

DOI: 10.31696/S086919080035837-7

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ БХАКТИ:  
КОНЦЕПТ «ДВИЖЕНИЕ» И ПРОБЛЕМА КАСТЫ  
(КАЗУС БЕЗРОДНОЙ СЛУЖАНКИ). Часть 2

© 2025

И.П. ГЛУШКОВА <sup>а</sup>

<sup>а</sup> – Институт востоковедения РАН, Москва, Россия  
ORCID: 0000-0002-3715-5722; iri\_glu@hotmail.com

Памяти Александра Михайловича  
Дубянского (1941–2020) и десятилетий  
наших споров о бхакти

**Резюме:** Особый модус во взаимоотношениях с божеством и многозначный феномен в религиозно-политической жизни Индии, бхакти в последнее столетие трактуется как объединительное «движение» и идеал эгалитарности. Оно наделяется огромной ролью в демократизации страны и превращении разрозненных этносов, состоящих из разнородных социальных групп, в единое общество и единую нацию. Прорастание и укоренение этой концепции базировались на прочтенных под особым углом зрения гимнах поэтов-сантов, возведенных в период их «обнаружения» христианскими миссионерами на пьедестал святости; житийных антологиях, составленных в качестве дидактических образцов для формирования общественных ценностей в их брахманском понимании; историографии вернакулярных литератур, созданной высококастовыми историками и критиками завершающего этапа колониальной эпохи и, наконец, на канонизированных текстах представителей самих религиозных толков.

В маратхиязычном регионе культ бога Виттхала/Витхобы, обеспечившая его преемственность поэтическая традиция варкари (XIII–XVII вв.) и кодификация её главных творцов в антологии «Триумф бхактов» (XVIII в.) к началу XX в. были объявлены духовным фундаментом Махараштры, на котором выросли её самобытность и государственность. Во второй половине XX в. свидетельством смысловых ресурсов бхакти стали процессы его адаптации к новым формам постколониальной действительности, в том числе к реализации с 1990-х гг. «политики Мандала», т. е. практики ранжирования каст в свете «позитивной дискриминации». Выраженная в процентах поддержки «прочих остальных классов» и «зарегистрированных каст и племен» при предоставлении рабочих мест в государственном аппарате и публичном секторе, эта политика внесла существенный вклад в выравнивание прав «бывших неприкасаемых», но и вызвала обострение кастовых противоречий.

Часть 2 рассматривает посмертный взлет поэтессы Дзана-баи в контексте социально-политических и идеологических сдвигов второй половины XX в., корректируемой её включением в авангард «движения бхакти» и одновременно поиском её кастовых истоков.

**Ключевые слова:** Индия, Махараштра, каста, «движение бхакти», «литература сантов», Дзана-баи, «Далитские пантеры», далиты, махары, матанги, Д.С. Холи

**Для цитирования:** Глушкова И.П. Политическая теология бхакти: концепт «движение» и проблема касты (казус безродной служанки). Часть 2. *Восток (Oriens)*. 2025. № 5. С. 139–153. DOI: 10.31696/S086919080035837-7

THE POLITICAL THEOLOGY OF BHAKTI:  
THE CONCEPT OF “MOVEMENT” AND THE PROBLEM OF CASTE (THE  
CASE STUDY OF THE ROOTLESS SERVANT). Part 2

© 2025

Irina GLUSHKOVA <sup>a</sup>

<sup>a</sup> – Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia  
ORCID: 0000-0002-3715-5722; iri\_glu@hotmail.com

**Abstract:** *A special modus operandi in relationship with the deity and a multifaceted phenomenon in the religious and political life of India, in the last century bhakti has been interpreted as an integrating “movement” and an ideal of egalitarianism. It has been ascribed a huge role in democratizing the country and transforming the heterogeneous social groups comprising disparate ethnicities into a unified society and a nation.*

*In the Marathi-speaking region, the cult of the god Vitthal/Vithoba, the Varkari poetic tradition that ensured its continuity (13<sup>th</sup> to 17<sup>th</sup> centuries), and the codification of its leading authors in the Bhaktavijay anthology (18<sup>th</sup> century) were by the beginning of the 20<sup>th</sup> century declared to be the spiritual foundation of Maharashtra, on which its identity and statehood grew. In the second half of the 20<sup>th</sup> century, the processes of bhakti’s adaptation to new forms of postcolonial reality, including the implementation of the “Mandal politics”, i.e. the practice of “positive discrimination”, renewed the potential of bhakti. Expressed in terms of percentages of support for “Other Backward classes” and “Scheduled Castes / Scheduled Tribes” in providing jobs in the state apparatus and public sector, this policy has contributed significantly to equalizing the rights of the “former untouchables,” but has also exacerbated caste tensions.*

*Part 2 examines the posthumous rise of the poetess Janabai in the context of the socio-political and ideological shifts of the second half of the 20<sup>th</sup> century, vitalized by her inclusion in the vanguard of the “bhakti movement” of equality and a simultaneous search for her caste origin.*

**Keywords:** India, Maharashtra, caste, “bhakti movement”, “saint literature”, Janabai, Dalit Panthers, dalits, mahars, matangs, J.S. Hawley

**For citation:** Glushkova I. The Political Theology of Bhakti: The Concept of “Movement” and the Problem of Caste (the case study of the rootless servant). Part 2. *Vostok (Oriens)*. 2025. No. 5. Pp. 139–153. DOI: 10.31696/S086919080035837-7

В истории современной Индии Махараштра признана лидером в построении теорий о происхождении и структуре института каст. По поводу первой ласточки – «Истории касты в Индии. Том I» (1909) историка и социолога С.В. Кеткара (1884–1937) – американский рецензент-санскритолог не преминул заметить, что она написана «маратхским брахманом, представителем одной из самых гордых каст в Индии, и этот факт не может не влиять на него...», а под конец ещё раз указал на главный недостаток: «Такая серия работ, о которой рассказывает автор, стала бы весьма желанным дополнением к нашим знаниям об индийской цивилизации, но мистер Кеткар, несмотря на свой несомненный ум и западное образование, в душе все ещё слишком хороший брахман, чтобы выполнить эту задачу долж-

ным образом» [Edgerton, 1910, p. 448]. Прорывом в этой области считается «Уничтожение касты» (1936) «небрахмана» Б.Р. Амбедкара (1891–1956), юриста, экономиста и политика. В несостоявшейся лекции, изданной в виде памфлета, он отверг существование «индусско-го общества» как такового: оно «не существует. Это просто скопление каст». [Ambedkar, 2011, p. 39].

Автор книги «Святая (sant) поэтесса Дзана-баи: биография, поэзия, достижения» на основе саморепрезентации своей героини, называвшей себя *dāsī*, что в ее случае трактуется как «служанка», полагает, что она происходит из шудр. Но в отсутствие доказательной базы вопрос снимает, поскольку важно только то, «что она – bhagvadbhakt» [Bhingarkar 1989, p. 52, 56]. Это означает, что личная преданность Кришне, или Виттхалу / Витхобе как его манифестации, социальные барьеры стирает. Д.Б. Бхингаркар, не меняя русла, проложенного предыдущими поколениями историков маратхской литературы, следовал стереотипному образу «движения *бхакти*» как эгалитарного. За поисками неизданных песен поэтессы он упустил кардинальные изменения в представлениях о *бхакти* вне архивов и перемещение дискурса о кастовой принадлежности Дзана-баи в другие страты.

#### «ДАЛИТСКИЕ ПАНТЕРЫ» И МАХАРЫ-БУДДИСТЫ, А ТАКЖЕ НЕПРИМКНУВШИЕ К НИМ МАНГИ-МАТАНГИ

Поворот свершился в 1970-е гг., когда Махараштру сотрясло кратковременное, но с далеко идущими последствиями, движение «Далитских пантер», увязавших эвфемизм «придавленный/угнетенный» (*dalit*) с устрашающим образом гремевшей в предыдущее десятилетие афроамериканской организации «Чёрные пантеры». Соучредители – молодые писатели, поэты и художники (Раджа Дхале, Намдев Дхасал, Д. В. Павар, Арун Камбле) – бунтовали против практики неприкасаемости, формально запрещённой Конституцией 1950 г., но поддерживаемой в различных сферах вековым укладом. Социально и эмоционально новое движение имело своей базой махаров – самую большую «неприкасаемую» касту Махараштры, члены которой вместе с махаром Амбедкаром в 1956 г. приняли буддизм как средство радикального освобождения, невозможного в тенётах индуизма<sup>1</sup>. Именно поэтому они отвергли Цокху Мелу, как призвал к этому еще в конце 1920-х гг. их лидер, выступив против возведения в священных городах Махараштры храмов в его честь: не упиваться кастовой гордостью за *санта* из своих рядов, не присваивать его имя объектам инфраструктуры, а бороться с явлением [Zelliot, 2001, p. 11].

Смиренный в своем низком статусе, Цокха был отвергнут на всех уровнях и изгнан из мировоззрения далитов, не желавших жить у «дверей» и лицезреть Виттхала «издалека»<sup>2</sup>. Общая картина *бхакти* как «подъёма» и «взлёта» также стала утрачивать благостный посыл: осознание неприкасаемости и/или низкого происхождения звучит в *абхангах* у всех *сантов*-небрахманов, «однако его острота, по-видимому, зависит от касты: махары и проститутка Канхопатра наиболее часто и эмоционально ссылаются на своё низкое происхождение, в то время как другие святые-небрахманы (гончар, садовник, ювелир и пр. – И.Г.), похоже, не возражают и даже в основном своей кастой и её статусом довольны» [Gokhale-Turner, 1980, p. 31]. Набравшие в XX в. силу перформативные практики поклон-

<sup>1</sup> В Махараштре дефиниция «далит» распространяется преимущественно на перешедших в буддизм махаров, что в значительной степени привело к укреплению их идентичности и дальнейшему обособлению от других бывших неприкасаемых.

<sup>2</sup> *Мы прожили свою жизнь на ступеньках храма, / Распевая песни бхакти, распевая и плача. / Мы прошли сотни миль до Пандхарпура. / Мы прожили свою жизнь, поклоняясь богу, / Обожая это каменное изваяние. / Даже тогда нас оставили на ступенях, потому что мы неприкасаемые. / Мы прожили свою жизнь у ваших дверей* (Хира Бансоде цит. по: [Gokhale-Turner, 1980, p. 35]).

ников Виттхала, в частности, многодневное шествие к храму Виттхала в Пандхарпуре, также подтверждали это: в коллективных ритуалах преодоления социальных различий не обнаруживалось [Deleury, 1960; Karve, 1988; Глушкова, 2000], и устоявшийся постулат о «революционности религиозного движения варкари», а заодно и о «движении бхакти» в целом в академическом кластере стал угасать.

Тем не менее эту идиому подхватило поколение постколониальных учёных и активистов, подпитываемых теориями классовой борьбы и эгалитарного выравнивания: картину, отвечающую их мировоззрению, они складывали из фрагментов наследия *сантов*. Яркой иллюстрацией служит модель *бхакти* на основе собственной оптики Гэйл Омведт (1941–1921), индо-американского социолога и правозащитницы, упорной амбедкаритки и супруги маратха-далита. Названия её трудов, призванных дебрахманизировать стереотипный образ Индии, изобилуют боевой лексикой: «культурный бунт» (cultural revolt), «небрахманское движение» (nonBrahmanic movement), «переизобретая революцию» (reinventing revolution), «с позиций далитов» (Dalit vision) и др. Одна из её растиражированных книг – «В поисках Бегампury: социальные концепции антикастовых интеллектуалов», совмещает на основе низкого происхождения средневековых поэтов и социальных реформаторов XIX–XX вв. [Omvedt, 2008]. Мифологему «Бегампury», или «Город-без-печали /несчастий», она извлекла из единичного гимна Равидаса/Рохидаса и, несмотря на её разовое употребление, устойчиво политизировала, вложив в неё утопическую идею о бесклассовом и бескастовом обществе. Она противопоставила Бегампury псевдоблагословенному «царству Рамы» (*Rāmrajya*), которого Амбедкар подверг жесточайшей критике, в том числе за убийство им шудры Шумбаки, ставшее «самым жутким злодеянием, зафиксированным в истории»<sup>3</sup> [Ambedkar, 1987, p. 332]. И, объединяя «придавленных» из разных уголков, отождествила несуществующую Бегампury с реальным Пандхарпуром. Однако вектор Равидаса, кожевника из Бенареса, жившего на пару столетий позднее «Наминой Дзани», хотя и привел его чудесным образом в *абханги* Дзана-баи, из-за отсутствия в его поэзии социального протеста главным символом движений за права далитов не стал [Burchett, 2009, p. 125], как на это делала ставку политическая активистка. Шудре Намдеву Омведт посвящает отдельную главу, где трактует имя Дзана-баи как «женщина-из-народа» [Omvedt, 2008, p. 70], в соответствии с корневым элементом *jan* из Janī, хотя такой традиции не существует; подглавка в составе той же главы – «Цокха Мела и Дзана-баи» – соединяет Дзани не с её работодателем, а с неприкасаемым махаром: вместе они «положили начало уникальной традиции варкари – приобщения к божественному, в рамках которой бог приходит разделить с ними и жизнь, и труд» [Omvedt, 2008, p. 84]. Этот пример показывает, в том числе путь изобретения собственного прошлого и вместе с ним артефактов, впоследствии переводимых в раздел объектов исследования теми, кто берёт за точку отсчета труды именитых авторов.

Благодаря Амбедкару быстрее всех обрели вектор новой идентичности махары, игравшие незаменимую роль в традиционном укладе. Эта каста была глубоко встроена в «деревенскую телегу» (*gāvgāḍā*, метафора для «груза деревенских дел»), структуру, которая веками поддерживала обособленную жизнь деревенской общины по производству и распределению продукции, и числились в составе её 12 «слуг» – *балутедаров* (*bārā bālutedār*), получая *балуту*, установленную долю урожая, за свои услуги. У них не было узкой специализации и профессиональной базы, как, например, у цамбхаров, что, с одной стороны, опускало их ниже кожевников, а с другой, увеличивало их зависимость от деревенской общины, принуждавшей их к любому труду: уборке падали, снабжению топливом погребальных костров, охране деревенской межи, уходу за лошадьми, вестовой службе,

<sup>3</sup> Некий брахман сообщил Раме о смерти сына, вызванной нарушением предписанного в обществе порядка. Обнаружив шудру за аскезой, позволенной только высшим варнам, Рама обезглавил его.

отводу от односельчан дурного глаза и т. д. Численно они всегда преобладали над другими неприкасаемыми кастами, и в силу приобретенного в колониальных условиях опыта на службе в полиции и армии в большей степени осознавали свое положение в обществе. Будучи приглашенным в 1954 г. в деревню Деху, родину прославленного поэта-*санта* Тукарама, на открытие скромного и вскоре забытого храма Цокхи Мелы, Амбедкар нарочито взял с собой изображение Будды. Со временем махары Махараштры превратились в достаточно агрессивную силу, с обостренным социальным сознанием и собственным авангардом – Республиканской партией Индии [Waghmare, 2009, p. 180–181].

Несмотря на мощный старт «Далитских пантер», идеологические противоречия между ключевыми фигурами привели к распаду организации, но её «инверсионный след» породил множество «протестных» групп, особый вид «далитской литературы» (*Dalit sāhitya*) и далитскую периодику. Литературно-публицистический альманах *Asmitādarś* (усл. «Взгляд на [нашу] идентичность») со штаб-квартирой в Аурангабаде (Маратхвада) на десятилетия стал основным рупором далитов, в том числе отражающим их приверженность новым объектам поклонения – Будде и Амбедкару. В отличие от оставленного на обочине Цокхи Мелы Дзана-баи совершила успешный рывок в XXI в., когда прежние якоря её ущербности, для которых в маратхи были изобретены неологизмы с суффиксом абстрактных имен существительных *-tva* – «шудрость» (*śūdratva*), «рабскость» (*dāsyatva*), «сиротство» (*anāthpan*) и «женскость» (*strīṭva*), превратились в определяющие показатели успеха в современной политике «позитивной дискриминации». Поэтому неудивительно, что Дхале, считавшийся лидером «некоммунистического» и «немарксистского» направления в далитской стратегии, снова возвал к ресурсам *бхакти* и приобщил поэтессу-служанку к «своим».

В статье «Девочка с песчаного берега<sup>4</sup>: Дзана-баи» Дхале оживил легенду о появлении Дзани в доме Намдева и дополнил её сведениями из приложения к «Словесности Махараштры»<sup>5</sup>, где Дзани названа дочерью шудры из Гангакхеда. Дхале замечает: «Если это и так, то варновый показатель “шудра” нам ни о чем не говорит... Только то, что шудра – не брахман, не кшатрий, не вайшья, но все-таки варновый индус, а таких отсталых каст у нас пруд пруди» [Dhale, 2009, p. 36]. От шудр Дхале отличает «особых» или атишудр (*atiśūdra*) – они «неварновые» (*avarṇa*), потому что среди варн им места нет – именно это переводит их в разряд неиндусов (*ahindū*) и делает неприкасаемыми (*aspr̥śya*), хотя они и порождены варновой системой индуизма. Разъяснив эту позицию, он задается вопрос – какую касту имеет в виду автор приложения, называя Дзана-баи шудрой? И цитирует *абханг* (см. Ч. 1, № 67), где Дзани остается за «дверью», которую Дхале интерпретирует как «главный вход в храм Виттхала», в то время как остальные члены семьи Намдева находятся внутри. Эту дистантность он считает определяющей для понимания разницы между шудрой и атишудрой, и ставит вопрос о конкретной касте служанки, попутно заметив, что Намдев, чьим именем она себя атрибутирует, нигде о Дзани не упоминает, хотя и «раздирает себе рот славословием Днянешвара» [Dhale, 2009, p. 37]. Дхале подхватывает распространенные в исследованиях «литературы сантов» приемы аргументации, когда недостающие сведения добываются буквально отовсюду, и черпает из работ исследовательницы женского фольклора Тары Бхавалкар, которая «припоминает рассказы бабушки», называет их «элементами исторической правды» и по ним «восстанавливает дорогу Дзани к своей лачуге» за пределами местожительства варновых индусов<sup>6</sup>. Дхале сразу – со ссылкой на

<sup>4</sup> В оригинале *Vālvantācī lek*, где *vālvant*, «песчаный берег» реки Бхимы возле храма Виттхала в Пандхарпуре.

<sup>5</sup> «Маратхская словесность» (1898–1899) – первый труд по истории литературы маратхи, составленный брахманом В.Л. Бхаве. Ш.Г. Тулпуле, филолог и брахман, создал обширное приложение (1954), теперь неотъемлемо соединенное с оригиналом [Bhave, 1963].

<sup>6</sup> Руководствуясь этой «правдой», деревню Гопалпур освоили низкокастовые жрецы гуравы, разместив в его

«Бомбейский газетир» 1886 г. – находит там же поселение махаров. А затем цитирует Кешав-рава Дхондге, ветерана национально-освободительного движения в 1940-х гг. и борьбы за Объединенную Махараштру в 1950-х гг., члена Партии крестьян и рабочих и пятикратного депутата Законодательного собрания штата от Маратхвады, что Дзана-баи – «стропроцентная махарка, потому что ее посмертный мемориал (*samādhi*) в Гангаххеде (Маратхвада) находится в расположении бывшей *махарвады*»<sup>7</sup>. Наконец, удивительную симпатию Дзани к Цокхе Дхале объясняет их кастовой общностью. И именно к ее *абхангам* как к источнику сведений о Цокхе Меле обращается преподобный Александр Робертсон из Объединенной свободной церкви Шотландии в книге «Махарский фольклор. Исследование неприкасаемости в Индии» [Robertson, 1938, p. 82], но сама Дзана-баи в ней отсутствует.

Хотя ранняя история махаров практически не задокументирована, канцелярские архивы еще с XVIII в. изобилуют документами об их устойчивой вражде с мангами. Причисленные колониальными властями к «племенам» (*adivāsī*), кочевым (*bhāṭkṛyā jātī*) и «криминальным» (*gunhegār*) кастам, манги использовались как сезонные рабочие. Они оставались за пределами «деревенской телеги», но в целях бесперебойного функционирования её механизма подключались для выполнения ещё более «грязных» работ (например, свежевания трупов свиней и собак, а не коров и овец, как махары). По мере перехода махаров к обслуживанию колониальной власти, манги расширяли свое присутствие в деревне и в некоторых ритуалах укреплялись на маргинальных ролях, что ущемляло интересы махаров [Mande, 1983, p. 4–14; Kotani, 1999, p. 62–69]. Резкое противостояние между двумя нижайшими группами неприкасаемых оставалось актуальным и в начале XX в.: указывая на плетение корзин и веревок как на одно из профессиональных умений мангов (*māṅgkī*), что влекло за собой исполнение палаческих функций, Робертсон зафиксировал «пресловутую радость, с которой манг плёл веревку, если она предназначалась для повешения махара» [Robertson, 1938, p. 17].

Переход махаров в буддизм и решительный отказ от индуизма, в первую очередь от его главных богов – Рамы, Кришны, Шивы, Ганеши и т. д., мангов не затронул<sup>8</sup>. Они сторонились Абмедкара как раз по причине его принадлежности к махарам, оставаясь *хариджанами* (*harijan*, «дети Хари», т. е. Кришны, или «божьи дети»), близкими к инклюзивной идеологии Махатмы Ганди и Индийского национального конгресса [Waghmare, 2009, 2010]. Лидеры из их среды выступали против попыток неприкасаемых, инициированных Амбедкаром, войти в двери храмов, и тем самым фактически принимали позицию брахманов и варновых индусов. И всё же манги также выбрали новую идентичность, став матангами (*matāṅg*): через санскритизацию кастового имени они «восстановили» отсутствующий слог, тем самым добившись созвучия с именем древнеиндийского мудреца Матанга и подставив его мифологию. В качестве вдохновляющих символов они выбрали героев из своей касты – *устада* (*ustād*, «учитель») Лахуджи Салве (1794–1881), обучавшего боевым приемам Васудева Балванта Пхадке<sup>9</sup> и уже в постколониальной историографии удостоенного звания «борца за свободу» (*svātantryasēnānī*) и «революционного гуру» (*krāntīgūrū*), и «народного поэта» (*lokśāhīr*) Анна-бхау Сатхе (Тукарам Бхау-рав, 1920–1969), чей роман «Факира» (1959) о выживании в колониальный период деревенских мангов стал «библией» современ-

пространстве «материальные свидетельства» проживания там Дзана-баи [Глушкова, 2018].

<sup>7</sup> В отличие от других *сантов*, у Дзана-баи *самадхи* нет. Умерший в 2023 г. в столетнем возрасте Дхондге, среди прочего, является автором брошюры «А вы, уважаемый сант Цокхоба-джи, почему не перешли в буддизм?».

<sup>8</sup> При наличии харизматичных лидеров небольшие группы мангов переходят в буддизм, приурочивая инициацию к памятным датам в жизни Абмедкара [Ghadage, 2020], однако противопоставление «нас», т. е. махаров-буддистов, «им», т. е. мангам-буддистам, всё равно сохраняется [Paik, 2011].

<sup>9</sup> Васудев Балвант Пхадке (1845–1883), брахман-читтаван, считается «отцом индийского вооруженного бунта / восстания» против колонизаторов.

ных матангов. Увековечение их имен – в названии учреждений и фестивалей, публичных празднованиях их юбилейных дат и укоренении различными способами их визуальной узнаваемости<sup>10</sup> – составляет основу культурной политики матангов XXI в.

Отсутствие в историографии маратхской литературы поэта-*санта* из мангов, что переживается как кастовая несостоятельность, в последние десятилетия стало преодолеваться усилиями по присвоению «безродной» Дзани. Брошюра С.Т. Сононе «От Падмини<sup>11</sup> к сент-Дзана-баи» прямо объясняет замысел публикации: причисление Дзана-баи к «украшениям» касты матангов (*mātaṅg samājāce bhuṣaṇ*) [Sononi, 2010]. Следуя заданным курсом (после биографии Лахуджи Салве), Сононе формулирует историю мудреца Матанга, почитаемого Рамой, как прародителя матангов и в качестве единственного аргумента кастовой приписанности Дзана-баи ссылается на «Намину Дзани» (см. Ч. 1) Дхере [Dhere, 1960], к концу XX в. признанного эксклюзивным экспертом по *сантам*. В той ранней книге (впрочем, как и полвека спустя) Дхере касты поэтессы не называет, но «реконструирует» методом допущений и предположений трогательную дружбы Дзани и брахманки Мукта-баи, сестры Днянешвара, разведённых хронологией, расстоянием и отсутствием каких бы то ни было сведений об обеих. Продолжая тему дружбы, Дхере восхваляет Дзани за её «героическую песнь» (*gaauravgāthā*), возвышающую «никчемного» (*yātiḥīn*) Цокху, и цитирует строки из *абханга* последнего: «Цокха неказист (*doṅgā*), но вера [моя] прекрасна». При этом автор называет его не махаром, а шудрой, чье «прикосновение всеми считалось оскверняющим», но общее чувство к Витххалу объединяло Дзани и Цокху в единое целое (*samras*): «Дзани испытывала к нему нежность семейного свойства. В окрестностях Пандхарпура, источая такую истовую любовь к богу, они, должно быть, наслаждались радостью взаимопонимания. На пути бхакти, к тому же, её, должно быть, сопровождали такие светлые попутчицы, как Сойра-баи и Нирмала (жена и сестра Цокхи. – И.Г.) [Dhere, 1960, p. 22]. Модальность «должно быть» в самой первой публикации будущего мэтра, описавшего широту внекастового общения Дзана-баи в духе эгалитарной повестки «движения бхакти», является единственным ресурсом, который мог вдохновить Сононе на причисление поэтессы-служанки к матангам.

Тем не менее вербализованное и письменно зафиксированное, «причисление» стимулирует разворот матангов из малоимущих слоев, преимущественно, выходцев из Маратхвады, к способу почитания Витххала через ассоциированность со «своим» *сантом*. Это предполагает обустройство «кастовых» храмов, аналогичных тем, какие в начале XX в. строили махары ещё до отказа под напором Абмедкара от Цокхи Мелы. В конце 2000-х гг. скромный храм Дзана-баи появился в одном из проулков Аланди, городка, сопоставимого по теологическому весу с Пандхарпуром, где находится посмертный мемориал Днянешвара и множество других святынь. Там же в 1917 г. открылась первая в Махараштре (и в Индии) Школа варкари<sup>12</sup>, где взращивают по четырёхгодичной программе профессиональных *киртанкаров* – проводников идей махараштранского варианта «бхакти в массы». Выпускник этой школы и инициатор постройки Нараян-буа Сароде, уроженец Маратхвады, аргументировал постройку храма тем, что «Дзана-баи – наша» и «в Аланди есть все храмы, даже

<sup>10</sup> Один из бюстов Анна-бхау в 2022 г. добрался до Москвы и был установлен в атриуме Библиотеки иностранной литературы. За продвижением этой инициативы стояли акторы политического и бюрократического уровня из Махараштры.

<sup>11</sup> В названии Сононе обыгрывает один из *абхангов* Дзани, где она рассказывает о предыдущих рождениях Намдева, в каждом из которых она оставалась его служанкой (*В роду Хираньякашипу Нама Прахлад, / на месте Падмини, главной служанки, я* // [№ 293, Sonone, 2010] (см. подр.: Глушкова, 2024)).

<sup>12</sup> Школу варкари основал брахман Дзог-махарадж [Вишну Нарасимха Дзог, (1867–1920)]; упомянутый выше брахман Дандекар (1895–1968), последователь Дзога, в дальнейшем стал руководителем школы, его сменил еще один высокообразованный брахман С.К. Неургавкакр (1905–1978).

в честь Рохидаса, а нашего не было». Принадлежность Дзани к матангам представляется ему бесспорной, поскольку «так рассказывали старейшины общины» и «гангахедский»<sup>13</sup> храм стоит возле квартала матангов, хотя родилась она совсем в другом месте». Судя по возрасту (в период наших встреч в Аланди в 2017–2018 гг.), в Школе варкари Сароде учился в 1960-х гг. Ему не позволялось сидеть в ряду других – варновых – учеников, он питался отдельно и ночевал в тёплый сезон в поле, а в холодный – под крышей расположенного рядом храма Рохидаса. Брошюру Сононе, как и афишу с анонсами предстоящих выступлений *киртанкаров* в храме, подарил мне он.

Сунил и Шарда Галпхаде, супружеская пара *киртанкаров*–матангов среднего возраста, выстроили храм в деревне Чинцоли-Мали в Бидском округе Маратхвады, запланировав рядом школу для обучения будущих распространителей традиции варкари. Оба используют гонорифик «махарадж» (*mahārāj*), подразумевающий наличие у обоих достаточной духовной и профессиональной подготовки, и рекрутируют последователей из своих кругов. Это находит поддержку у правительства штата и местных администраций: неучтенное и стремительно растущее число приверженцев Виттхала, официально объявленного «родовым божеством» (*kuldevatā*) Махараштры, формирует электорат, как правило, следующий по всем вопросам – от духовных до политических – рекомендациям наставников.

Название храма – не в честь божественной пары Виттхал–Ракхумаи / Рукмини, как это характерно для локальных святилищ, а в честь бога и служанки – «Храм благословенного Виттхала [и] Дзанаи» (*Śrī Viṭṭhal Janāi mandir*), указывает на потерю устойчивого идентификатора – «Намина», что легитимизирует её «независимость» от хозяина и «свободу» в создании союза с Виттхалом. Тем самым новое поколение матангов опровергает навязчивый рефрен в названиях брошюр, статей и глав высококастовых интерпретаторов, предполагающих, что «Дзани не готова принять свою, отдельную от Намдева, сущность» [Irekar, 2006, p. 217]. Внутренний компактный октогранник храма также устроен необычно: композиция «Виттхал, жёнов и Дзана-баи»<sup>14</sup> расположена по центру, алтарное помещение отсутствует вообще, а стенные ниши вмещают изображения известных поэтов-*сантов* традиции, в том числе Намдева, на равных со всеми. Также радикальным отходом от практики последних десятилетий стал иной визуальный образ Дзана-баи, удивительным образом воспроизведший внешность хозяйки храма. Это нарушило устоявшуюся тенденцию, когда после выхода (третьего по счету) фильма «Сант Дзана-баи» (1949) знаменитой киностудии «Прабхат» «официальным лицом» служанки стала актриса Ханса Вадкар.

Супруги Галпхаде предложили еще одно новшество в виде религиозного туризма по сакральным местам Махараштры и за её пределы. Коммерческий маршрут в спальном автобусе начинается и заканчивается у «храма благословенного Виттхала [и] Дзанаи», а алтарная композиция с лицом Шарды украшает в качестве логотипа рекламное объявление. Диверсификация деятельности существенно увеличивает известность предприимчивой пары и вызывает интерес у политического истеблишмента, о чём свидетельствуют, например, визиты непосредственно в храм Виттхала–Дзанаи спикера маратхвадского отделения Республиканской партии Индии (А), руководимой Рамдасом Атхвале. Этот буддист-далит настойчиво ищет электоральной поддержки матангов через их переход в буддизм и примирение с махарами – в перспективе – и реализуемые обещания, например, возведение очередного памятника Анна-бхау Сатхе, – сейчас. Более того, в структуре РПИ (А) возникают кастовые кластеры, например, «крылья матангов» (Matang Wing).

<sup>13</sup> «Храм места рождения святой Дзана-баи» в Гангахедде имеет совсем другую историю [Glushkova, 2021; Глушкова, 2023(1)] и его расписание и ценности определяются почитанием местных духовных авторитетов.

<sup>14</sup> Об иконографии Дзана-баи см.: [Глушкова, 2023 (2)].

Принадлежность Дзана-баи к матангам в последнее десятилетие также утверждают справочно-пропагандистские интернет-сайты культурно-религиозных групп, обычно связанных с идеологией *хиндутвы*. Они переводят жизнь служанки в мультипликационный формат и представляют её эталоном «пересечения» религиозной одухотворенности и социального равенства. В таком же духе отредактирована статья о Дзана-баи в «Википедии»<sup>15</sup>, что демонстрирует стратегию «заискивания» в целях анахронического «воссоединения» бывших неприкасаемых с варновым обществом индусов.

Заданный на расширение культурной эгалитарности тренд Махараштры за счёт причисления «бескастовой» Дзана-баи к неприкасаемым возник вскоре после деколонизации страны. Обретение «своего» *санта* легитимировало в новых условиях культурную идентичность бывших неприкасаемых прежде всего в собственных глазах. Однако реальной проблемой оказался их переход из «стигматизированных субъектов» в «граждан», что и привело к введению законов, открывших постепенную реструктуризацию социума (см. подр.: [Rao, 2010]). А проведение в жизнь «политики Мандала», т. е. различных форм «позитивной дискриминации», вновь обострило вражду между различными кастами Махараштры вместе с интересом к тому, «чья все-таки Дзана-баи»?

### НЕ КАСТА ПРОБЛЕМА, А ЕЁ ОТСУТСТВИЕ

Ответ на вопрос «чья?» – в диапазоне от «шудр» до «самой низкой» (*nīc*) и «презренной» (*upekṣit*) – предлагают почти все авторы духовного ежегодника «Ринган» (*Riṅgaṇ*), посвященного Дзана-баи. Среди авторов – историков, журналистов, вероучителей, действующих политиков и социальных активистов – некоторые принимают версию о её принадлежности к матангам и восхищаются широтой души хозяина-шудры: «В доме у [Намдева-]шимпи (каста шудр-портных. – И.Г.) – девушка-матанг! Трудно вообразить даже сегодня» [Riṅgaṇ, 2015, p. 72]. Другие со ссылкой на Дхале относят её к махарам или к гопалам [Riṅgaṇ, 2015, p. 102, 130]. Третьи причисляют её к кочующим овцеводам – дхангарам, часть которых приписана к «другим отсталым кастам», а часть – к «зарегистрированным племенам»: «Отец её работал на дхангара, поэтому-то вся семья стала считаться дхангарской. Конечно, доказательств нет» [Riṅgaṇ, 2015, p. 26], а четвертые эти доказательства находят, ссылаясь опять на местоположение храма, возникшего в 1960-х гг.: «Так считают дхангары из дхангарского квартала возле храма Дзана-баи в Гангахедхе» [Riṅgaṇ, 2015, p. 132]. Жрецы-гуравы из Гопалпура добавляют свой вариант: «Мой дед умер, когда ему было 108 лет. Он говорил, она из касты бандзари» [Riṅgaṇ, 2015, p. 28], промышлявших торговлей солью и бывших такими же мобильными, как бродячие гуравы, низкокастовые служители бога Шивы. На Дзани также претендуют рангари-красильщики, поскольку работа в хозяйстве портного включала окрас тканей, и кунби из землеобрабатывающей касты, так как наёмные работницы легко перемещались с деревенских полей в дом и обратно [Riṅgaṇ, 2015, p. 132].

Соревнование разных каст за символическое присвоение Дзана-баи все еще осуществляется на фоне реликтового концепта вневременного *бхакти* как идеального устройства бескастового общества. Образцовый проводник таких взглядов Нитин Савант действует сразу по трём направлениям – как традиционный *киртанкар* из Маратхвады, как учредитель «Миссии освобождения человека» (*Mānav mukṭi mīśaṇ*) от кастовых, классовых и гендерных барьеров и как писатель. В памфлете о Дзана-баи он негодует по поводу роста кастовой разобщённости: «В наше время появилась тенденция растаскивать сантов по своим кастам! Даже киртанкаров своих зовут и абханги своего санта исполняют!» [Savant, 2017, p. 15].

<sup>15</sup> См.: <https://en.wikipedia.org/wiki/Janabai>, <https://pune.news/culture/janabai-a-13th-century-marathi-bhakti-poe-tess-who-redefined-devotion-131922/>; <https://www.hindusforhumanrights.org/en/blog/voices-of-love-janabai> (19.10.2024).

Однако в целом его пафос отражает ещё один фронт исторического противостояния – «не-брахманы против брахманов», поэтому своей главной задачей Савант видит высвобождение Дзана-баи из брахманских тисков и превращение её в «разящее оружие, средство женской эмансипации и баннер движения за перемены» [Savant, 2017, 8]. Низвергая вековые стереотипы «идеальных ролевых моделей» из «Махабхараты» и «Рамаяны», Савант лепит из Дзана-баи символ непокорности, упорства и революционного накала в борьбе с дискриминацией за женское равноправие. Во главу угла он ставит бескастовость Дзана-баи, подтверждая это «фактами» её «общения на равных» с богом Витхобой, брахманом Днянешваром и махаром Цокхой Мелой, т. е. соединяя фрагменты из *абхангов* Дзани и агиографии Махипати с медийными образами поэтессы и трактуя их в духе «движения», которое «возвысило класс шудр до уровня духовной власти и социальной значимости, почти равного положению брахманов...» [Ranade, (1990) 1961, p. 92]. Эту очевидную «брахманизацию» *бхакти*, «осуществлённую для того, чтобы высшие касты могли оправдать включение популярных фигур, особенно из низших каст или “неприкасаемых”, в свой пантеон святых» [Burchett, 2009, p. 133–134], как раз и пытается разрушить Савант. Он намеренно умаляет культурный гигантизм брахмана Днянешвара и возвышает роль шудры Намдева, *киртанкара* per se, а также жёстко критикует университетскую преподавательницу брахманку Сухасини Ирлекар, вычитавшую в *абхангах* Дзана-баи аллюзии к любовным отношениям служанки и бога и её – Дзанино – фамильярное отношение к Днянешвару как к «приятелю» (*sakhā*): «Какие же грязные слова выписывает мадам своим пером!»<sup>16</sup> [Savant, 2017, p. 52].

Этот прием «нарративной терапии» фактически разрушается реалиями сегодняшнего дня, объясняющими бескастовость как личную трагедию Дзана-баи, причину её тотального одиночества и даже неполноценности, что отражено в том же выпуске «Рингана»: «Никто из женщин в сегодняшней Махараштре, занятых обслуживанием домохозяйств, не ассоциирует себя с Дзана-баи... Намдев – портной, Савта – садовник, Гора – гончар, Сена – цирюльник, Нархари – ювелир, а Дзана-баи – кто? Всего лишь “Намина служанка”, таких мы сегодня называет *molkarīn*. Но они с Дзани не связаны, и причина этого в касте, которой у неё нет... Она не из “деревенской телеги”» [Pethkar, 2015, p. 52]. Проведенное Рупали Петхкар исследование в социальном кластере наёмной прислуги показало, что Дзана-баи никому не нужна – «ни один из созданных за последние годы союзов работников из неформального сектора не украшает себя её именем, им не приходит в голову построить в её честь храм, и никто из них, преодолевая тяготы физического труда, не вдохновляется её образом» [[Pethkar, 2015, p. 56].

Отчуждённость Дзана-баи, в том числе отсутствие собственной, хотя бы и фиктивной, кровной линии, открывает к ней свободный доступ, создает практически ничем не ограниченные возможности для манипуляции и образует множество «эхо-камер», или закрытых систем, слышащих только самих себя.

## БХАКТИ И КАСТА

В середине XIX в. «Триумф бхактов» Махипати (1762) стал одним из первых печатных изданий на маратхи, породил разнообразную массовую культуру и лёг в основу самоидентичности современной Махараштры. Приветственное слово к английскому переводу (1933) санскритолог В.К. Тагаре завершил цитированием «Ригведы»: «Тот факт, что он (Махипати. – И.Г.) с благоговением пересказывает легенды обо всех святых, независимо от

<sup>16</sup> Маратхское *бхакти* позиционируется как незрелищное, и песнопения, где Дзани описывает ночные приходы Витхала в её лагуну опускаются, а лексемы типа *gujgoṣhī* («сокровенные разговоры»), *sāṁśayā* («украшенное ложе») и некоторые другие игнорируются.

касты, языка, государства или общины, показывает, что он усвоил основополагающий принцип философии *бхакти* – *ekam sad viprā bahudhā vadanti*» [Tagare, (1933) 1988, p. xxxvii], т. е. «правда одна, но мудрецы выражают её по-разному». А казус Дзана-баи (впрочем, как и любого другого персонажа из антологии) свидетельствует, что насыщение *бхакти* вневременными параметрами и духом эгалитаризма вовсе не означает перетекание этих признаков из области агиографии в реальный мир. Более того, жития и *абханги* поэтов-*сантов* содержат множество противоречивых сообщений о касте и кастах, что полностью разбивает представление о единой и последовательной идеологии *бхакти* даже в пределах одной разновидности в пределах одного исторического региона. Именно «наличие такого двоемыслия является убедительным объяснением того, почему на протяжении всей своей истории бхакти неизменно терпело неудачу в создании устойчивой эгалитарной социальной практики» [Burchett, 2009, p. 131], что не останавливает попыток вписать его в качестве идеала в современную жизнь.

Панегирик многовековой традиции варкари в главной маратхиязычной газете *Loksattā* (02.07.2020) по случаю ежегодного шествия (*vārī*) в Пандхарпур социолог Шрути Тамбе назвала «Победно звенящий (*khaḷāltā*) поток дхармы Махараштры». Она изобретательно соединила аллитерацию причастия со звуком дождя, сопровождающего в сезон муссонов передвижение варкари – того самого потока, который смывает ортодоксальные ценности, и на этом основании призвала к обновлению заветов общественного равенства вне зависимости от касты, социального статуса, образовательного ценза и гендера: «Витхал, воспринимаемый как мать и отец, брат и сестра, друг и подруга, людям тех времен был значительно ближе, чем ведийские боги. Сотни тысяч людей за прошедшие семь столетий приложили максимум усилий, чтобы превратить этот новый вид богопочитания и новую мораль в нравственный закон Махараштры». Тамбе перечислила привычную компанию *сантов* – Диянешвар, Намдев, Дзана-баи, Цокха Мела и др. – и посетовала, что, возвращаясь в свои деревни, участники *вары* забывают то возвышенное внекастовое содружество, примерами которого изобиловали выступления *киртанкаров* и их собственные хоровые пения.

Та же газета опубликовала сокрушительный «читательский» отпор Шаху Патоле. Продолжив игру брахманки Тамбе со звукоподражанием, он озаглавил свое письмо «Так это же блокирующий (*aḍkhaḷtā*) дхарму Махараштры поток!» [*Loksattā*. 05.07.2020]. Разгневанный количеством банальных фраз, Патоле вопрошает, «не одряхлел ли “новый вид богопочитания”, не приносящий никаких плодов?» И продолжил: «Сколько совершенно отвратительных заявлений о касте мангов (да, это наше имя, а не матанги!), в которой я родился, и о кастах других бывших неприкасаемых позволили себе вишнуитские санты – мы для них были символом грязи, дурнотворящей иллюзии – и теперь я должен следовать их заветам?». Методично высмеивая каждое утверждение Тамбе, пропевшей типичный брахманский конструкт, он едко сыронизировал относительно пользы морализаторства в «приуроченные к главным ритуалам даты, как если бы учение *сантов* принесло хоть какую-то реальную пользу». Мощь этого ответа заключалась не только в неизмеримо более звучном и стилистически искусном языке (в сравнении с громоздкими конструкциями Тамбе, к тому же попутно вовлекшей в качестве аргументов Эмиля Дюркгейма и Карла Маркса), но и в личности Патоле – «бывшего неприкасаемого», писателя, чьей главной темой является каста и религия, в том числе, автора книги «Далитские кухни Маратхавды» с рассказом о том, что и почему едят манги и махары, включая диетическую практику своего рода!

Живое столкновение «теории» и «практики» через бездну непреходящего отчуждения подтверждает сформулированный почти 30 лет назад тезис историка-марксиста Ранаджита

Гухи о беспомощности *бхакти*, которое «мало что могло сделать для устранения социальной дистанции между высокородными и низкородженными...» и определил этот феномен как «идеологию подчинения *par excellence*... когда доминирующий располагает к себе подчинённого...», и дальнейшее подчинение «происходит само по себе, добровольно и на основе сотрудничества» (цит. по: [Burchett, 2009, p. 126]). А Пэттон Бёрчетт, препарируя риторику *бхакти* в агиографиях самой знаменитой четвёрки «неприкасаемых сантов» (разумеется, включая Райдаса/Рохидаса и Цокху Мелу) демонстрирует, что «бхакти не только не влияет на изменение социального положения, но и может способствовать усилению и оправданию социальной дистанции» [Burchett, 2009, p. 126], о чём свидетельствует газетная перепалка XXI в. Наконец, Бёрчетт четко формулирует неспособность «религиозных движений (мн.ч.! – И.Г.) *бхакти* добиться прочных эгалитарных социальных реформ, что является не просто проблемой неудачного применения теории бхакти на практике, но и функцией самой теории бхакти, которая, в конце концов, не такая уж и эгалитарная» [Burchett, 2009, p. 130].

### БХАКТИ И «ДВИЖЕНИЕ»

За *сантами* в индийской историографии закрепился стандарт «великих интеграторов», что приписывает им эмоциональный объединяющий охват. Первый импульс к такому восприятию был задан судьей, реформатором и просветителем М.Г. Ранаде, известным и за пределами своего родного региона. Его эссе «Святые и проповедники Махараштры», однако, всего лишь один из фрагментов «Взлёта маратхской власти» [Ranade, (1900) 1960], где автор изложил свой вариант истории обретения маратхами государственности под руководством военачальника Шиваджи (1674) и её укрепления в период Маратхской конфедерации (до 1818). Как член реформаторского «Молитвенного собрания» (*Prārthanā samāj*, орг. в 1867 г.), брахман Ранаде трудился над извлечением смыслов из *абхангов* шудр Намдева и Тукарама с прицелом на сооружение надкастовой религиозной платформы и выступал с публичными лекциями в духе политической теологии, как её понимают сегодня, многократно обращаясь к идиоме «взлёт» как следствия «подъёма», принявшего форму «революционного движения».

Позиции отечественных индианистов периода 1960–1980-х гг., единообразно зафиксировавших вернакулярные разновидности «движения *бхакти*» в серии очерков индийских литератур (см. Ч. 1), всё же были заимствованы из литературного дискурса хиндиязычного пояса Северной Индии с переосмысленной санскритской лексемой *āndolan*. В монографии «Буря из песен. Индия и идея бхакти как движения» Джон С. Холи оспорил принимаемый априори факт естественного – долгосрочного, трансисторического и трансцендентального – существования этой идиомы и установил 1920–1930-е годы как хронологические рамки её концептуализации в качестве идеи и 1940-е годы в качестве готового продукта истории. Шаг за шагом Холи реконструировал вклад каждого – от пионеров институализации вернакулярных форм *бхакти* ирландца Г.А. Грирсона (1851–1941) и шотландца Д.Н. Фаркухара (1861–1929) до корифеев хиндиязычного хартленда (и брахманов) Рамчандры Шуклы (1884–1941), увидевшего на Севере «эпоху бхакти» (*bhakti kāl*) и нашедшего термин «течение» (*dhārā*), и Хазари Прасада Дживеди (1907–1979), заменившего грисоновскую «религиозную революцию» (religious revolution) «движением бхакти» (*bhakti āndolan*). «Сознательно или нет, Дживеди переделал “революцию” в “движение”, используя термин, который только-только входил в стандартный хинди для обозначения “движения”» [Hawley, 2015, p. 52–53], которое тут же превратилось в инструмент «национального

строительства: при формовке “движения бхакти” решающей силой оказалось притяжение независимости»<sup>17</sup> [Hawley, 2015, p. 9].

В XX в. националистическая история всей Индии, а не только Махараштры, выстраивалась посредством *бхакти*, достигшего после 1947 г. масштаба паниндийского «движения» с общими ценностями индуизма. «Демократическая доктрина, объединившая всех людей без различия касты, общины, национальности или пола» (цит. по [Burchett, 2009, p. 115]) стала темой серии выступлений на Общеиндийском радио (1964) В. Рагхавана, брахмана, санскритолога и одного из учредителей Литературной академии Индии, автора книги «Великие интеграторы: святые певцы Индии» (1966). С учетом того, что Рагхаван дважды посещал Советский Союз и Институт востоковедения АН СССР, траектория «движения бхакти» не могла обойти отечественных индианистов, но и не только их, как самокритично сформулировал Адитья Бел: «Когда мы размышляем о бхакти как о движении, мы исходим из единого организующего импульса. Многие, включая автора этого текста, продемонстрировали, что это слишком упрощенный взгляд, но, видимо, мы нуждаемся в том, чтобы думать об этом именно так...» [Behl, 2008, p. 322].

Совершенно очевидно, что анахроничное «вчитывание» проблематики настоящего в текстуру прошлого не было промахом исключительно российских ученых. Их (нашим) промахом был и остается уход в сторону от тематики касты в *бхакти* и «движения *бхакти*» и игнорирование ресурсов политической теологии, что в каждом отдельном случае (а не скопом) вскрывает удивительные явления вплоть до «джанабаизма» (*janābāīṣaṇ*) как вектора развития общества, обнаруженного в XXI в. с привлечением потенциала безродной служанки, обретшей – благодаря коллективным усилиям – прошлое, настоящее и будущее.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

Глушкова И.П. *Индийское паломничество. Метафора движения и движение метафоры*. М.: Научный мир, 2000 [Glushkova I.P. *Indian pilgrimage. The metaphor of motion and the motion of metaphor*. Moscow: Nauchny mir, 2000 (in Russian)].

Глушкова И.П. Джана-баи: из служанок в богини. Новые тенденции современного индуизма. *Восток (Oriens)*. 2018. № 5. С. 113–124 [Glushkova I.P. Janabai: from a House Maid to Goddess: New Trends in Contemporary Hinduism. *Vostok (Oriens)*. 2018. No. 5. Pp. 113–124 (in Russian)].

Глушкова И.П. Неисчерпаемость бхакти. Джана-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(1). С. 143–167 [Glushkova I. The inexhaustibility of bhakti. Janabai as an argument for the expansion of the space of Maharashtra. *Game of Thrones in the East. Political myth and reality*. M.S. Kruglova, D.V. Dubrovskaya (eds.) Moscow: IOS RAS, 2023(1). Pp. 143–167 (in Russian)].

Глушкова И. Орудие труда как иконографический элемент: алтарная композиция из храмов Джанабаи в Махараштре. *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии*. 2023(2). № 4. С. 55–75. [Glushkova I. The tool of domestic labour in the iconography of Janabai's temples in Maharashtra. *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*. 2023(2). No. 4. Pp. 55–57 (in Russian)].

Глушкова И.П. Мифотворчество индийского бхакти: служанка и бог под бременем домашних забот. *Ориенталистика*. 2024. № 4–5. С. 1017–1044 [Glushkova I. Mythmaking of Indian bhakti:

<sup>17</sup> Среди других прорывов Холи: опровержение вектора *бхакти* как «религиозно-реформаторского движения», пришедшего на Север с Юга; отказ от южноиндийской «Бхагавад-пураны» как источника «установочных принципов» *бхакти* в пользу «Бхагавад-махатмьи», позднего текста северного происхождения; перенос истоков «движения *бхакти*» из «средневековья» в категорию «раннего модерна», поскольку идея как таковая фактически вытекала из концепций различных *сампрадай*, «религиозных толков», оформившихся в Новое время.

a maidservant and god under the stress of household chores. *Orientalistica*. 2024. No. 4–5. Pp. 1017–1044 (in Russian)].

Abbot J.E., Godbole N.R. *Stories of Indian Saints: Translation of Mahipati's Marathi Bhaktavijaya*. Vol. I. Delhi: Motilal Banarsidass, 1988 (1933).

Ambedkar B.R. Appendix I. The Riddle of Rama and Krishna. *Dr. Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches*. Vol. 4. Unpublished Writings, Riddles in Hinduism. Moon Vasant (ed.) Bombay: Education Department, Government of Maharashtra, 1987.

Ambedkar Babasaheb. *Annihilation of Castes. With a reply to Mahatma Gandhi*. Mumbai: Bhalchandra Munekar, 2011.

Behl, Aditya. Presence and Absence in Bhakti: an Afterward. *International Journal of Hindu Studies*. 2007. Vol. 11 Iss. 3. Pp. 319–324.

Bhave V.L. *Mahārāṣṭra sārvasvat: Puravṇī Ś. G. Tulpuḷe* (Словесность Махарашистры с приложением Ш.Г. Тулпуле). Mumbai: Popular prakashan, 1963 [Bhave V.L. *Maharashtra literature: with supplement by S.G. Tulpule*. Mumbai: Popular prakashan, 1963 (in Marathi)].

Bhingarkar D.B. *Bhingarkar D.B. Sant kavāitrī Janābāi: caritra, kāvyā āṇi kām-girī* (Святая поэтесса Джана-бау: биография, поэзия, достижения). Mumbai: Magestic prakashan, 1989 [Bhingarkar D.B. *The Saint-Poetess Janabai. Biography, poetry and achievement*. Mumbai: Magestic prakashan, 1989 (in Marathi)].

Burchett P. *Bhakti* Rhetoric in the Hagiography of 'Untouchable' Saints: Discerning *Bhakti's* Ambivalence on Caste and Brahminhood. *International Journal of Hindu Studies*. 2009. Vol. 13. No. 2. Pp. 115–141.

Deleury G. A. *The Cult of Viṭhobā*. Poona: Deccan College Postgraduate and Research Institute, 1960.

Dhere R.C. *Nāmāyācī Janī* (Намина Джани). Pune: Vora and Company, 1960 [Dhere R.C. *Nama's Jani*. Pune: Vora and Company, 1960 (in Marathi)].

Edgerton F. *The History of Caste in India* by Shridhar V. Ketkar. *The American Political Science Review*. 1910. Vol. 4. No. 3. Pp. 446–448.

Howley J. St. *A Storm of Songs. India and the Idea of the Bhakti Movement*. Cambridge–London: Harvard Univesrity Press, 2015.

Ghadage 2000. Ghadage Tushar. Ambedkaraites in making: The process of awakening and conversion to Buddhism of non-Mahar communities in Maharashtra. *CASTE: A Global Journal on Social Exclusion*. 2000. Vol. 1. No. 2. Pp. 107–120.

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. Pp. 505–532.

Gokhale-Turner J.B. Bhakti or Vidroha: Continuity and Change in Dalit Sahitya. *Journal of Asian and African studies*. 1980. Vol. XV. No. 1–2.

Joshi K.A. *Śrīsakalsantgāthā. Khaṇḍ pahilā* (Сиятельные песнопения всех сантов. Том 1). Pune: Shrisantvangmay prakashan mandir, 1967. [Joshi K.A. *A Collection of Songs of All Saints*. Vol. 1. Pune: Shrisantvangmay prakashan mandir, 1967 (in Marathi)].

Irlekar S. *Sant kavī ani kavaytrī: ek anubandh – sāhitya āṇi samikṣā* (Святые поэты и поэтессы: исследование – литература и критика). Pune: Snehvardhan prakashan, 2006 [Irlekar S. *Saint Poets and Poetesses: A Study – Literature and Critics*. Pune: Snehvardhan prakashan, 2006 (in Marathi)].

Karve, Irawati. "On the Road": A Maharashtrian Pilgrimage. *The Experience of Hinduism: Essays on Religion in Maharashtra*. E. Zelliott, M. Berntsen, M. Albany (eds.) New York: State University of New York Press, 1988. Pp. 142–173.

Kotani H. Ati Śūdra Castes in the Medieval Deccan. *Caste System, Untouchability and the Depressed*. H. Kotani (ed.) Delhi: Manohar, 1999. Pp. 55–75.

Mande P. *Gāv-gāḍyābāher* (За пределами «деревенской телеги»). Aurangabad: Godavari Prakashan, 1983 [Mande P. *Outside the village cart*. Aurangabad: Godavari Prakashan, 1983 (in Marathi)].

Paik S. Mahar–Dalit–Buddhist: The history and politics of naming in Maharashtra. *Contributions to Indian Sociology*. 2011. Vol. 45. No. 2. Pp. 217–241.

Ranade M.G. The Saints and Prophets of Maharashtra. *Rise of the Maratha Power and Other Essays by M.G. Ranade, and Gleanings from Maratha Chronicles by K.T. Telang*. Bombay: University of Bombay, 1961 (1900).

Rao Anupama. *The Caste Question: Dalits and the Politics of Modern India*. Ranikhet: Permanent Black, 2010.

Robertson A. *The Mahar Folk. The Study of Untouchables in Maharashtra*. (The Religious Life of India). Calcutta: U.M.C.A. Publishing House, 1938.

Pethkar Rupali. *Dalītā kaṇḍitā. Rīṅgaṇ* (Круша и размалывая). *Sant Janābāī viśeṣāṅk*, 2015 [Pethkar Rupali. Thrashing and grinding. “*Sant Janabai special issue*”. 2015 (in Marathi)].

Rīṅgaṇ. *Sant Janābāī viśeṣāṅk*. 2015 [*Sant Janabai special issue*. 2015 (in Marathi)].

Savant N. *Strīdāsyā-muktīcā anany sāhityik aṇiṣkāṛ. Sant Janābāī* (Уникальное литературное явление женской эмансипации. Сант Джана-баи). Parbhani: Niruti publication, 2017 [Savant N. *A unique literary phenomenon of female emancipation. Saint Janabai*, Parbhani: Niruti publication, 2017 (in Marathi)].

Sonone S.T. *Padminī te sant Janābāī* (От Падмини до сант-Джана-баи). Buldana: Kalavatibai Sonone, 2010 [Sonone S.T. *From Padmini to Saint Janabai*. Buldana: Kalavatibai Sonone, 2010 (in Marathi)].

Waghmare B.S. Political inequality among dalits. A case of Maharashtra. *Voice of Dalit*. 2009. Vol. 2. No. 2. Pp. 177–199.

Waghmare B.S. Reservation policy and the plight of Matangas in Maharashtra. *The Indian Journal of Political Science*, 2010. Vol. 71. No. 3. Pp. 923–946.

Zelliot E. Chokhamela and Eknath: Two Bhakti Modes of Legitimacy for Modern Change. Zelliot E. *From Untouchable to Dalit. Essays on the Ambedkar Movement*. New Delhi: Manohar (1992) 2001. Pp. 3–32.

#### ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

ГЛУШКОВА Ирина Петровна – доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва, Россия.

Irina GLUSHKOVA, DSc (History), Chief Research Fellow, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.