

Научная статья

УДК 94(54).035

DOI 10.25205/1818-7919-2025-24-8-22-33

Вопрос о роли традиционной символики в построении индийской нации колониального периода (1880-е – 1917 годы)

Наталья Витальевна Палишева

Новосибирский государственный университет
Новосибирск, Россия

Сибирский институт управления – филиал Российской академии народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ
Новосибирск, Россия

palisheva17@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-5759-4562>

Аннотация

Статья посвящена изучению роли традиционной символики в процессе построения индийской нации в колониальный период. В фокусе внимания автора находятся элементы традиционной индийской культуры, которые в процессе развития представлений о собственной нации существенно трансформировались и постепенно приобретали принципиально новые смыслы. Рассмотрение эволюции религиозной символики позволило проследить сложность и противоречивость этого процесса в колониальной Индии. Исследование показало, что трансформированная данная символика и возникающие с ее привлечением концепции могли иметь разнообразные варианты трактовки и восприятия внутри колониального общества.

Ключевые слова

колониальная Индия, колониальная Бенгалия, построение нации, Бонкимчондро Чоттопадхай

Для цитирования

Палишева Н. В. Вопрос о роли традиционной символики в построении индийской нации колониального периода (1880-е – 1917 годы) // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2025. Т. 24, № 8: История. С. 22–33. DOI 10.25205/1818-7919-2025-24-8-22-33

The Question of the Role of Traditional Symbols in the Construction of the Indian Nation during the Colonial Period (1880s – 1917)

Natalia V. Palisheva

Novosibirsk State University
Novosibirsk, Russian Federation

Siberian Institute of Management, a branch of the Russian Presidential Academy
of National Economy and Public Administration
Novosibirsk, Russian Federation

palisheva17@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-5759-4562>

Abstract

The article examines the role of traditional symbols in the process of building the Indian nation during the colonial period. The author focuses on a number of elements of traditional Indian culture that were significantly transformed and gradually acquired fundamentally new meanings as national identity concepts emerged. Analyzing the evolution of this symbolism reveals the complexity and contradictions embedded in the nation-building process in colonial India.

© Палишева Н. В., 2025

ISSN 1818-7919

Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2025. Т. 24, № 8: История. С. 22–33

Vestnik NSU. Series: History and Philology, 2025, vol. 24, no. 8: History, pp. 22–33

The study showed that the transformed religious symbolism and the concepts arising with its involvement could have various options for interpretation and perception within the colonial society. Firstly, the poem “Vande Mataram”, written by Bankimchandra Chattopadhyay in the second half of the 19th century, emerged as a central symbol in the movement against the partition of Bengal in 1905–1907. Secondly, the transfer of traditional ideas about the varna-caste structure of society to the modern context allowed for the conception of nation as a “horizontal partnership”, even in the face of the persistent caste inequality within Indian society. Thirdly, the demand for swaraj, articulated in the early 20th century, in this formulation, enabled some colonial figures to deliberately differentiate it from the Western concept of sovereignty or to significantly broaden its interpretation. Initially framed as a call for dominion status within British India, the concept of swaraj began to evolve for several Indian thinkers, particularly A. Ghose, who came to view it as a quest for liberation from Western influence and a return to the ancient foundations of Indian society.

Keywords

colonial India, colonial Bengal, nation building, Bankimchandra Chattopadhyay

For citation

Palisheva N. V. The Question of the Role of Traditional Symbols in the Construction of the Indian Nation during the Colonial Period (1880s – 1917). *Vestnik NSU. Series: History and Philology*, 2025, vol. 24, no. 8: History, pp. 22–33. (in Russ.) DOI 10.25205/1818-7919-2025-24-8-22-33

Одним из ключевых вопросов общественного развития последних двух столетий является дискуссия о механизмах построения современных наций, а также использования в этих процессах традиционной символики и исторической памяти. Формирование нации как нового типа сообщества предполагает активное использование тех элементов, которые в общественном сознании связываются с историей или природой воображаемой нации и отличают ее от других. При этом сам характер и содержание исторической памяти могут в значительной степени влиять и на специфику происходящих в конкретном обществе процессов, обуславливая их уникальность. Многие классические подходы к процессу построения нации являются в определенной степени европоцентричными и рассматривают западные процессы как образец. Вместе с тем одним из наиболее острых является вопрос о том, в какой степени процессы построения нации в восточных обществах отличаются от западного пути. Немаловажной представляется и дискуссия о роли колониализма не только применительно к политическим процессам в целом, но и в пробуждении исторической памяти колонизируемых народов. Как показывают исследования, именно эпоха колониализма привела к возвращению у этих народов исторической памяти, причем преимущественно в современных ее формах [Рашковский, 1990, с. 63].

Б. Андерсон отрицал какую-либо специфику процесса зарождения представлений о нации в восточных обществах и считал, что последние полностью перенимали западную модель [Anderson, 2001, p. 32–34]. В своем классическом исследовании он показывал, что формирование нации как «воображаемого сообщества» стало возможным, благодаря трансформации представлений о времени и пространстве, произошедших в технологических, экономических и социальных условиях Нового времени, невозможной в условиях Средневековья [Андерсон, 2001, с. 61–120]. Рассматривая западные общества в качестве непосредственных создателей идеи нации, он относился к процессу «национального воображения» как к экспортному, благодаря чему страны Востока, по его мнению, и восприняли западную модель.

С этих позиций обращение незападными обществами при построении нации к элементам собственной истории, религии или культуры может быть расценено как проявление консерватизма или традиционализма, которые с трудом вмещаются в процессы современности. В данном случае нет необходимости углубляться в теоретические споры относительно специфики восточного национализма. Гораздо более интересной представляется задача рассмотрения роли, которую может сыграть символика, кажущаяся на первый взгляд традиционной, в процессе построения современной нации.

Опыт формирования индийской нации, зарождавшейся главным образом в колониальный период, способен продемонстрировать всю сложность и неоднозначность проблемы соотно-

шения традиционных и современных элементов. Ряд зарубежных и отечественных исследователей в целом ставили под сомнение адекватность подобных традиционных дихотомий и характеристик для обозначения общественных процессов колониальной Индии.

Как показала в своем исследовании Е. Ю. Ванина, разделение бенгальских просветителей и националистов XIX в. на традиционалистов, модернистов, консерваторов и либералов не всегда адекватно отражает ситуацию, и реальный процесс при более детальном рассмотрении оказывается намного сложнее [Ванина, 2014, с. 113]. На наш взгляд, подобная характеристика может быть отнесена и к тем процессам, которые разворачивались в ходе национально-освободительного движения начала XX столетия.

П. Чаттерджи указывал, что специфической характеристикой колониального социума являлось то, что еще в середине XIX в. представители индийской общественно-политической мысли ментально утвердили свой суверенитет во внутренней сфере, касавшейся духовных и социальных вопросов, признавая за колонизаторами моральное право и полномочия управления исключительно внутренней сферой, включавшей в себя политику [Chatterjee, 1986, p. 65–92].

Подобные утверждения позволяли расширить данное разделение и применить его ко всей сфере формирующегося в колониальном обществе националистического дискурса. В качестве общей тенденции выделялось формирование двух языков индийского национализма. Особенностью внешнего языка индийского национализма стало восприятие основных западных политических теорий и понятий и использование их относительно колониальной ситуации. Формирование внутреннего языка индийского национализма было результатом произведенной современным сознанием трансформации отдельных фрагментарных, зачастую элитарных, элементов традиционной индусской / индийской культуры в эгалитарную символику абстрактно «воображаемой» общности (нации). Специфика внешнего языка индийского национализма заключалась в том, что он был направлен непосредственно на колонизатора и позволял выдвигать понятные ему требования (пусть и по большей части не удовлетворяемые). Внутренний язык индийского национализма позволял формировать образ нации и был направлен исключительно внутрь самого общества [Палишева, 2013, с. 19–22].

На начальных этапах зарождавшаяся националистическая идеология всецело основывалась на западных политических и правовых теориях. Основатели созданного в 1885 г. Индийского Национального Конгресса ставили перед собой задачу донесения до британских колонизаторов своих нужд и требований. При этом одной из целей ИНК было расширение своего влияния именно в Великобритании [Никитин, 2016, с. 118]. Воспитанные во многом в европейской системе ценностей и получившие образование британского образца, они вполне внятно оперировали и общеиндийскими понятиями. Как показывают исследования, несмотря на наличие индусского большинства, другие религиозные группы также были представлены в Конгрессе, и он все же был организацией общеиндийского масштаба [Никитин, 2018, с. 105]. Подобное положение вещей, безусловно, создавало прочный фундамент для интеграционных процессов и может быть расценено как проявление модернизма. Однако этого явления было недостаточно для развития «воображения» индийской нации в контексте тех массовых трансформаций общественного сознания, о которых писал Б. Андерсон.

Представляется, что непосредственно основа «национального воображения» была заложена в колониальной Бенгалии второй половины XIX в. и нашла отражение в ходе протестных движений в 1905–1917 гг. Нужно отметить, что еще во второй половине XIX в. мыслители колониальной Бенгалии активно рефлексировали над спецификой собственной религии. Т. Г. Скороходова обозначила данный процесс как «открытие индуизма» [2024, с. 137].

Начавшееся в 1905 г. протестное движение было реакцией на административную реформу британской власти, предполагавшую раздел Бенгалии по религиозному принципу. Согласно этой реформе, на месте единой Бенгалии создавалось два региона – один с большинством индусского населения, а второй – мусульманского. Подобное положение вещей не устроило значительную часть населения Бенгалии и привело к столь острой общественной реакции.

Протест против раздела Бенгалии выразился главным образом в форме движения *свадешии*, предполагавшего бойкот английских товаров и отказ от участия в деятельности созданных британцами школ, университетов и судов.

Одним из центральных символических элементов движения против раздела Бенгалии стало известное стихотворение «*Ванде Матарам*» (Приветствую тебя, Родина-мать!), само название которого превратилось в политический лозунг.

Содержащее в себе значительную долю религиозной индусской символики, оно ни в коей мере не может считаться чисто традиционным, поскольку было создано бенгальским писателем Бонкимчондро Чоттопадхаем всего несколькими десятилетиями ранее.

В целом можно выделить три этапа существования данного стихотворения. Первоначально Бонкимчондро написал его в первой половине 1870-х гг., и оно оставалось никому не известным вплоть до публикации в романе «Анандаматх» в 1881 г. И с этого момента начинается второй этап его существования – как элемента данного романа. Третий этап наступил уже в 1905 г., когда оно становится одним из центральных элементов протестной символики и обретает глубокий и неоднозначный политический смысл. В качестве политического символа данное стихотворение продолжало жить в поздний колониальный период и уже в независимой Индии. И на этом уровне оно вызывало много споров и разногласий.

Особый интерес представляет политическая жизнь стихотворения, которая начала активно развиваться в ходе раздела Бенгалии. Однако не менее важны и его существование как элемента романа и его восприятие в 80-е гг. XIX в. И в романе, и в стихотворении происходит конструирование автором образа Родины-матери, существенно повлиявшего на всю политическую символику антиколониального движения первой половины XX в.

Как показывают исследования, обозначение страны как Матери не было чем-то необычным в Бенгалии в 1860-е и 1870-е гг. [Bhattacharya, 2003, p. 78]. Подобная конструкция весьма отчетливо встречается и в тексте исторического романа «Анандаматх». Его действие проходило во время Великого голода в Британской Бенгалии 1769–1773 гг. и было посвящено восстанию саньясинов.

В сюжете романа три богини индусского пантеона отождествляли разные исторические состояния Матери. Великое прошлое олицетворяла Джаганнатха, настоящее выражалось в образе Кали, нагота которой являлась символом ограбления страны. Золотой идол богини Дурги олицетворял будущее состояние, в которое должна была превратиться Мать в случае, если ее сыны «признают себя таковыми» (Chatterji, 2005, p. 178).

Вместе с этим образом в романе впервые встречается молитва-стихотворение «*Ванде Матарам*».

Первые две строфы стихотворения содержали в себе восхваление природы Родины, «многоводной, плодородной, освежаемой санталом Матери». В последующих строфах происходила сакрализация Матери, которая сравнивалась с богиней Дургой¹.

Таким образом, смысловая конструкция стихотворения содержала две взаимосвязанные части – в первой части происходило одушевление земли, ее природы и обозначение ее как Матери, а во второй производилась сакрализация ее образа через индусские религиозные категории.

Применительно к данному тексту исследователи поднимали два существенных вопроса. Первый касался природы лингвистической составляющей стихотворения, подразумевавшей комбинацию санскрита и бенгальского языка². А второй вопрос затрагивал более широкую проблему так называемого «консервативного поворота» в творчестве позднего Бонкимчондро.

¹ Впоследствии уже в независимой Индии эта часть вызывала наибольшие споры, так как казалась неприемлемой для некоторой части мусульманского общества не столько из-за использования индусских категорий, сколько из-за восприятия текста как «идолопоклоннического».

² Санскритская составляющая преобладала. Сам слоган «*Ванде Матарам*» является санскритским.

Расценивая одновременное использование бенгальского языка и санскрита как часть стилистического, а возможно, и политического замысла автора, некоторые ученые выдвигали различные предположения о его мотивах.

С. Баттачарья поставил под сомнение предположение, что это был осознанный выбор Бонкимчондро, рассчитанный на расширение внешней аудитории. Учитывая историю создания стихотворения и тот факт, что оно оставалось долгое время неопубликованным, у Бонкимчондро при его создании едва ли была четкая уверенность, что оно станет доступно широкой публике. Скорее в своей первоначальной версии оно представляло собой монолог автора. Написанное во многом в стиле санскритской традиции *ванданы*, оно содержало родной для писателя бенгальский язык, на котором он давал внутренние интуитивные ответы на вопрос о причинах ослабленного состояния Матери [Bhattacharya, 2003, p. 73–76].

Один из крупнейших исследователей творчества писателя С. Кавирадж рассуждал о том, что при первом знакомстве с «*Ванде Матарам*», бенгальская аудитория была несколько сконфужена именно его лингвистической конструкцией. Но на все возражения относительно стилистической недопустимости подобной комбинации Бонкимчондро безапелляционно настаивал на ее правильности [Kaviraj, 1998, p. 134–135].

С. Кавирадж объяснял это пониманием политической правильности стихотворения его автором. И эта политическая правильность заключалась в одновременном воспевании классической культуры через использование санскрита и ее популяризации посредством вернакулярного бенгальского [Ibid.].

Опровергая вместе с тем распространенный тезис о «консервативном повороте» в творчестве позднего Бонкимчондро, С. Кавирадж настаивал на его модернистской природе. Он указывал, что созданная символическая комбинация не могла появиться и быть воспринятой традиционным сознанием. В традиционной индийской культуре земля могла считаться святой, но никогда она не наделялась чертами какой-либо богини. Обоожествление Родины, сравнение ее с Дургой, как и восхваление природы, могло быть элементом исключительно абстрактного мышления, отсутствовавшего у носителей традиционного сознания [Ibid., p. 145–155].

В целом процесс перевода традиционных индуских элементов в абстрактные национальные категории постепенно происходил в XIX в, в том числе и в бенгальском дискурсе. В частности, писатель Бхудев Мукхопадхай ассоциировал Родину с мифическим числом смерти Сати и 52 местами паломничества [Raychaudhuri, 1988, p. 39].

В ходе движения против раздела Бенгалии эти процессы начинают носить все более яркий и массовый характер. Стихотворение «*Ванде Матарам*» в качестве песни с написанной Рабиндранатом Тагором музыкой, превращается в один из центральных элементов протестного движения.

В ходе движения против раздела Бенгалии сам санскритский слоган «*Ванде Матарам*» стал использоваться повсеместно. Например, он был взят в качестве названия учрежденной в 1906 г. Б. Ч. Палом еженедельной англоязычной газеты. Речь здесь не столько о распространении идейного и литературного наследия Бонкимчондро Чоттопадхая, а прежде всего о сакрализации его личности и творчества и превращение их в один из центральных элементов новой воображаемой нации.

Известный политик периода раздела Бенгалии Ауробиндо Гхош придал Бонкимчондро Чоттопадхаю статус *риши*, передавшего индийской нации священную мантру – *Ванде Матарам*. Признавая самого писателя пророком и основателем нации, А. Гхош утверждал, что он осуществил три формы служения нации. Первая заключалась в выражении новой национальной идеи, которую писатель осуществил как раз через комбинацию санскрита и бенгальского, вторая заключалась в том, что он дал нации религию патриотизма, а третьей форме служения он сформировал видение Матери (Aurobindo, 2002, p. 316–319).

Сам Гхош также развивал концепцию Родины и национализма как религии, используя механизмы трансформации традиционных индуских категорий. Он утверждал, что Родину-

мать следует воспринимать не просто как часть земли, а в качестве могущественной *шакти*, составленной из *шакти* миллионов, входящих в нацию. Трансформируя под эту идею известный миф о том, как Бхагавани Махиша Мардини³ обрела живую форму из *шакти* миллионов богов, сплоченных в общую массу силы и единства, он воспринимал национализм не как религию, а движение за освобождение как священную *яджну* (Aurobindo, 2002, p. 83–102).

Другой известный общественный деятель данного периода Б. Г. Тилак придерживался несколько менее радикальных взглядов, чем Ауробиндо Гхош. Однако и для него было характерно понимание нации как сакрального союза, а религии – как его основополагающего элемента. Он писал, что, несмотря на все бытовые, лингвистические и иные различия, индийское население объединено общими чувствами и идеями, которые рождает изучение Гиты, Рамаяны и Махабхаратхи (Tilak, 1919, p. 102–115).

Необходимо отметить, что на тот момент представление о нации зачастую находилось на грани регионального и общеиндийского вариантов. Описанная выше концепция «Родины-матери» в различных интерпретациях могла относиться как отдельно к Бенгалии (*Bangla Mata*), так и к Индии в целом (*Bharat Mata*). Подобная естественная неопределенность в содержании «воображаемого» субъекта в данном случае не имеет столь существенного значения по ряду причин.

Во-первых, для данного периода было важно появление самих абстрактных концепций, которые формировали образ какой-либо территории и наделяли ее сакральным и особым значением.

Во-вторых, в движении против раздела Бенгалии начинала использоваться символика, относящаяся к истории и культуре других регионов. В частности, Б. Г. Тилак апеллировал к известной в истории маратхов фигуре Шиваджи, призывая воспринимать его как исторический пример и черпать в нем вдохновение для движения *свадешии* (Tilak, 1919, p. 48).

В-третьих, в этот период начинается распространение бенгальской символики в других регионах. В частности, происходит перевод текста «Ванде Матарам» на другие региональные языки, а сам запечатленный в стихотворении образ Родины-матери начинает изображаться на картинах, приобретая там самым некую универсальность и становясь более глубоким и узнаваемым в качестве символа.

Другим важным элементом, позволявшим осознать собственную специфику, была идея нации как носителя *дхармы*. Это представление начало отчетливо формироваться еще в XIX в. Известный бенгальский мыслитель Свами Вивекананда выдвинул идею о том, что каждая нация обладает своей миссией и предназначением. В случае если нация его выполняет, то она обеспечивает собственное благополучное существование и одновременно с этим поддерживает развитие всего мира. Основой индийского предназначения, предполагавшего распространение в мире духовности, он считал религию. В качестве аналогичной миссии западных стран он признавал политику, искусству которой следовало у них учиться индийской нации (Vivekananda, 1947, p. 418).

В начале XX в. данные идеи были развиты Ауробиндо Гхошем под влиянием его собственных представлений о духовной эволюции человечества. Он считал, что *свадхармой* Индии является лидерство в этом процессе и выведение всего человечества на новый духовный путь. Исполнению этой *дхармы*, по мнению Гхоша, мешала колониальная зависимость, освобождение от которой в данной трактовке становилось потребностью всего мира. Индия, согласно Гхошу, должна послать миру религию будущего, которая приведет в гармонию все вероисповедания, науку и философию и превратит человечество в единую душу (Aurobindo, 2002, p. 222–230). «Индия всегда существовала для человечества, а не для себя, и именно для человечества она должна быть великой» (Aurobindo, 2002, p. 230), – заключал мыслитель.

³ Здесь речь идет об одном из мифов, согласно которому боги сконцентрировали свою энергию, породив мощную струю пламени, откуда вышла богиня Дурга. В облике буйвола Дурга смогла победить Махишу – демона, воцарившегося на небе.

Представления, связанные с уникальностью собственного общества, его миссионерскими задачами, и противопоставление Западу через концепт «духовности» были свойственны многим незападным обществам в момент формирования их национальной идентичности, а в некоторых из них они сохраняются в качестве элемента политической риторики до сих пор. Однако в индийском случае их значимость не следует сводить исключительно к попытке национального самоутверждения через противопоставление Западу.

Согласно сформировавшимся еще в древности традиционным представлениям, носителем *дхармы* могла быть прежде всего *варна* (а позднее *каста* как более мелкая группа) либо индивидуум, т. е. член этой *варны*. Потенциально понятие «нации» достаточно сложно сочеталось с подобными установками. Варно-кастовая система противоречила идее нации как «горизонтального товарищества» или «сообщества равных», поскольку предусматривала врожденную и казавшуюся естественной систему неравенства. Если в европейских обществах понятие о нации зарождалось параллельно с тотальным уничтожением сословных перегородок, то в Индии ситуация была иной. Несмотря на все социальные трансформации, кастовая система оставалась достаточно прочным явлением индийской общественной жизни. Даже после обретения независимости и юридического запрета кастовой дискриминации на социальном уровне это явление продемонстрировало весьма значительную стойкость.

В этом плане представление о нации как носителе *дхармы* позволило соединить эти две на первый взгляд взаимоисключающие концепции. Сохраняя представление о внутреннем варново-кастовом неравенстве, данная идея в определенном смысле (хотя бы на внешнем уровне) превращала все население Индии (пусть тогда еще не совсем строго идентифицируемое в сознании) в сообщество равных людей, одинаково причастных к исполнению общей национальной *дхармы*. Иными словами, для всего остального мира формирующаяся индийская нация становилась одной большой *варной*, которой было предписано, по сути, выполнять *дхарму* брахманов («обучать религии весь мир», «вывести человечество на новый духовный уровень» и т. д.). При этом западному обществу отводилось выполнение почетной, но все же стоящей на втором месте *дхармы* кшатриев.

Важнейшим элементом процесса «воображения» нации стало возникшее в этот период понятие *свараджа*. Выступая одновременно в качестве лозунга и политического требования, это понятие могло впоследствии иметь различное смысловое наполнение, вкладываемое в него различными людьми и социальными группами.

В прозвучавшем в 1906 г. на калькутской сессии Индийского Национального Конгресса президентском приветствии Дадабхаи Наороджи, зачитанном Г. К. Гокхале, было впервые заявлено требование «самоуправления», или *свараджа*, по образцу Соединенного Королевства и его колоний (Indian National Congress, 1909, p. 863). В подобной формулировке сам термин *сварадж* кажется не типичным для европеизированной политической философии Дадабхаи Наороджи и Г. К. Гокхале. По этой же причине он представляется принципиально новым для политической риторики Конгресса, основанной по большей части на западных политических концепциях как на теоретическом, так и на риторическом уровне. По смыслу данного заявления между понятиями *свараджа* и самоуправления ставился знак равенства, и понималось вполне реальное политическое требование. С другой стороны, сам термин *сварадж* впоследствии мог обретать совершенно разные смыслы.

В частности, Ауробиндо Гхош настаивал на том, что *сварадж* имеет ключевое отличие от западной идеи суверенитета. Европейские идеи политической свободы и борьбы за свои права в русле западной традиции были, по его мнению, не вполне адекватны для индийских реалий. Обретение независимости, по мнению Гхоша, было лишь первым этапом на пути реализации *свараджа*. Он признавал, что без политической свободы невозможно полноценное развитие нации. Под конечной целью *свараджа* он понимал полное освобождение от западного материализма и стремление восстановить древние порядки и устои Сатьяги, воплотить принципы веданты в политической жизни. Поэтому вторым этапом реализации *свараджа* было воплощение своего национального пути развития в политике, экономике,

образовании и других сферах жизни общества. И главным принципом управления должен был служить принцип благополучия всех людей (Aurobindo, 2002, p. 222–230, 833).

Б. Г. Тилак разделял мнение А. Гхоша, что *сварадж* должен предполагать руководство делами страны собственными силами в соответствии с принципами благополучия людей без всяческой номинальной власти сюзерена (Tilak, 1919, p. 560). При этом Тилак тоже наделял это понятие некоторой сакральностью, утверждая, что борьба за *сварадж* – это предписание Бога, которое необходимо выполнить (Tilak, 1919, p. 562). Но для него было свойственно менее радикальное понимание *свараджа*, во многом близкое к идее, прозвучавшей на калькуттской сессии Индийского Национального Конгресса.

В наибольшей степени собственное понимание данной идеи развивалось в представлениях Б. Г. Тилака в ходе развернутого им совместно с А. Безант в 1917 г. движения за *home rule*⁴. Подобное название было заимствовано из опыта Ирландии и выбрано, поскольку воспринималось колониальными властями менее радикально, нежели лозунг *свараджа* [Юрлов, Юрлова, 2010, с. 67]. Сам Тилак фактически ставил знак равенства между этими двумя понятиями.

Причем Б. Г. Тилак демонстрировал двойное понимание идеи *свараджа* / *home rule*. С одной стороны, как права, данного по рождению, с другой – как *дхармы*. Первое понимание было близко к западным правовым идеям и основывалось на аналогии с законом, согласно которому достигший двадцати одного года человек, получал все права. Рассматривая данный процесс в рамках популярной западной теории политического и социального эволюционизма, Тилак считал, что ста лет вполне достаточно, чтобы нация получила нужный урок от иностранных правителей и была полностью готова к *свараджу* (Tilak, 1919, p. 201–206).

Понимание Тилаком *свараджа* / *home rule* как религиозного долга предполагало два основных уровня. Первый уровень заключался в необходимости проведения деятельности по изгнанию иностранных правителей. И в рамках этого понимания он также использовал ряд индуистских религиозных категорий, трансформация которых, позволяла им встроиться в современный политический дискурс. Еще во время пребывания в тюрьме Тилак написал комментарий к священному индуистскому тексту Бхагавад-гите – «*Шримад Бхагавад Гита Рахасья*». Основной фокус внимания Тилака сосредотачивается на понятии *Карма-йоги*, понимаемой как признание необходимости активных действий индивидуума при условии его бескорыстия и отсутствия личной заинтересованности в результатах данной деятельности (Tilak, 1935, p. 47–49).

Новизна понимания Тилаком этого священного текста заключалась в принципиальном отличии от традиционного представления об отречении от материального мира как способе индивидуального спасения. В идеологии Тилака Бхагавад-гита превратилась в элемент националистической идеологии благодаря признанию основанием *Карма-йоги Локасамграхи* – дела ради высшего общего блага (Tilak, 1935, p. 47). Для Тилака вся современная Индия являлась *Дхармашетрой*⁵ для ее населения, и поэтому истинное следование Гите он видел в борьбе каждого человека за свою свободу (Tilak, 1919, p. 245).

Второй уровень понимания Тилаком *свараджа* / *home rule* как *дхармы* предполагал более широкий смысл – восстановление существовавших в древности и утраченных впоследствии порядков. Но в отличие от А. Гхоша, он не призывал к тотальному возвращению к Сатьяюге, а говорил лишь о правильной реализации *варновой* системы. Под справедливым социальным строем, существовавшим в древности, который Тилак также обозначал как *home rule*, он имел в виду принцип четырех *варн*, в рамках которого обязанностью *кшатриев* была защита людей от иностранных агрессоров и захватов. В современной Индии функции *кшатриев*, как и *вайшьев* (торговцев), по его мнению, были оккупированы британцами. А целью высшей

⁴ Тилак «выпал» на несколько лет из общественно-политической жизни из-за тюремного заключения.

⁵ Здесь Тилак проводит аналогию с «*Курукшетрой*» – местом, где, по *Бхагавад-гите*, происходила битва между Пандавами и Кауравами.

варны – брахманов стал импорт иностранной философии в ущерб древнему собственному знанию (Tilak, 1919, p. 216–224).

Причем *сварадж* в понимании Тилака четко ограничивался предоставлением Индии статуса доминиона в рамках Британской империи. Разделяя правительство на видимое (*майя*) и невидимое (*брахма*), он призывал избавиться именно от последнего, под которым понимал корпус британских чиновников, непосредственно руководивших колонией. Что касается невидимой власти, под которой он понимал английского короля, то он признавал своей обязанностью выразить ему лояльность. И цель *свараджа* он видел в передаче видимой власти в руки тех, кто осуществлял бы ее с пользой для населения (Tilak, 1919, p. 140).

Необходимость смены «видимого правительства» в данном случае Тилак обосновывал не в рамках религиозных задач и необходимости избавления от западной цивилизации. Определяя правящую власть как чужую, Тилак пояснял, что данная характеристика не зависит от вероисповедания, расы и цвета кожи. Чужим, по его мнению, может признаваться лишь тот правитель, который заботится о своих интересах, а не об интересах Индии (Tilak, 1919, p. 142). Тилак подчеркивал, что в случае *свараджа* Англия по-прежнему будет сохранять в своих руках вопросы войны, мира и внешней политики Индии. «Те, кто хочет *свараджа*, – писал он, – не желает вмешиваться в эти дела» (Tilak, 1919, p. 185).

Таким образом, на возникновение и развитие представления о собственной нации в колониальной Индии оказывали существенное влияние как современные западные теории и образцы общественно-политической мысли, так и «традиционные» представления и символические элементы. Если усвоение и осмысление европейского идейного наследия позволяло сформировать само представление о нации и ее потенциальных правах на самоуправление и независимость, то с переосмыслением традиционных категорий процесс представляется несколько более сложным. Фактически традиционные символы индийской культуры (по большей части индуские) подвергались процессу переосмысления и, трансформируясь в общественном сознании, из чисто религиозных переходили в категорию национальных, фактически обретая новое, абсолютно современное содержание. Однако одной из существенных проблем было то, что возникали они постепенно и в своем развитии могли существенным образом менять значение и, главное, восприятие со стороны разных групп населения. С одной стороны, тот факт, что многие из этих категорий имели религиозную природу, делал их потенциально понятными широким слоям населения (в отличие от западных концепций) и успешно ложился на индийскую почву. С другой стороны, именно эта специфика обуславливала то, что впоследствии они могли становиться и «яблоком раздора» между различными религиозными группами и осознанно использоваться сторонниками индуистского национализма, хотя в изначальном варианте могли и вовсе не предусматривать антимусульманской составляющей.

Как показал в своем исследовании С. Баттачарья на примере стихотворения «*Ванде Матарам*», вряд ли Бонкимчондро Чоттопадхай намеренно создавал национальную символику и уж тем более вкладывал в стихотворение какой-либо антимусульманский смысл. Однако в том числе и этот символ в последствии вызвал в общественном сознании тот резонанс, который привел и к процессу «воображения» индийской нации, и к последующим межконфессиональным противоречиям внутри этой нации [Bhattacharya, 2003, p. 94].

Несмотря на все сложности и противоречия, использование традиционной символики сыграло одну из существенных ролей в процессе создания современной индийской нации и впоследствии государства современного образца. Вступающая на первый взгляд в противоречие с распространенным в колониальной Индии комплексом западных политических учений о нации и государстве трансформация национальной символики позволила в полной мере реализовать эти идеи и теории на сложной индийской почве. Именно благодаря комбинации осмысления западных идей и привлечения трансформированной религиозной символики в итоге в Индии смогла возникнуть нация современного образца, которая оказалась

способна отстоять свою правосубъектность во внешнем мире и создать собственное национальное государство внутри.

Список литературы

- Андерсон Б.** Воображаемые сообщества: Размышления об истоках и распространении национализма / Пер. с англ. В. Г. Николаева. М.: Кучково поле, 2001. 286 с.
- Ванина Е. Ю.** Индия: история в истории. М.: Наука, 2014. 343 с.
- Никитин Д. С.** Возникновение отделений ИНК в Великобритании в 1885–1889 гг. // Вестник Том. гос. ун-та. 2016. № 404. С. 117–120. DOI 10.17223/15617793/404/18
- Никитин Д. С.** Конфессиональный состав Индийского национального конгресса в конце XIX – начале XX в. // Вестник Том. гос. ун-та. История. 2018. № 53. С. 104–106. DOI 10.17223/19988613/53/20
- Палишева Н. В.** Становление и развитие индийского национализма: вторая четверть XIX – вторая половина XX века: Дис. ... канд. ист. наук. Томск, 2013. 248 с.
- Рашковский Е. Б.** Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX–XX веков. М.: Наука, 1990. 203 с.
- Скороходова Т. Г.** «Открытие индуизма»: феномен общественной мысли Бенгальского Возрождения // Современные востоковедческие исследование. 2024. Т. 6, № 1. С. 136–154. DOI 10.24412/2686-9675-1-2024-136-154
- Юрлов Ф. Н., Юрлова Е. С.** История Индии. XX век. М.: ИВ РАН, 2010. 910 с.
- Anderson B.** Western Nationalism and Eastern Nationalism. Is There a Difference that matters? // New Left Review. 2001. Vol. 9. P. 31–42.
- Bhattacharya S.** Vande Mataram: Biography of a Song. L.: Penguin, 2003. 136 p.
- Chatterjee P.** Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse. Tokyo: Keio Tsushin, 1986. 184 p.
- Kaviraj S.** The Unhappy Consciousness: Bankimchandra Chattopadhyay and the Formation of Nationalist Discourse in India. New Delhi: Oxford Uni. Press, 1998. 194 p.
- Raychaudhuri T.** Europe Reconsidered: Perceptions of the West in Nineteenth Century Bengal. Oxford: Oxford Uni. Press, 1988. 418 p.

Список источников

- Aurobindo Sri.** The Complete Works. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 2002. Vol. 6–7: Bande Mataram. 1182 p.
- Chatterji Bankimchandra.** Anandamath or The Sacred Brotherhood. Oxford: Oxford Uni. Press, 2005. 315 p.
- Indian National Congress. Containing an Account of its Full Texts of all the Presidential Addresses, Reprint of all the Congress Resolutions, Extracts from all the Welcome Addresses, Notable Utterances. Ahmedabad: Custom Book House, 1909. Pt. 1. 863 p.
- Tilak B. G.** His Writings and Speeches. Madras: Ganesh, 1919. 411 p.
- Tilak B. G.** Srimad Bhagavadgita Rahasya or Karma-Yoga-Sastra. Poona: Tilak Bros, 1935. Vol. 1. 618 p.
- Vivekananda Swami.** Complete Works. Mayavati Almora: Advaita Ashrama, 1947. Vol. 4. 534 p.

References

- Anderson B.** Voobrazaemye soobshchestva: Razmysleniya ob istokakh i rasprostraneni natsionalizma [Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism]. Moscow, Kuchkovo pole, 2001, 286 p. (in Russ.)

- Anderson B.** Western Nationalism and Eastern Nationalism. Is There a Difference that Matters? *New Left Review*, 2001, vol. 9, pp. 31–42.
- Bhattacharya S.** Vande Mataram: Biography of a Song. London, Penguin, 2003, 136 p.
- Chatterjee P.** Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse. Tokyo, Keio Tsushin, 1986, 184 p.
- Kaviraj S.** The Unhappy Consciousness: Bankimchandra Chattopadhyay and the Formation of Nationalist Discourse in India. New Delhi, Oxford Uni. Press, 1998, 194 p.
- Nikitin D. S.** Vozniknovenie otdelenii INK v Velikobritanii v 1885–1889 gg. [Emergence of the Branches of the Indian National Congress in Great Britain (1885–1889)]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Tomsk State University Journal], 2016, no. 404, pp. 117–120. (in Russ.) DOI 10.17223/15617793/404/18
- Nikitin D. S.** Konfessional'nyi sostav Indiiskogo natsional'nogo kongressa v kontse XIX – nachale XX v. [Confessional Composition of The Indian National Congress in the Late 19th – Early 20th Century]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istoriya* [Tomsk State University Journal of History], 2018, no. 53, pp. 104–106. (in Russ.) DOI 10.17223/19988613/53/20
- Palisheva N. V.** Stanovlenie i razvitie indiiskogo natsionalizma: vtoraya chetvert' XIX – vtoraya polovina XX veka [Formation and Development of Indian Nationalism: The 2nd Quarter of the 19th – the 2nd Half of the 20th Century]. Diss. ... Cand. Hist. Sci. Tomsk, 2013, 248 p. (in Russ.)
- Rashkovsky E. B.** Nauchnoe znanie, instituty nauki i intelligentsiya v stranakh Vostoka XIX–XX vekov [Scientific Knowledge, Scientific Institutions, and the Intelligentsia in the Eastern Countries of the 19th and 20th Centuries]. Moscow, Nauka, 1990, 203 p. (in Russ.)
- Skorokhodova T. G.** “Otkrytie induizma”: fenomen obshchestvennoi mysli Bengal'skogo Vozrozhdeniya [The Discovery of Hinduism: A Phenomenon of Social Thought of the Bengali Renaissance]. *Sovremennye vostokovedcheskie issledovaniya* [Modern Oriental Studies], 2024, vol. 6, no. 1, pp. 136–154. (in Russ.) DOI 10.24412/2686-9675-1-2024-136-154
- Raychaudhuri T.** Europe Reconsidered: Perceptions of the West in Nineteenth Century Bengal. Oxford, Oxford Uni. Press, 1988, 418 p.
- Vanina E. Yu.** Indiya: istoriya v istorii [India: History in History]. Moscow, Nauka, 2014, 343 p. (in Russ.)
- Yurlov F. N., Yurlova E. S.** Istoriya Indii. XX vek [History of India. 20th Century]. Moscow, IV RAN, 2010, 910 p. (in Russ.)

List of Sources

- Aurobindo Sri.** The Complete Works. Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram, 2002, vols. 6–7. Bande Mataram, 1182 p.
- Chatterji Bankimchandra.** Anandamath or The Sacred Brotherhood. Oxford, Oxford Uni. Press, 2005, 315 p.
- Indian National Congress. Containing an Account of its Full Texts of all the Presidential Addresses, Reprint of all the Congress Resolutions, Extracts from all the Welcome Addresses, Notable Utterances. Ahmedabad, Custom Book House, 1909, pt. 1, 863 p.
- Tilak B. G.** His Writings and Speeches. Madras, Ganesh, 1919, 411 p.
- Tilak B. G.** Srimad Bhagavadgita Rahasya or Karma-Yoga-Sastra. Poona, Tilak Bros, 1935, vol. 1, 618 p.
- Vivekananda Swami.** Complete Works. Mayavati Almora, Advaita Ashrama, 1947, vol. 4, 534 p.

Информация об авторе

Наталья Витальевна Палишева, кандидат исторических наук
WoS Researcher ID NWH-1214-2025

Information about the Author

Natalia V. Palisheva, Candidate of Sciences (History)
WoS Researcher ID NWH-1214-2025

*Статья поступила в редакцию 02.06.2025;
одобрена после рецензирования 05.07.2025; принята к публикации 21.07.2025
The article was submitted on 02.06.2025;
approved after reviewing on 05.07.2025; accepted for publication on 21.07.2025*