

Журнал "Тамыр" : искусство, культура, философия

Приходите и укореняйтесь!

Елена Руденко. Этнокультурная идентичность: вариант Южной Индии

Во многих странах и регионах мира этническому компоненту культурной идентичности наряду с неразрывно связанными с ним лингвистическим и религиозным компонентами либо изначально присуще, либо искусственным образом придается определенное значение. Данная ситуация характера, в числе прочих стран, для Казахстана с его во многом условным, но тем не менее признаваемым делением представителей титульной нации по лингво-региональному (северные, южные, западные казахи), историко-региональному (жузы) и лингво-культурному (нағыз и шала қазақ) принципам. Отчасти схожая ситуация характерна и для Индии, где, несмотря на множество разделительных линий, противопоставление по принципу Север-Юг является наиболее ярким примером проявления этнокультурной составляющей. В связи с этим представляется интересным рассмотреть сильные и слабые стороны южноиндийской практики этнокультурной (возможно, даже этно-цивилизационной, включающей лингвистические и конфессиональные аспекты) идентичности.

Как правило, в обширной теоретической литературе можно встретить один из трех общепризнанных подходов к исследованию этничности и связанной с ней этнокультурной идентичности: примордиализм, конструктивизм и инструментализм. Сторонники первого подхода рассматривают этничность в качестве исходной и естественной характеристики антропологических сообществ. Конструктивисты полагают, что этничность является искусственным образованием, не имеющим изначальных культурных оснований и проявляющим свою групповую солидарность в знаково-символической форме. Инструменталистский подход в понимании этничности опирается на прагматизм и функционализм, интерпретируя ее как своеобразный инструмент, используемый политическими лидерами в борьбе за власть, но чуждый широким массам.

На основе различия в данных подходах формулируются различные определения этничности и этнической идентичности, подчеркивающие те или иные ее аспекты. В частности, «этничность – это проявление социальной идентичности, характеризующейся воображаемым родством»; «термин “этничность” имеет прямое отношение к борьбе между этническими группами, в ходе которой люди акцентируют свою идентичность и исключительность»; «этничность может рассматриваться либо на однозначно биологических, либо на чисто социальных основаниях» (в данном случае к южным индийцам более применим первый вариант, а, скажем, к пенджабцам –

второй) и т.п. [цит. по: 1, с. 4]; «этническая идентичность есть императив, поскольку иные определения ситуации не могут заставить носителя проигнорировать такую свою идентичность или временно пренебречь ею» [2, с. 17]. Концепция М. Вебера постулирует, что концепт этничности основывается на таких факторах, как групповая память (собственная или навязанная извне), разделение на «мы» и «они», поиск доказательств для постоянного поддержания идеи общей этничности, следование собственным стереотипам и способность видеть иные стереотипы у других групп, объединенных «чужой» этничностью и пр. [цит. по: 3, с. 94]. Все это в той или иной мере характерно для носителей южноиндийской этнокультурной идентичности.

Что касается идентичности лингвистической, то, несмотря на всю комплексность и неоднозначность данного явления, здесь следует лишь подчеркнуть, что язык рассматривается как один из важнейших факторов формирования этнической идентичности. «Язык создает основу этнического единства... Способность языка удовлетворять коммуникативные и культурные потребности всей этнической общности на каждом этапе ее развития объясняет его восприятие каждым ее членом... как присущего ей по природе, общего достояния» [4, с. 73]. В варианте Южной Индии лингвистическая идентичность стала неотъемлемым, а во многом даже определяющим компонентом общей этнокультурной идентичности населения региона.

Применительно к религиозному аспекту можно отметить, что в то время как этническая и даже национальная (если только она не связана с элементарным фактором гражданства) идентичности, являясь естественными, не могут быть изменены на протяжении жизни индивида, идентичность религиозная, считаясь искусственной, может меняться неограниченное число раз, а может и вообще отсутствовать. Вместе с тем, исторически этническая и религиозная идентичности нередко рассматриваются в комплексе, неразрывно друг от друга, причем одна из этих идентичностей может заменять собой вторую. Так, в период средневековья все население Центральной Азии определялось как «мусульмане», что практически снимало вопрос о конкретной этнической принадлежности его отдельных представителей; все население Индии до сих пор ошибочно именуется «индусами», что формально нивелирует присутствие в нем представителей ислама, сикхизма, буддизма и прочих вероисповеданий. Это демонстрирует «тесную связь религиозного и национального самосознания», когда определенное вероучение «воспринимается не только как собственная религиозная система, но и как естественная культурная среда, национальный образ жизни» [5, с. 186].

Здесь важно напомнить, что во многих случаях (включая миграционные процессы, территориальные завоевания и утрату национального ядра, политически целенаправленную или спонтанно происходящую ассимиляцию и т.п.), религия может служить средством консолидации, сохранения национальной идентичности. Может происходить и обратное – отказ от приобретенной религиозной идентичности или придание ей второстепенной роли ради сохранения комплекса этно-идентичностей (включая язык, культуру, историческое наследие и пр.). Более того, как известно, нередко религия может выполнять компенсаторную функцию по отношению к некомфортному положению индивида или группы в рамках этноса или нации. В то время как этническая идентичность, являясь «одинаковой для всех» своих представителей, не предоставляет индивиду или группе каких-либо «эксклюзивных» возможностей для изменения своего положения, принятие определенной религиозной (а нередко и лингвистической) идентичности, не являющейся общей для всей нации, дает возможность обрести по-своему «уникальный» статус, сопровождающийся не только повышением морального комфорта (так называемое «религиозное благополучие – religious well-being» [6, с. 8]), но иногда и реальными

социально-политическими и экономическими преимуществами. Этот вариант был характерен для Южной Азии на протяжении всей ее истории. Ведизм-брахманизм регламентировал включение на достаточно высокие позиции в индийском обществе представителей отдельных неарийских, в том числе южных дравидийских, племен. Буддизм и джайнизм позволяли улучшить свое положение низкокастовым и внекастовым индуистам; аналогичную роль впоследствии сыграли христианство и ислам, сикхизм же и вовсе основывался на «особом статусе» своих адептов и т.д. При этом обращенные в новую религию могли придавать ей более «правильный» характер, поскольку «оппозиционность религиозной организации ко всему социальному организму проявляется в стремлении религиозного сообщества завоевать свою нишу, добиться определенного социального статуса» [7, с. 38], что характерно и для представителей Южной Индии.

Следует также подчеркнуть, что, как известно, в любом «мультиобществе» всегда остро стоит проблема принятия либо отказа от подлинного плюрализма. При этом вопрос «мультиобщества» может решаться двояко: либо через принятие самого феномена «мульти» на институциональном уровне и его развитие, либо через принудительную ассимиляцию меньшинств, навязывание им культурной парадигмы и мировоззрения большинства. В Индии изначально был избран и конституционально закреплён первый вариант; при этом некоторые исследователи вполне справедливо утверждают, что плюрализм является «индийским образом жизни», лишь получившим на определенном этапе официальный статус. Сам факт того, что Индия как многонаселенное федеративное государство до сих пор целостна и представляет собой «единство в многообразии» может рассматриваться как доказательство верно избранной ею политики идентичности. Однако со временем в реализации этой политики стали происходить определенные перекосы. В частности, представители южных штатов страны выражают недовольство их дискриминацией при поступлении на учебу и трудоустройстве на государственные посты по лингвистическому принципу, в то время как, к примеру, представители хиндиязычного пояса озабочены их дискриминацией относительно меньшинств из северо-восточных штатов Индии. Здесь четко проявляется ситуация, когда государственная политика, официально направленная на преодоление этнолингвистической и иных точек несовпадения, невольно содействует их закреплению.

Переходя непосредственно к заявленной тематике статьи, можно отметить, что история этно-территориального разлома в Индии по линии Север (арии) – Юг (дравиды) и основанного на этом комплекса идентичностей уходит своими корнями практически к первоистокам индийской цивилизации. Вследствие этого данный разлом является перманентно существующим и лишь варьирующимся в характере и интенсивности своих проявлений в зависимости от того или иного периода с присущими ему конкретными условиями. При этом можно выделить ряд основных аспектов манифестации арийской и дравидийской идентичностей.

Во-первых, это расово-антропологические различия, связанные с принадлежностью основной массы жителей северной и центральной частей Индии к европеоидной (индоевропейской), а южан – к австралоидной (дравидийской) расам. Как известно, большинство исследователей связывают само возникновение и развитие варно-кастовой системы у светлокожих индоевропейцев-ариев, пришедших в Южную Азию, с необходимостью тем или иным образом поддерживать свою расовую обособленность от темнокожего коренного дравидийского населения субконтинента. Несмотря на то, что со временем данные различия оказались в значительной степени стертыми, это не сняло укоренившегося на уровне коллективной идентичности вопроса о взаимной расовой

исключительности и превосходстве.

Во-вторых, это историко-цивилизационная проблема, заключающаяся в отождествлении себя южанами с коренным населением Индии, создавшим древнейшую на данной территории (и в целом одну из самых древних в мировой истории) земледельческую Хараппскую, или Индскую, цивилизацию с высокоразвитой культурой. При этом индоевропейцы-арии рассматриваются ими как пришедшие извне и оттеснившие дравидов из северо-западной в южную часть субконтинента варвары-кочевники, обладавшие изначально более низким уровнем культуры. Примечательно, что сами арии на протяжении всей истории в той же степени принижено рассматривали дравидийский культурно-цивилизационный комплекс. Данный фактор этнокультурной идентичности, основанный на взаимном ощущении превосходства (а со стороны представителей Южной Индии – еще и обиды за «великих предков») является существенным проблемным моментом. Важно также отметить, что, несмотря на постепенное проникновение варно-кастовой системы в дравидийскую среду, в целом социально-политическая обособленность существовала на всем протяжении индийской истории, хотя и являлась во многом объективным фактором. В результате и в настоящее время представители Северной Индии тяготеют, прежде всего, к своим европейским и центральноазиатским (а также ближневосточным мусульманским) истокам, в то время как южане в большей степени ориентируют свою внешнюю историю на Юго-Восточную Азию.

В-третьих, это упоминавшийся выше этнолингвистический фактор, который, пожалуй, имеет наиболее яркую манифестацию в контексте рассматриваемого этнотерриториального разлома. Данный фактор проявляется на различных уровнях – от общегражданского социально-политического в рамках одного или всей группы южноиндийских штатов (к примеру, борьба за равные права в получении образования и места на государственной службе без знания языка хинди), до бытового (в частности, принципиальный отказ от личной беседы на языке хинди даже при владении этим языком). В целом, считается, что именно лингвистическое противостояние дравидийских языков языку хинди обусловило выбор в качестве «посредника» английского языка и способствовало сохранению его общенационального статуса, а значит, присутствие в стране внешнего компонента лингвистической идентичности индийцев. «По Конституции намечалось, что к 1965 г. хинди полностью заменит английский, но из-за сопротивления южных штатов основным языком межрегионального общения, науки и высшего образования, в особенности технического и медицинского, остается английский язык» [8]. Кроме того, как полагает ряд исследователей, в определенный период толчок развитию южноиндийского кинематографа был дан созданием в Болливуде сериалов на различные тематики индуистской философии и мифологии, где актерская игра велась с использованием не более или менее понятных в масштабах всей Индии диалектичных «хирду» (смесь хинди и урду) и «хиндлиша/хинглиша» (смесь хинди и английского), а санитизированного от посторонних примесей, насыщенного тяжелыми санскритизмами, характерного для узкой брахманской прослойки междуречья Ганги и Ямуны «шуддх хинди» («чистого хинди») [9, с. 108], понятного далеко не всем даже в масштабах хиндиговорящей среды, не говоря уже о носителях языков иных семей, включая дравидийскую. В-четвертых, это элементы религиозной индивидуальности, которые тесно переплетаются с проявлениями трех вышеупомянутых аспектов. Прежде всего, целесообразно подчеркнуть хоть и неоднозначное, но все же существующее разделение по линии вишнуитско-шиваитский Север и преобладающе шиваитский Юг. Данное обстоятельство, в числе прочего, объясняется двумя важными факторами. Во-первых, восхождение культа Шивы-Пашупати к хараппскому божеству,

являвшемуся одновременно йогином и хранителем стад (атрибутические функции которого перешли к индуистскому Шиве наравне с его собственно арийской ведийской атрибутикой Рудры). Во-вторых, одно из воплощений Вишну в образе царя Рамы, ассоциирующегося с арийским Севером (Айодхьей), вся эпическая история которого сосредоточена на противостоянии с демоном дравидийского Юга (Шри-Ланки); несмотря на то, что сам демон являлся потомком ариев, сюжетные детали эпоса эволюционировали до описания борьбы, а затем и элементарного противопоставления «светлых праведных» ариев и «темных демонических» дравидов. Данные элементы различия в религиозной идентичности получили дальнейшее развитие в связанном с религией искусстве (храмовой архитектуре, музыкально-танцевальных традициях и т.п.). Более того, в среде вайшнавов-кришнаитов существует популярная, принижаящая «языковую обособленность» южных индийцев, история о том, как некогда один из их духовных учителей пришел проповедовать к тамилам на санскрите; в ответ же на замечание о том, что сначала он должен изучить их язык и лишь после этого предлагать проповедь, он гордо и поучительно сказал, что пришел спасать их духовно – ведь не станет же он, увидев, что кто-то тонет в воде или горит в огне, сначала изучать тамильский язык и лишь потом звать на помощь [10]!

Необходимо, впрочем, отметить, что представители варны брахманов дравидийского Юга как в своей религиозной, так и в лингвистической идентичности в большей степени тяготеют к арийскому Северу, являясь своего рода промежуточным звеном, объединяющим идентичности двух регионов. Так, в их среде распространены восходящие к санскриту имена, они острее ощущают свою не ограниченную иными факторами общеиндуистскую принадлежность, более терпимо относятся к ментальным аспектам политики идентичности северян и более открыты к различного рода взаимодействию с ними, не отходя при этом и от системы ценностей в рамках южной идентичности. В этой связи автору статьи довелось на практике наблюдать противоречивую ситуацию. С одной стороны, ужинавший в недорогой закуской тамил-мусульманин (!), не назвавший свое имя, на попытки заговорить с ним на хинди заявил: «Да, я знаю хинди, но буду говорить только по-английски. Хинди – это враждебный нам язык». С другой стороны, тамил-брахман Рамасундарам Субраманьям (чье имя парадоксально переводится как «красота Рамы» несмотря на то, что сам Рама, как упоминалось, имеет статус «врага дравидов»), занимавший высокий пост в Министерстве торговли и промышленности Республики Индия, отмечал: «Для меня вполне нормально, что моя жена – северянка из Дели. Только необразованные тамилы придают негативное значение подобным вещам». Другой же представитель Юга, брахман из Андхра-Прадеш Чоудхури Упендра Рао, преподающий в университете санскрит – сакральный язык ариев, и даже пишущий стихи на этом языке, признался: «К изучению санскрита меня поощряла вся семья, в особенности отец. Я и сам очень люблю санскрит. Этот язык никак не противоречит моему самоощущению как носителю дравидийского языка телугу» .

Более того, в южных, как и некоторых других, регионах Индии сформировалась и до сих пор существует «теория деградации», согласно которой нынешние поборники арийских ценностей, в том числе языка хинди, давно уже потеряли подлинную связь с ариями в результате «предательства брахманов». «Наоборот, утверждают тамилы, в результате деградации северян-ариев могольские завоевания и исламизация Индии привели к тому, что именно южане-дравиды стали главными носителями арийских (санскритских, ведических) традиций» [11, с. 83]. Не следует, впрочем, забывать и о том, что ислам, а также христианство, внесли изменения в цивилизационно-историческую канву и, соответственно, этнокультурную идентичность самих южноиндийских

народов.

В-пятых, в качестве отдельного следует выделить «бытовой» аспект идентичности, ощущаемый как самими индийцами, так и (нередко в большей степени) иностранцами. Здесь можно отметить не только несколько «искусственное» явление в виде собственного южноиндийского кинематографа (который даже среди представителей южных штатов пользуется не намного большей популярностью по сравнению с общеиндийским «болливудским»), сколько в целом собственную культурную парадигму бытия, отличную от тех, что существуют в иных регионах Индии. Данную парадигму можно в целом охарактеризовать как «более цивилизованную» с точки зрения особенностей восприятия носителя европейской идентичности, однако трудно представить в виде какой-либо законченной концепции. Более того, к ее исследованию можно применять лишь описательные («в Южной Индии принято так...») и сравнительно-сопоставительные («индийцы-дравиды, в отличие от индийцев-ариев, поступают следующим образом...») методы. Значимость данного аспекта заключается в том, что он действует как на подсознательном уровне коллективного архетипа, так и вполне осознанно используется для подчеркивания дравидийской «цивилизованности» на фоне арийской «бескультурности», что не может остаться незамеченным сторонним наблюдателем.

Немаловажным, впрочем, является то обстоятельство, что внутри самого дравидийского монолита также существуют локальные этнолингвистические (а с учетом высокой роли активной христианско-мусульманской части населения штата Керала – и религиозные) идентичности. Как отмечает И.М. Семашко, «наибольшего развития как в социально-экономическом отношении, так и в области этнической консолидации достигли тамилы... Не случайно именно представители тамильской интеллигенции впервые в Индии выступили с идеей общедравидского единства. Но эта идея не нашла поддержки у других дравидоязычных народов, видимо, из опасения, что в самостоятельном южноиндийском государстве Дравид Наду... тамилы станут доминирующим народом... В конечном итоге это привело к компромиссу регионализма и централизма» [12, с. 62-63]. Таким образом, социально-политические соображения сдерживают крайние проявления нематериального комплекса идентичностей.

В целом, однако, проблема различия северной и южной этнокультурных парадигм в Индии на уровне только идентичности – без участия внешних и, как правило, временных факторов социально-политического характера – редко носила характер серьезного противостояния, конфликта. Это связано, прежде всего, с тем, что всеобъемлющая индуистская религиозная идентичность, несмотря на упомянутые элементы индивидуальности, практически всегда весьма успешно перекрывала иные ее варианты; немаловажное значение имеет также фактор федерализма и позиция Индии по тамило-сингальскому конфликту в соседней Шри-Ланке. И хотя в казахстанской практике подобную объединяющую функцию – также весьма успешно – выполняет только сочетание пусть и естественной, но тем не менее критически важной «национальной толерантности» с официально регламентируемым «мультикультурализмом», однако конструктивная часть приведенной практики Индии может быть интересна и даже полезна и для казахстанского общества.

Список литературы

1. Banks M. *Ethnicity: Anthropological Constructions*. – L.: Routledge, 1996.
2. Barth F. Introduction // *Ethnic Groups and Boundaries*. – Long Grove, Illinois: Waveland Press, 1969.
3. *Dictionary of Race, Ethnicity and Culture* / Ed. by G. Bolaffi et al. – L.: SAGE Publications, 2003.

4. Никольский Л.Б. Конфликты в культурной и языковой сфере // Межэтнические конфликты в странах зарубежного Востока. – М.: Наука, 1991.
5. Волков Ю.Г., Добренков В.И., Кадария Ф.Д., Савченко И.П., Шаповалов В.А. Социология молодежи. – Ростов-н/Д.: Феникс, 2001.
6. Koenig H.G., McCullough M.E., Larson D.B. Handbook of Religion and Health. – N.Y.: Oxford University Press, 2001.
7. Кантеров И.Я. Новые религиозные движения (введение в основные концепции и термины): в 2 ч. – Ч. 1. – Владимир: Изд-во Владим. гос. ун-та, 2006.
8. Празаускас А.А. Индия: слагаемые национального единства // Обозреватель – Observer. – 1996. – № 10-12, http://www.rau.su/observer/N10-12_96/10-12_11.HTM.
9. Mitra A. Television and Popular Culture in India: A Study of the Mahabharat. – New Delhi: Sage Publications, 1993.
10. <http://harekrishna.ru/2010/10/7169-razdavaite-milost-milost-vyshe-spravedlivosti.html>.
11. Парамонов Д.О. Языковая политика и демократия в состоянии нарастающей сложности. Модели рефлексивной социологии // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. Серия Философия. Социология. – 2011. – №3.
12. Семашко И.М. Регион и этнос // Индия: страна и ее регионы. Под ред. Е.Ю. Ваниной. – М.: Эдиториал УРСС, 2000.

Запись опубликована 15.02.2015 [<http://tamyr.org/?p=2097>] в рубрике Журнал "ТАМЫР", №39, апрель-июнь 2014 г., Свежий номер.
