana Tradition // *Questioning Ramayanas. A South Asian Tradition.* Ed. by P. Richman. New Delhi: Oxford University Press, 2000.

Seely C. The Raja's New Clothes: Redressing Ravana in Meghanadavadha Kavya // *Many Ramayanas. The Diversity of a Narrative Tradition in South Asia.* Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1991.

Stewart Т. К., Dimock E.C. Krttibasa's Apophatic Critique of Rama's Kingship // *Questioning Ramayanas. A South Asian Tradition.* Ed. by P. Richman. New Delhi: Oxford University Press, 2000.

Taylor D. Political Identity in South Asia // *Political Identity in South Asia. Ed.* by D. Taylor and M. Yapp. L./Atlantic Highlands: Curson Press/Humanities Press, 1979.

Tharoor Shashi. *Riot. A Love Story.* N.Y.: Arcade Publishing, 2001.

*Tristhali Yatrechya Lavanya (by King Serfoji) and Sarabendra Theerthavalli (by Siva). Ed.* by A. Krishnaswami Mahadick Rao. Tanjore: T.M.S.S.M.Library, 1951.

Veer van der, P. *Gods on Earth. Religious Experienc and Identity in Ayodhya.* Delhi: Oxford University Press, 1997.

Veer van der, P. Monumental Texts: The Critical Edition of India's National Heritage // *The Resources of History. Tradition, Narration and Nation in South Asia.* Ed. by J. Assayag. Paris-Pondichery: Ecole francaise d'Extreme-Orient, Institut francais de Pondichery, 1999.

Veer van der, P. *Religious Nationalism. Hindus and Muslims in India.* New Delhi: Oxford University Press (second impression), 2000.

Vanina E. *Empire-Breakers and Nation-Builders. India looks at Maharashtra* (manuscript).

Wright Th.P. The Muslim Minority Before and After Ayodhya // *Hinduism and Secularism after Ayodhya.* Ed. by Arvind Sharma. Hampshire-N.Y.: Palgrave Publishers, 2001.

1. В Тамилнаду, например, среди исследователей "Рамаяны" великого тамильского поэта XII в. Камбана, никогда не превратившейся в факт религиозной жизни, особенно много мусульман, и они активно участвуют в фестивалях, посвященных поэту [Narayanan, 2001, р. 169 - 170]. [↑](#footnote-ref-1)
2. В XVII в., например, когда воинствующий маратхский проповедник Рамдас подгонял "Рамаяну" под основателя Государства маратхов Шиваджи (конечно же, Раму), могольский император Аурангзеб был изображен в качестве Раваны; придворный же поэт Бхушан, действуя в том же духе, превратил Аурангзеба в уродливого Кумбхакарну, гигантского брата Раваны. [↑](#footnote-ref-2)
3. Многолетние скрупулезные исследования нидерландского историка религий и санскритолога Х. Т. Баккера изложены в обширном труде "История Айодхъи с XVII в. до н.э. до середины XVIII в." (The History of Ayodhya from the 17th Century ВС to the Middle of the 18th Century. Groningen: Egbert Forsten, 1986), на который я не могу сделать прямых ссылок вследствие его отсутствия в российских библиотеках. [↑](#footnote-ref-3)
4. *Рам-шила* - кирпич с написанным на нем именем Рамы, пересылаемый или отвозимый в Айодхъю в качестве индивидуального вклада в будущее строительство. [↑](#footnote-ref-4)
5. Велчеру Н. Рао убежден, что Т. Р. Чаудари опередил по времени аналогичную деятельность Е. В. Рамасвами. Ему неизвестно, были ли между ними какие-либо контакты или нет [Rao, 2000, р. 383]. [↑](#footnote-ref-5)
6. "Рам" - новоиндоарийский, без конечного "а", вариант имени Рамы. [↑](#footnote-ref-6)
7. Возвышение индийских богов (Ганеша, Джаганнатх, Виттхал и др.) всегда напрямую связано с "их взаимоотношениями" с правящей династией: "обласканный" правителем бог становится народным любимцем, т. е. власть напрямую создает религию, контролируя ее духовное обеспечение и культовую практику. См., например: [Глушкова, 1999 (1), 1999 (2); Кулке, 1999 и др.]. [↑](#footnote-ref-7)
8. Эпохи всеобщего процветания и торжества добродетели, предшествующие нынешней - *калиюге.* [↑](#footnote-ref-8)
9. В романе "Бесчинства" Шаши Тхарур воссоздал обстановку периода агитации за отправку кирпичей-шил в Айодхъю в 1989 г. и вложил в уста одного из персонажей следующие слова: "Вообще-то несколько странно говорить об "индусском фундаментализме", потому что индуизм религия без основ: нет организованной церкви, нет обязательного [набора] идей или ритуала поклонения, нет единой священной книги". И далее: "Огромный, эклектический, все собирающий в себя индуизм - который я знаю - признает, что вера - это вопрос сердец и душ, а не кирпичей и камней. Индусу предписывается создать Раму в своем сердце, и если Рама внутри, то будет совсем неважно, где еще он есть или где еще его нет" [Tharoor, 2001, р. 143, 145]. [↑](#footnote-ref-9)
10. Колледж Форт Вильям был основан в 1800 г. в Калькутте для подготовки молодых англичан к службе в Ост-Индской компании. [↑](#footnote-ref-10)
11. Предельно идеологизированный подход, в духе ярого индусского национализма XIX в., в вопросе о происхождении хинди демонстрирует монография П. А. Баранникова "Проблемы хинди как национального языка", где хинди подразделяется на "древний" хинди (ведийский язык и санскрит), "средний" хинди (различные пракриты) и "новый" хинди (дингал, брадж, майтхили и т.д.) [Баранников, 1972, с. 13 и далее]. [↑](#footnote-ref-11)
12. Здесь "изобретение" (традиций) использовано в качестве термина, предложенного Э. Хобсбаумом [Hobsbawm, 1995, р. 1 - 14]. [↑](#footnote-ref-12)
13. Вопрос о том, какие диалекты поглощаются хинди в его современной модификации, остается совершенно открытым в силу дискуссионного характера вопроса о соотношении между языком и диалектом и прочих экстралингвистических критериях, создающих основу для существования современного хинди. [↑](#footnote-ref-13)
14. Такой вид исследований осуществлен на примере некоторых индийских регионов, в том числе Е. Ю. Ваниной, реконструировавшей образ Махараштры в представлении остальной Индии [Vanina, рукопись], и мною, описавшей систему символов, воздействующих на менталитет маратхов [(Глушкова, 2000 (1), 2002 (2)]. [↑](#footnote-ref-14)
15. Глушкова не склонна рассматривать Бихар как полноценный компонент "хиндиязычного пояса", во-первых, вследствие его культурного облика, тяготеющего к восточному - бенгальскому - типу, и во-вторых, из-за сильного языкового субстрата в виде майтхили, получившего в 1965 г. статус самостоятельного литературного языка. Модель политического поведения Бихара также дистанцирует его от хиндиязычных штатов. [↑](#footnote-ref-15)
16. Далее Глушкова пишет: «Мы расходимся с ним в том, какие штаты следует объединять в "единое целое" - Р. Вора в своем анализе опирается, в том числе, на Бихар и Раджастхан, которые я исключаю из единого "окультуренного" пространства вследствие наличия собственной региональной идентификации у того и другого. Однако Р. Вора, несомненно, прав, замечая, что Мадхъя-Прадеш находится в Центральной, а не Северной, Индии, что, с моей точки зрения, не препятствует его включению в "Север" как этнокультурный конструкт. Я не согласна с мнением Р. Воры, что "поскольку Уттар-Прадеш и части других штатов являются сердцевиной того, что считалось Арьявартой - стержнем индоарийской цивилизации, их жители не испытывают потребности осмыслять себя в узких рамках региона". Как раз их культурный шовинизм и позволяет им столь легко присваивать и перекраивать паниндийскую мифологическую символику.» [↑](#footnote-ref-16)
17. С февраля 2003 г. - министр здравоохранения Индии. [↑](#footnote-ref-17)
18. Англо-пакистанский историк Акбар С. Ахмед считает, что использование индусских символов стало частью государственной политики в годы пребывания Индиры Ганди на посту премьер-министра страны (1966 - 1977 и 1980 - 1984). В те годы и в Пакистане Индиру изображали на плакатах как Кали, богиню мщения, жаждущую крови своих врагов [Ahmed, 1997, р. 223]. [↑](#footnote-ref-18)