
«Не будет Индии без Бхима»¹. Социально вовлеченный буддизм Б.Р. Амбедкара иdalитское движение в современной Индии

МАРИЯ Б. ЩЕРБАК

Рекомендация для цитирования:

Щербак М.Б. «Не будет Индии без Бхима». Социально вовлеченный буддизм Б.Р. Амбедкара иdalитское движение в современной Индии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2025. № 3 (43). С. 147–172.

For citations:

Shcherbak, M.B. (2025) “There will be no India without Bhim”. B.R. Ambedkar's Socially Engaged Buddhism and the Dalit Movement in Modern India”, *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 3 (43): 147–172.

Поступила в редакцию: 12.05.2025; прошла рецензирование: 24.07.2025; принятая в печать: 20.08.2025.

Received: 12.05.2025; Revised: 24.07.2025; Accepted for publication: 20.08.2025.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© 2025 by the author

Институт этнологии и антропологии имени Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук (Москва, Россия). mariam.net@mail.ru

ORCID: 0000-0001-6998-1829

В статье анализируется социально вовлеченный буддизм, практикуемый сообществом необуддистов Индии, последователей Бхимрао Рамджи Амбедкара (1891–1956), лидера и идеолога dalитского движения. Амбедкар считал индуизм одной из тех сил, которые поддерживают кастовую систему, и видел свою задачу в том, чтобы по крайней мере представители «низких» каст нашли для себя некоторую другую религиозную основу, перестали быть (или считаться) индуистами, если только они таковыми были. Он считал, что только религиозная конверсия позволит dalитам избавиться от бремени «неприкасаемости». Обратившись к буддизму как к одной из эгалитарных религий, возникших на территории Индии, Амбедкар создал социально-религиозный проект, названный им «наваяной» («новой колесницей», по отношению к уже существовавшим школам буддизма тхеравады и махаяны). В современном сообществе dalитов-амбедкаритов Амбедкар стал культовой фигурой: ему посвящают песни, воздвигают статуи, его жизнь является образцом для подражания. На основе исследования биографии Амбедкара, его работ по теории кастовой системы и интерпретации положений палийского канона в статье проводится анализ социально вовлеченного буддизма «наваяны» и описы-

¹ *Bharat nei chalela Bhim ke bina* – строчка из популярной песни на языке бходжпурी, посвященной Б.Р. Амбедкару.

ваются основные этапы становленияdalitskogo движения в современной Индии.

Ключевые слова: Б.Р. Амбедкар, dalitskое движение, социально вовлеченный буддизм, наваяна

“There will be no India without Bhim”. B. R. Ambedkar's Socially Engaged Buddhism and the Dalit Movement in Modern India

Maria B. Shcherbak

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

The article analyzes socially engaged Buddhism, one of the most important concepts of the neo-Buddhist Amedkarite community of India, followers of Bhimrao Ramji Ambedkar (1891–1956), the leader and ideologist of the Dalit movement. Ambedkar considered Hinduism to be one of the forces that support the caste system, and saw his task as ensuring that at least representatives of the “low” castes found some other religious basis for themselves, and ceased to be (or be considered?) Hindus, if they ever were. He believed that only religious conversion would allow the Dalits to get rid of the burden of “untouchability”. Turning to Buddhism as one of the egalitarian religions that originated in India, Ambedkar created a socio-religious project, which he called Navayana (“new chariot”, in relation to the already existing schools of Theravada and Mahayana Buddhism). In the modern Dalit-Ambedkarite community, B.R. Ambedkar has become a cult figure: songs are dedicated to him, statues are erected, and his life is a role model. Based on the study of the biography of B.R. Ambedkar, his works on the theory of the caste system and the interpretation of the position of the Pali Canon, the article analyzes the concept of socially engaged Navayana Buddhism, describes the main stages of the formation of the Dalit movement in modern India.

Keywords: B. R. Ambedkar, dalit movement, socially engaged buddhism, Navayana

Исследование выполнено в рамках гранта РНФ № 24–28–00439 «Глубинная Индия накануне больших перемен: этнографические наблюдения в ходе индо-советских экспедиций 1970–1980-х годов и современный взгляд», <https://rsrf.ru/project/24-28-00439/>

This research was supported by the Russian Science Foundation, project No. 24–28–00439, “Indigenous India on the eve of great changes: ethnographic observations during the Indo-Soviet expeditions of the 1970–1980th, and contemporary outlook”. <https://rsrf.ru/project/24-28-00439/>

Феномен социально вовлеченного буддизма

ВУЗКИХ переулках Дели недалеко от Пахарганджа затерялся крошечный буддийский храм. На столбах возле решетчатых ворот — изображения Будды и круглолицего мужчины в очках с книгой в руке, одетого в синий европейский костюм (ил. 1). Монах — настоятель храма в беседе с автором статьи сетует, что прихожан почти нет. «Их всех интересует вовлеченный буддизм», — говорит он. Его слова подтверждают многочисленные листовки, расклеенные на стенах вокруг храма, призывающие объединиться в борьбе за гражданские права. Эта будда-вихара — лишь малая часть мощного социального движения представителей зарегистрированных каст² (многие из которых называются также далитами) бывших неприкасаемых, сегодня называющих себя амбедкаритами по имени своего политического и духовного лидера Бхимрао Рамджа Амбедкара (1891–1956).



Ил. 1. Ворота храма необуддистов-амбедкаритов в г. Дели, 2024 г.

Фото из архива М. Б. Щербак

² Термин «зарегистрированные касты» (*Scheduled Castes* или *SC*) закреплен в Конституции Индии для обозначения социально и экономически маргинализованных групп, традиционно занимающихся ритуально нечистыми видами работ (уборка улиц и отхожих мест, выделка кож и т. д.), носивших при британском колониальном правлении название «отсталые классы» (*Depressed Classes*).

Создание термина «вовлеченный буддизм» (*engaged buddhism*) приписывается вьетнамскому буддийскому монаху Тхить Нат Ханю, опубликовавшему в 1963 году, согласно К. Крафту³, книгу с одноименным названием. Словосочетание «социально вовлеченный буддизм» (*socially engaged buddhism*) впервые встречается в научной литературе в работах Сулака Си-варакши⁴ и Фреда Эпстайнера⁵. Термин широко использовался членами Буддийского братства мира и Международной ассоциации вовлеченных буддистов, основанных в 1978 и 1989 году соответственно. Стоит заметить, что словосочетание «социально вовлеченный буддизм» является лишь одним из многочисленных терминов, которые используют религиоведы, антропологи и социологи для описания ряда социальных и политических движений, наблюдавшихся в странах Южной и Юго-Восточной Азии во второй половине XX века.

Так, буддолог Кристофер Куин⁶ предложил термин «буддийские освободительные движения» (*Buddhist liberation movements*), объясняя свой выбор тем, что буддизм в современных странах Азии призван освобождать своих последователей от различных политических, социальных и гуманитарных проблем.

Ричард Гомбрич и Гананатх Обейесекере⁷ предложили термин «протестантский буддизм» (*Protestant Buddhism*) для описания изменений, происходивших в религиозной жизни Шри-Ланки в XIX–XX веках. Некоторые параллели между буддизмом в странах тхеравады и протестантизмом Запада также отметил историк религии А. С. Агаджанян⁸. Приведенные выше термины часто используются как синонимичные для описания довольно широкого спектра социальных движений в странах Южной и Юго-Восточной Азии. Речь идет и о борьбе за права человека,

³ Kraft, K. (1992) *Inner Peace, World Peace: Essays on Buddhism and Nonviolence*, p. 18. Albany: State University of New York Press.

⁴ Sivaraksa, S. (1988) *A Socially Engaged Buddhism*. Bangkok: Thai Inter-Religious Comission for Development.

⁵ Eppsteiner, F. (1988) *The Path of Compassion: Writings on Socially Engaged Buddhism*. Berkley. Parallax Press.

⁶ Queen, Ch.S., King, S.B. (1996) *Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia*. State University of New York Press.

⁷ Gombrich R., Obeysekere G. (1989) *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri-Lanka*. Princeton University Press.

⁸ Агаджанян А. С. Буддийский путь в XX веке: религиозные ценности и современная история стран тхеравады. М.: Наука — Восточная литература, 1993.

и о гуманитарных миссиях по улучшению условий жизни сельского населения, и о феминистских движениях за возрождение бхикшуни-сангхи (буддийской женской монашеской общины) и о движениях буддийского национализма (возрождение сингальского буддизма в Шри-Ланке или движение за освобождение Тибета). Как видно из вышеизложенного, понятийный аппарат, сложившийся в рамках исследований буддийских движений, не является гомогенным. В отношении буддийского движения Б. Р. Амбедкара автору представляется наиболее корректным использовать термин «социально вовлеченный буддизм» в качестве общего обозначения азиатских социополитических движений, возникших в постсекулярную эпоху и строящих свою по сути светскую идеологию на основе буддийской доктрины ненасилия, сострадания и равенства.

Далее представляется необходимым рассмотреть ряд общих признаков, позволяющих судить о принадлежности того или иного движения к социально вовлеченному буддизму.

Исследователи буддийских движений⁹ в Азии выделяют ряд параллелей, позволяющих относить то или иное явление в религиозной жизни стран региона именно к социально вовлеченному буддизму. Так, для всех движений данного типа характерны: 1) появление нового лидера, претворяющего в жизнь проекты, нацеленные на социальные перемены, являющегося образцом для подражания и строящего новый миропорядок; 2) сочетание религиозно-философских традиций Востока и Запада; 3) отказ от сугубо монашеских практик в пользу движений, направленных на улучшение повседневной жизни мирского населения; 4) рационализация религиозной практики, отказ от суеверий и ритуализма в пользу образовательного, морального и этического развития адептов.

Подобно тому, как буддийская классическая традиция опирается на три драгоценности — Будду, Дхарму и Сангху, социально вовлеченный буддизм зиждется на трех столпах — лидере, идеологии и социальном движении¹⁰. В движениях социально вовле-

⁹ Queen, Ch., Prebish, Ch. and Keown, D. (eds) (2003) *Action Dharma. New Studies in Engaged Buddhism*. London: Routledge Curzon; King, S.B. (2012) “Socially Engaged Buddhism” in MacMahan D.L. (ed.) *Buddhism in the Modern World*, pp. 195–215. N.Y.: Routledge.

¹⁰ Queen, Ch.S., King, S.B. (1996) *Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia*. State University of New York Press.

ченного буддизма место Будды занимает харизматический лидер, Дхарму заменяет идеология нового миропорядка, а Сангху — общность последователей. Поэтому движение социально вовлеченного буддизма следует рассматривать на трех уровнях: персоналии, идеологическом и институциональном.

В случае с наваяной подобными «тремя китами» будут личность Амбедкара и ее восприятиеdalitским сообществом, разработанное им учение социально вовлеченного буддизма и социально-политическое далитское движение.

Амбедкар — далитский лидер и святой

Американский антрополог Салли Б. Кинг¹¹ отметила, что для движений социально вовлеченного буддизма характерна сакрализация харизматического лидера. Так Далай-лама XIV стал не только духовным и политическим лидером тибетской diáspory, но и персонификацией политики ненасилия и сострадания, проводимой тибетским правительством в изгнании; Аун Сан Су Чжи по сей день является символом борьбы бирманской демократической оппозиции против военной хунты; личность А. Т. Арьяратне прочно ассоциируется с гуманитарными инициативами в Шри-Ланке, а наставница Чжэнъянь¹² стала иконой тайваньских феминисток. Биографии лидеров буддийских движений часто становятся предметом почитания внутри сообществ их последователей, превращаясь в своеобразные агиографии святых. Для далитского буддийского движения биография Амбедкара стала примером того, как выходец из неприкасаемой касты добился лучшей жизни не только для себя, но и для сотен тысяч далитов по всей Индии. Стоит также отметить особое отношение далитского сообщества к изображениям Амбедкара, его презентацию в массовой культуре и устном фольклоре¹³.

Бхимрао Рамджи Амбедкар родился 14 апреля 1891 года и стал четырнадцатым ребенком в семье своих родителей. Семья

¹¹ King, S.B. (1996) “Buddhist Social Activism”, in Ch. S. Queen, S. B. King (eds) *Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia*, pp. 401–436. State University of New York Press.

¹² Де Видо Э.А. Буддийские монахини Тайваня. СПб.: Academic Studies Press/ Библиороссика, 2024.

¹³ Junghare, I.Y. (1988) “Dr. Ambedkar: The Hero of the Mahars, Ex-Untouchables of India”, *Asian Folklore Studies* 47: 93–121.

Амбедкара принадлежала к сообществу *махаров*, одной из самых крупных каст штата Махараштра, считающихся «неприкасаемыми». Махары выполняли роль деревенских слуг, получая за свою работу зерно или небольшие наделы земли. Кроме того, махары и *манги* (еще одна крупная «неприкасаемая» каста штата) служили в войсках дозорными и рядовыми. В XVIII–XIX веках британские колониальные власти вплоть до 1893 года также активно нанимали неприкасаемых на военную службу. Семья Амбедкара некоторое время жила при британском гарнизоне, где служил его отец. Несмотря на строгие военные порядки, социальная иерархия в войсках сильно отличалась от отношений внутри смешанной деревенской среды, что не могло не сказаться на мировосприятии юного Амбедкара. Кроме того, среди махаров были распространены различные эгалитарные религиозные течения: многие из членов сообщества были *варкари*, последователями культа Витхобы, одного из основных течений *бхакти* в Махараштре; другие — *манубхава*, также последователи эгалитарного культа. Так, отец Амбедкара был почитателем Кабира, поэта-мистика XVI века, и соблюдал ритуалы секты *кабирпанх*; в частности, он придерживался вегетарианской диеты и не употреблял алкоголь. Таким образом, юный Амбедкар провел свои детские годы в относительно эгалитарной среде, не знавшей серьезной кастовой сегрегации¹⁴.

Однако после того, как отец Амбедкара ушел в отставку, семья вынуждена была покинуть казармы и поселиться сначала в деревне Сатара, а затем в Бомбее, где Амбедкар впервые испытал проявления кастовой дискриминации. В 1907 году Амбедкар окончил среднюю школу и получил аттестат — это было настоящим достижением для представителя «неприкасаемых». Прилежание юноши было замечено профессором Кришной Арджунрао Келушкаром, который рекомендовал молодого человека для получения стипендии на дальнейшее обучение. Эта стипендия позволила Амбедкару поступить в Элфинстоун колледж и в 1913 году получить степень бакалавра. Затем еще одна стипендия от махараджи, Бароды Саяджирао Гаяквада III, помогла Амбедкару продолжить учебу в Колумбийском университете в Нью-Йорке. Американский антрополог, исследовательница наследия Амбедкара и далитско-

¹⁴ Omvedt, G. (2008) *Ambedkar Towards an Enlightened India*. New-Delhi: Penguin Random House India.

го движения Элеанор Зеллиот¹⁵, отмечает, что Амбедкар стал одним из немногих представителей индийской интеллектуальной элиты, получивших образование в Америке.

Биографы Амбедкара¹⁶ подчеркивают, что в период его обучения (с 1914 по 1917 год) Колумбийский университет переживал настоящий расцвет: здесь работали и преподавали выдающиеся интеллектуалы эпохи: философ Джон Дьюи, историки Джеймс Шотвелл и Джеймс Харви Робинсон, экономист Эдвин Селигман, антрополог Александр Голденвейзер.

Под руководством Э. Селигмана Амбедкар написал сначала магистерскую, а затем и докторскую диссертацию по экономике. Примечательно, что объектом своего исследования он сделал именно индийскую экономику. Амбедкар также посещал семинары по антропологии под руководством антрополога и этнографа А. Голденвейзера, ученика Ф. Боаса. На одном из семинаров он представил свою работу, посвященную индийской кастовой системе, которая была опубликована в 1917 году в *The Journal of Indian Antiquity*. Уже тогда кастовая сегрегация стала предметом исследований Амбедкара. В своем эссе «Индийские касты, механизмы их возникновения и развития»¹⁷ Амбедкар предложил собственную оригинальную теорию возникновения кастовой системы, раскритиковав расовые теории касты, выдвинутые колониальными антропологами У. Хантером, Г.Х. Рисли и Э. Терстоном¹⁸. В своей работе Амбедкар объяснял происхождение кастовой системы исключительно социальными причинами, такими как возвышение жреческого сословия. С точки зрения Амбедкара, в силу того что в определенный период времени брахманы стали занимать лидирующие позиции в социуме, другие, менее привилегированные сообщества, стали подражать им, пе-

¹⁵ Zelliot, E (1996) *From Untouchable to Dalit: Essays on the Ambedkar Movement*, pp. 79–81. New Delhi: Manohar.

¹⁶ Gopal, A. (2023) *A Part Apart: The Life and Thought of B. R. Ambedkar*. New-Dehli: Navayana Publishing Pvt Ltd; Telumbde, A. (2024) *Iconoclast. A Reflective Biography of Dr Babasaheb Ambedkar*. New Delhi: Penguin Books; Jaffrelot, Ch. (2005) *Dr. Ambedkar and Untouchability. Analysing and Fighting the Caste*. London: Hurst&Company; Tharoor, S. (2022) *Ambedkar. A Life*. New-Dehli: Aleph Book Company.

¹⁷ Ambedkar (2014) *Dr. B. R. Ambedkar Writings and Speeches*, Vol. 1, pp. 3–23. New-Dehli: Ambedkar Foundation.

¹⁸ Bayly, S. (2014) “Western «Orientalists» and Colonial Perception of Caste”, in S. Sarkar, T. Sarkar (eds) *Castes in Modern India*. Vol. 1, pp. 47–88. New-Dehli: Orient Blackswan Private Ltd.

реняв один из ключевых признаков касты — эндогамию. Таким образом, Амбедкар предвосхитил труды многих антропологов, исследователей индийской касты, рассматривая ее с позиций конструктивизма и описав явление, которое будет введено в научный оборот М. Н. Шринивасом под термином *санскритизации* только в 1950-е годы¹⁹. Небольшое эссе, написанное Амбедкаром для факультативного семинара, стало первым шагом на его пути борьбы с кастовой системой.

Амбедкар продолжил образование в Великобритании и вернулся в Индию обладателем двух докторских степеней — по экономике и праву. Тем не менее ни блестящее образование, ни глубокие познания не могли радикально изменить положение Амбедкара: его продолжали воспринимать прежде всего как неприкасаемого, он не мог найти подходящую себе работу и жилье. Возмущение бедственным положением многих сообществ и групп, считающихся крайне низкими и даже неприкасаемыми в индийском обществе, и желание изменить жизнь своих собратьев побудили Амбедкара начать борьбу за права низких каст. Начиная с 1930-х годов Амбедкар организовывал многочисленные конференции для неприкасаемых каст, проводил мирные протесты за доступ к питьевой воде и допуск низких каст в индуистские храмы. Полагая, что идеальное общество возможно построить только на принципах свободы, равенства и братства, Амбедкар видел единственный выход для окончательного освобождения неприкасаемых в реформировании самого индийского общества. В отличие от лидеров Индийского национального конгресса, видевших причины отсталости Индии прежде всего в британском колониализме, Амбедкар полагал необходимым полностью искоренить кастовую систему как стагнирующий фактор в социальной и экономической жизни страны.

В Индии касты антинациональны, потому что они вносят разделение в социальную жизнь... Равенство и свобода, лишенные братства, — лишь тонкий слой краски, скрывающий проблемы общества <...>²⁰

¹⁹ Shah, M. A. (2020) *The Legacy of M.N. Srinivas. His Contribution to Sociology and Social Anthropology in India*. New-York: Routledge, pp. 45–55.

²⁰ Цит. по: Ambedkar, B.R. (2021) *Annihilation of Caste: The Annotated Critical Edition*. Anand, S. (ed.) Navayana Publishing Pvt Ltd.

В противоположность М. К. Ганди, также считавшему кастовую сегрегацию грехом индийского общества и предложившему называть неприкасаемых *хариджанами* (досл. «божьи дети»), Амбедкар использовал в своих выступлениях и эссе термин *далит* (досл. «сломленный», «разбитый», «угнетенный»), так как считал его более подходящим для описания реального положения низких каст в индийском обществе. Продолжая рассматривать касту как социальный конструкт, навязанный индийскому большинству брахманским меньшинством, Амбедкар считал касту неотъемлемой частью индуизма. Именно поэтому, с точки зрения лидера неприкасаемых, для успешного уничтожения кастовой дискриминацииdalitам необходимо было полностью разорвать все связи с индуистской религиозной традицией. За свою двадцатилетнюю политическую карьеру Амбедкар перепробовал ряд способов борьбы с неприкасаемостью. Французский политолог Кристофф Жаффрело выделяет пять стратегий, к которым последовательно прибегнул Амбедкар: 1) изобретение «славного прошлого» для неприкасаемого сообщества; 2) политизация; 3) служба властям; 4) наделение сообщества реальными гражданскими правами через создание законодательства; 5) религиозная конверсия²¹.

Во время выступления 13 октября 1935 года в Йеоле Амбедкар впервые публично заявил о необходимости для неприкасаемых отречься от индуизма и принять другую религию, произнеся фразу «Я не умру индуистом»²². С этого момента он бросил все силы на поиск для неприкасаемых новой эгалитарной религии. Отказавшись от христианства и ислама как религий завоевателей и европейских миссионеров, Амбедкар обратился к буддизму. Однако прежде чем приступить к религиозной конверсии, необходимо было деконструировать образ бесправного неприкасаемого, прочно укоренившийся в сознанииdalитов. Так, в эссе «Неприкасаемые, кем они были и как стали неприкасаемыми?»²³ Амбедкар развенчивает миф об изначально низком положении

²¹ Jaffrelot, Ch. (2009) “Dr. Ambedkar’s Strategies Against Untouchability and the Caste System”, in S. Jodhka, S. Thorat (eds) *Working Paper Series Indian Institute of Dalit Studies* 3 (4): 1–30.

²² Zelliot, E (1996) *From Untouchable to Dalit: Essays on the Ambedkar Movement*. New Delhi: Manohar.

²³ Ambedkar (2014) *Dr. B. R. Ambedkar Writings and Speeches*, vol. 17, pp. 137–151. Pt. II New-Delhi: Ambedkar Foundation.

далитов в индийской общественной иерархии и конструирует для их сообщества «славное прошлое», утверждая, что те, кого сегодня называют неприкасаемыми, в древности исповедовали буддизм²⁴. Когда же индуизм стал вытеснять буддизм, брахманская элита сконструировала образ неприкасаемых для своих недавних религиозных оппонентов. Параллельно Амбедкар проводил политизацию далитского сообщества, убеждая их вступать в политические партии, прививая им мысль, что дело по освобождению от неприкасаемости находится целиком и полностью в их собственных руках²⁵. Став председателем Конституционной комиссии (1947–1949 гг.), а также министром юстиции в правительстве Дж. Неру (1947–1951 гг.), Амбедкар предпринял ряд успешных попыток наделить далитов гражданскими правами. Так, в Конституции Индии неприкасаемость была официально упразднена, а применение каких-либо правоограничений на кастовой почве стало преступлением, наказуемым законом. Авторы Конституции также внесли в документ ряд статей, провозглашавших права социальных низов наравне со всеми посещать магазины, гостиницы, пользоваться колодцами, дорогами и т.д.²⁶ Многолетний опыт политической деятельности, в ходе которой Амбедкар продолжил разрабатывать собственную теорию касты и возникновения неприкасаемости, внедрил в индийское законодательство идеи западной демократии, позволил заложить фундамент далитского движения, разработав его идеологию на основе реформированного и модернизированного буддизма наваяны.

Амбедкар и его Дхамма. Буддизм наваяны

В своих эссе и выступлениях, посвященных проблемам кастовой системы и происхождению неприкасаемых Амбедкар заложил базу для реконструкции буддийской традиции для далитов. После отставки с поста министра юстиции в 1951 году Амбедкар посвятил остаток своих дней изучению текстов Палийского канона.

²⁴ Ibid., p. 139.

²⁵ Юрлова Е. С. Индия от неприкасаемых к далитам. Очерки истории, идеологии и политики. М.: Институт востоковедения РАН, 2003. С. 116.

²⁶ Там же. С. 120–125.

Исследователи феномена вовлеченного буддизма подчеркивают значимость классических буддийских текстов для буддийских освободительных движений. С одной стороны, это демонстрирует преемственность традиции, а с другой — буддийские тексты являются той идеологической базой, на которой строится концепция буддийских движений. При этом часто тексты Палийского канона весьма смело трактуются и интерпретируются лидерами движений для достижения конкретных политических, экономических, социальных и иных целей. Так, известно о специфическом трактовании Трипитаки тайским реформатором Буддхадасой Бхикку, интерпретациях текстов джатак и «Лотосовой сутры» радикальными тибетскими националистами, опорой на тексты «Сигалавада сутры» в идеологии гуманистического движения Сарводайя шрамадана в Шри-Ланке и т.д.²⁷

Процесс обращения к текстам традиции в постколониальных государствах был назван Клиффордом Гирцем *скриптурализмом*. Согласно Гирцу, скриптурализм проявляется в почитании текстов и вере в незыблемость традиции, с одной стороны, и в колоссальных усилиях ученых и общественных деятелей по переосмыслению древних учений в свете современных проблем — с другой²⁸. Результатом многолетних исследований и интерпретаций текстов Палийского канона Амбедкаром становится его книга «Будда и Его Дхамма»²⁹, в которой буддизм представляется читателям прежде всего как демократическое социальное движение и уже после этого — религия. Так, Амбедкар представил свое видение мотивации Сиддхартхи Гаутамы к уходу в отшельничество. Согласно лидеру далитов, Будда пытался разрешить мирным демократическим путем конфликт за доступ к питьевой воде, возникший между племенем Шакьев, к которому он принадлежал, и соседним племенем, но потерпел неудачу и удалился в добровольное изгнание³⁰. Подобное модернистское прочтение легенды о жизни Будды продиктовано тем, что сам Амбедкар прово-

²⁷ Queen, Ch., Prebish, Ch., Keown, D. (eds) (2003) *Action Dharma. New Studies in Engaged Buddhism*. London: Routledge Curzon; Queen, Ch.S., King, S.B. (1996) *Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia*. State University of New York Press.

²⁸ Geertz, K. (1968) *Islam observed: religious development in Morocco and Indonesia*, p. 115. University of Chicago Press.

²⁹ Ambedkar, B.R. (2014) *Dr. B.R. Ambedkar Writings and Speeches*, vol. 11. New-Delhi: Ambedkar Foundation.

³⁰ Ibid., p. 57.

дил широкую кампанию за беспрепятственный доступ к питьевой воде для представителей неприкасаемых каст. Таким образом, схожий сюжет должен был найти отклик в средеdalитов и привлечь их внимание к буддизму как к эгалитарному учению.

Интересен и тезис Амбедкара о том, что концепция кармы как основы механизма перерождения приписывается буддизму неверно. С его точки зрения, Будда не мог утверждать, что карма наследуется живыми существами при переходе из одной жизни в другую, так как в противовес индуистской концепции кармы и личностной души, с которой эта карма связана, в буддизме разработана концепция анатмы — «не-Я», а следовательно, и карма не может быть личной и наследованию не подлежит. В интерпретации Амбедкара карма — это некий единый моральный закон, где действия каждого индивида влияют не только и не столько на его текущее воплощение, но и на мировой нравственный порядок в целом. Таким образом, отрицательные действия одного человека ухудшают моральную ситуацию во всем мире. Выводом из этих рассуждений становится следующий постулат: социальное положение, физические особенности, достаток и прочее не могут быть следствием накопленной «неблагой» кармы³¹.

Отдельная глава книги посвящена теме религиозной конверсии. В качестве примеров Амбедкар отбирает истории об обращении в буддизм представителей разных социальных слоев, вплоть до маргинальных, вероятно, также с целью продемонстрировать читателям, что Будда не делал различий между людьми ни по их происхождению, ни по роду занятий. С точки зрения представителей школ «классического» буддизма, подобная интерпретация текстов Палийского канона рассматривалась скорее как «ересь». Так, в своей рецензии представитель Общества Маха Бодхи назвал книгу «вредной для начинающего буддиста» и заявил, что правильнее было бы озаглавить это произведение «Амбедкар и Его Дхамма»³². Однако сам Амбедкар не считал возможным для неприкасаемого сообщества примкнуть к какой-либо из уже существующих школ буддизма, так как, по его мнению, ни одна из них не могла удовлетворить их запросов на построение идеального равного общества.

³¹ Ibid., pp. 337–346.

³² Singh U. (2010) “Exile and Return: The Reinvention of Buddhism and Buddhist Sites in Modern India”, *South Asian Studies* 26 (2): 193–217.

Создавая собственное буддийское учение, Амбедкар нарек его *наваяной* («новой колесницей»), подчеркивая его принципиальное отличие от других школ и течений. Время и место «великой конверсии» также были тщательно продуманы Амбедкаром. Первое массовое принятие «тройного прибежища»³³ значительной группойdalитов состоялось 14 октября 1956 года в Нагпуре. 1956-й стал годом, когда весь буддийский мир широко отмечал 2500-летие буддизма, а 14 октября фигурирует в буддийской традиции как день, в который родился император Ашока Маурья, покровитель и распространитель буддизма в Индии³⁴. Для церемонии принятия буддизма Амбедкар разработал 22 клятвы, в которых адепты не только принимали классические буддийские обеты нравственности, но также подчеркивали свой окончательный разрыв с индуизмом и брахманским ритуализмом³⁵. К сожалению, сам Амбедкар пробыл буддистом всего несколько месяцев, скончавшись 6 декабря 1956 года от мучившего его долгие годы диабета. Несмотря на кончину лидера,dalитское движение продолжило свое существование, особенно активным оно стало в конце 1970-х годов.

Далитское движение после Амбедкара

Несмотря на предпринятые Амбедкаром усилия по формированию для далитского сообщества новой идентичности посредством буддийской идеологии, положение далитов в Индии, особенно в сельской местности, продолжало оставаться бедственным. В 1978 году по настоянию правительства была назначена Комиссия по «отсталым классам» под председательством члена парламента Б. П. Мандала. Опираясь на данные, собранные в ходе социокультурных исследований группой ученых во главе с антропологом М. Н. Шринивасом, комиссия разработала рекомендации по увеличению процента резервирования мест в образовательных учреждениях, на государственной службе и предприятиях госсектора для выходцев из зарегистрированных каст, зарегистрированных

³³ Согласно буддийской традиции, новообращенные принимают прибежище в Трех Драгоценностях – Будде, Дхарме и Сангхе.

³⁴ Jondhale, S., Beltz, J. (eds.) (2004) *Reconstructing the World. B. R. Ambedkar and Buddhism in India*. Oxford: Oxford University Press.

³⁵ Beltz, J. (2005) *Mahar, Buddhist, and Dalit: Religious Conversion and Socio-political Emancipation*. Manohar Publishers & Distributors.

рованных племен и «других отсталых классов». Подобное решение раскололо индийское общество и привело к новому разгулу кастовости. С другой стороны, в ответ на притеснения со стороны высококастовых индуистов стали образовыватьсяdalитские социальные и политические группировки. Так, в 1978 году была сформирована Федерация служащих, работавших по системе резервирования, насчитывавшая 220 тысяч членов³⁶. Именно из этой федерации в 1985 году выросла политическая партия «Бахуджан самадж парти» (Партия большинства народа, БСП) во главе с Канши Рамом, выходцем из семьи панджабских чамаров (зарегистрированная каста, традиционно занимающаяся кожевенным делом). Партия расширила рамкиdalитского движения, включив в него другие социальные низы и назвав их *бахуджанами*. БСП имела успех на выборах в штате Уттар-Прадеш, где доля низких каст и мусульман в населении весьма значительна. Успеху БСП способствовали также следующие факторы: 1) ускоренное социально-экономическое расслоение отсталых каст; 2) рост социальной напряженности в связи с подъемом индуистского национализма. Рост индийского национализма и распространение идеологии *хиндутвы* (индускости), пропагандирующей возврат к традиционным индуистским ценностям, в 1990-е годы встретили жесткое сопротивление со стороныdalитов. Противостояние в штате Уттар-Прадеш было выиграно БСП, когда в 1999 году Маявати Прабху Дас, женщина — лидер партии из касты чамаров, заняла пост главного министра штата. В период своего правления (с 1999 по 2012 г. избиралась на три срока) Маявати провела люстрацию в администрации и полиции штата, укомплектовав правительственный аппарат выходцами из зарегистрированных каст. Маявати также принадлежит ряд инициатив по переименованию коллежей, университетов, общественных центров в честь Амбедкара, создание парков и мемориалов, посвященныхdalитскому лидеру.

Проект Амбедкара дал новый толчок развитию сообщества неприкасаемых: в результате подъема уровня самосознанияdalитов, доступности среднего и высшего образования для выходцев из зарегистрированных каст в рамках политики резервирования, миграцииdalитов из деревень в города стало возможным

³⁶ Юрлова Е. С. Индия от неприкасаемых кdalитам. Очерки истории, идеологии и политики; Jaffrelot, Ch. (2003) *India's Silent Revolution. The Rise of The Low Castes in North Indian Politics*. New-Delhi: Permanent Black.

говорить о формировании новой интеллектуальной и политической элиты.

Начиная с 1970-х годов активно развивается самобытный жанр далитской протестной литературы³⁷. Лейтмотивом произведений авторов, работающих в этом жанре, является обличение бедственного положения зарегистрированных каст и племен, осуждение кастовой дискриминации и насилия. Далитские авторы создают нарративы, в которых герои претерпевают страдания, но приходят к освобождению через принятие социальной философии Амбедкара. Интересным и самобытным жанром является так называемое далитское кино (*Dalit cinema*) – жанр индийского авторского кинематографа. Далитское кино отличают фильмы, повествующие о проблемах социальных низов, созданные режиссерами из зарегистрированных каст часто с привлечением непрофессиональных актеров.

Наконец, сложилось специфическое далитское изобразительное искусство, изображающее повседневность зарегистрированных каст и племен, а также сцены из жизни Амбедкара посредством таких народных стилей, как мадхубани и др. Процесс сакрализации далитского лидера привел к появлению специфической иконографии Амбедкара³⁸. Чаще всего он изображается в синем деловом костюме западного типа, галстуке, очках в круглой черной оправе, с парой перьевых ручек в нагрудном кармане пиджака и книгой в руке. При жизни Амбедкар предпочитал одеваться по западной моде в противовес Ганди и другим лидерам Индийского национального конгресса, выбиравшим традиционный индийский костюм. Деловой костюм западного образца должен был символизировать просвещенность и образованность лидера далитов, а также его неприятие кастовых условностей и пережитков. Кроме того, деловой костюм символизирует работу Амбедкара на государственной службе в качестве юриста, а затем руководителя комитета по составлению Конституции Индии. Очки и ручки в нагрудном кармане пиджака – рабочие инструменты (Амбедкар известен своей потрясающей работоспособностью, сегодня его письменное наследие опубликовано в собрании сочинений в более чем 20 томах), книга символизирует главное

³⁷ Mudnakudu, Ch. (2023) *Dalit Cosmos. Understanding Caste, Marginalisation and Dalit Literature in India*, pp. 15–19. New-York: Routledge.

³⁸ Beltz, J. (2015) “The Making of a New Icon: B. R. Ambedkar’s Visual Hagiography”, *South Asian Studies* 31 (2): 254–265.

детище Амбедкара — Конституцию Республики Индия. Правая рука, как правило, вытянута вперед в указывающем жесте: с одной стороны, это символ того, что Амбедкар как лидер далитов указывает своим последователям путь, с другой — данный жест характерен для изображений, где мудрец или божество дают поучения и наставления своим ученикам.



Ил. 2. Статуя Амбедкара вdalитском квартале в г. Агра, 2024 г.

Фото из архива М. Б. Щербак

Индийский культуролог Судхир Мехра³⁹ выделяет несколько волн иконизации Амбедкара в Индии. Первая так называемая амбедкаритская фаза началась еще при жизни Амбедкара в 1930–1956-е годы; вторая длилась с 1956 по 1990 год, где особый взрыв популярности изображений Амбедкара был связан с деятельностью группировки «Далитские пантеры» и приходился на 1970-е годы; третья датируется 1990–2007 годами, этот период характеризуется подъемом проиндуистских настроений в обществе после разрушения мечети Бабура в Айодхье и сопротивлением процессам индуизации со стороны религиозных меньшинств и зарегистрированных каст, и, наконец, четвертая обозначена как «фаза Маявати» — с 2007 года по настоящее время. С подачи главного министра штата Уттар-Прадеш — Маявати, представительницы партии БСП, по всему региону было установлено рекордное число памятников Амбедкару, в его честь переименовывались парки, скверы и колоннады. Движение увековечивания памяти Амбедкара, инициированное политическими «верхами», встретило радостный отклик «снизу»: в деревнях и dalитских кварталах стали появляться кустарные скульптурные изображения Амбедкара, выполненные из глины или бетона и раскрашенные вручную (ил. 2). Исследователь dalитского искусства Николя Жауль⁴⁰ назвал этот процесс термином *mushrooming* («растут как грибы»), подчеркивая быстроту распространения подобных изображений. По мнению исследователя необуддийского сообщества Индии Гарри Тартакова⁴¹, эти скульптуры выполняют сразу несколько функций: 1) отделяют своих от чужих — устанавливая статуи Амбедкара вблизи своих поселений, dalиты как бы заявляют «мы здесь, и эта земля наша»; 2) расположенные у входов в кварталы и места компактного проживания зарегистрированных каст статуи не только символически делят пространство, но и выполняют защитную функцию — dalit-

³⁹ Mehra S. (2021) “Ambedkar in Statues: An Alternative Iconology”, *Dialog* 38: 9–29.

⁴⁰ Jaoul, N. (2012) “Learning the Use of Symbolic Means: Dalits, Ambedkar Statue and the State in Uttar Pradesh”, in Tartakov, G.M. (ed.) *Dalit Art and Visual Imaginary*, pp. 98–127. Oxford: Oxford University Press.

⁴¹ Tartakov, G.M. (2012) “The Politics of Popular Art in Maharashtra”, in Tartakov, G.M. (ed.) *Dalit Art and Visual Imaginary*, pp. 88–98. Oxford: Oxford University Press.

ты надеются, что изображение их лидера, чьи заслуги сегодня признаны на самом высоком уровне, защитят их от погромов. К сожалению, нередко подобные статуи становятся объектами вандализма и осквернения. Радикально настроенные индуистские националисты вешают на них гирлянды из кожаных сандалий, делая, таким образом, изображения Амбедкара как бы ритуально нечистыми⁴²; 3) кроме того, изображения Амбедкара используютсяdalitами в проведении церемоний и обрядов перехода, например свадеб. Швейцарский индолог Йоханнес Белц⁴³ в ходе своих многолетних полевых исследований в штате Махараштра наблюдал повседневные ритуальные практики амбедкаритов. Так, в домах махаров сооружаются небольшие алтари с украшенными цветочными гирляндами изображениями Будды и Амбедкара, перед которыми возжигают благовония, совершая пуджу. Также пуджа перед изображением лидера сообщества совершается во время обрядов перехода, в частности свадеб. И наконец, 14 апреля — день рождения Амбедкара является одним из крупнейших праздников штата Махараштра, когда многочисленные буддийские организации объединяют усилия по подготовлению публичных торжеств. Стоит отметить, что наиболее радикальные последователи Амбедкара не одобряют подобной практики почитания, считая ее идолопоклонством.

Сформировалась также особая традицияdalitского паломничества к «святым местам», связанным с жизнью Амбедкара. Так, сотни паломников ежегодно посещают комплекс Дикшабхуми на месте великого обращения в Нагпуре⁴⁴, а также места кремации Амбедкара в Мумбаи, на котором теперь расположен парк «Чайтья-бхуми»⁴⁵.

⁴² Nayar, P.K. (2020) “Desecration and the Politics of ‘Image Pollution’: Ambedkar statues and the ‘sculptural encounter’ in India”, *Celebrity Studies* 11 (1): 116–124.

⁴³ Beltz, J. (2005) *Mahar, Buddhist, and Dalit: Religious Conversion and Socio-political Emancipation*. New Delhi: Manohar Publishers & Distributors.

⁴⁴ Сидорова С. Е. О неприкасаемых и прикосновениях: символическо-материальные атрибуты необуддийской традиции в Нагпуре // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 9: Востоковедение и африканистика. 2022. № 4. С. 70–93.

⁴⁵ Бочковская А. В. Прах памяти и единения // Смерть в Махараштре. Воображение, восприятие, воплощение / ред. И. П. Глушкина. М.: Наталис, 2012. С. 755–763.

Заключение

Обращениеdalитов в буддизм имело неоднозначные социальные последствия, а численность необуддийского сообщества сильно варьируется в зависимости от групп и регионов⁴⁶. Часто разрыв низких каст с индуизмом воспринимался остальным обществом как довольно условный и не освобождал от кастовой иерархии. Махары Махараштры, принявшие буддизм, сменили свой этноним на *будда* или *нава-будда*, другие сообществаdalитов предпочитают называть себя *амбедкаритами*⁴⁷. Тем не менее понятие «dalит» является наиболее политизированным и используется зарегистрированными кастами во время демонстраций, протестных акций, в социальных сетях для обозначения некой общности людей, выступающих против кастовой дискриминации.

С начала 1990-х годов интерес к личности и наследию Амбедкара неуклонно растет. В 1990 году Амбедкар в знак признания его заслуг перед индийским обществом был посмертно награжден высшей государственной наградой Индии «Бхарат Ратна». В 1991 году в год празднования 100-летия со дня рождения Амбедкара его портрет был официально размещен в здании индийского парламента рядом с портретами других отцов-основателей индийской нации, что сделало его полноправным членом индийского политического «пантеона». Правящая элита Индии под влиянием реакцииdalитов на попытки их индуизации вынуждена была признать значимость Амбедкара для зарегистрированных каст и племен Индии. Так, основные идеологи хиндуиты партии Бхартия джаната парти и индуистская националистическая группировка Раштрия Сваямсевак Сангх неоднократно высказывались о значении вклада Б.Р. Амбедкара в развитие независимой индийской нации⁴⁸. Правительство Индии вложило немалые средства в строительство Мемориала Амбедкара в Нью-Дели, торжественно открытого премьер-министром Нарендрой Моди в 2018 году (ил. 3), тем самым утвердив местоdalитскоголиде-

⁴⁶ George, G.M. (2013) “Dalit Movement after Dr. Babasaheb Amebedkar in India: Pitfalls, Challenges & Way Ahead”, *Buddhist Voice* 1 (3): 5–8.

⁴⁷ Paik, S. (2011) “Mahar–Dalit–Buddhist: The History and Politics of Naming in Maharashtra”, *Contributions to Indian Sociology* 45 (2): 217–241.

⁴⁸ Govind, R. (2018) “Ambedkar’s Lessons, Ambedkar’s Challenges Hinduism, Hindutva and the Indian Nation”, *Economic & Political Weekly* 53 (4): 80–92.

ра в политическом пантеоне страны⁴⁹. В настоящее время в Индии действует система квот и резервирования в учебных заведениях, на государственной службе и на предприятиях госсектора для представителей зарегистрированных каст, зарегистрированных племен и других отсталых классов. Подобная «позитивная дискриминация» не решает полностью проблем кастовой сегрегации, а иногда, наоборот, — становится причиной конфликтов и агрессии в отношенииdalитов со стороны высоких каст. Тем не менее нельзя отрицать, что на сегодняшний деньdalитское движение является реальной политической силой. Так, в ряде штатов, таких как Махараштра, Уттар-Прадеш, Андхра-Прадеш, Карнатака,dalитское движение набрало мощь и сегодня имеет решающий голос в системе власти.



Ил. 3. Мемориал Б. Р. Амбедкара в г. Дели, 2023 г. Фото из архива
М. Б. Щербак

В то же время на бытовом уровне дискриминация одних определенных социальных групп другими во многом сохраняется. Она может принимать разные формы — от агрессии и физического насилия до вполне обыденных запретов для представителей

⁴⁹ Ванина Е.Ю. Независимая Индия и пантеон национальных героев; трансформация в политическом времени // Вестник Института востоковедения РАН. 2022. № 2. С. 148–162.

зарегистрированных каст пользоваться территориями, принадлежащими высококастовым индуистам⁵⁰. Ответом на сохранение дискриминации является высокая политизация и растущая *амбедкаризация*dalитов⁵¹. Если в 1960–1970-е годы обращение в буддизм наваяны наблюдалось в основном среди сообщества махаров, то сегодня к буддийской теологии освобождения прибегают представители и других каст Индии⁵². На политической арене далитские группировки составляют значительный процент среди левых сил, противостоящих национализму хиндуутвы⁵³. В настоящее время наблюдается тенденция причислять к далитам не только представителей зарегистрированных каст, но также зарегистрированные племена и даже мусульман, что говорит о стремлении укрупнить категорию «угнетенных низов».

Вклад Амбедкара в строительство индийской нации является общепризнанным: Амбедкару воздвигают памятники, его именем называют колледжи и университеты, он становится героем произведений массовой культуры от художественных фильмов и сериалов до комиксов и популярных песен. Так, песня Сунила Преми на языке бходжпури «Не будет Индии без Бхима» (*Bharat nei chalela Bhim ke bina*)⁵⁴ в 2020 году стала настолько популярной, что попала на крупнейшие музыкальные стриминговые платформы, пользователи размещали ее на своих личных страницах в социальных сетях. Сотни индийцев записали видеоролики, в которых исполняли песню Преми, ставя виртуальную подпись под декларацией, признающей вклад Амбедкара в становление современного индийского государства. Страна «Как мобильный телефон не может работать без сим-карты, так не будет Индии без

⁵⁰ Galton, J. (2023) *Fake Gods and False History Being Indian in a contested Mumbai neighbourhood*. London: University College London Press.

⁵¹ Husain, Z. (2023) “Ambedkarization and Dalit Assertion: Notes from Banaras District in East Uttar Pradesh”, *The Oriental Anthropologist* 23 (2): 383–395.

⁵² Ghadage, T. (2020) “Ambedkarites in Making: The Process of Awakening and Conversion to Buddhism among Non-Mahar Communities in Maharashtra”, *CASTE: A Global Journal on Social Exclusion* 1 (2): 107–120; Ghadage, T. (2023–24) “Buddhist Conversion and Marginalised Communities: An Overview of Ambedkarite Activism among non-Mahar Castes in the Marathwada Region”, *Decolonial Subversions, SI Vernacular Cultures of South Asia*: 67–89.

⁵³ Teltumbde, A. (2018) *Republic Of Caste: Thinking Equality In The Time Of Neoliberal Hindutva*. New-Dehli: Navayana Publishing Pvt Ltd.

⁵⁴ Bharat Na Chalela Baba Bhim Ke Bina - Single [https://music.apple.com/do/album/bharat-na-chalela-baba-bhim-ke-bina-single/1601486389, accessed on 7.11.2025]

Бхима»⁵⁵, многократно произнесенная в видеороликах, свидетельствует о восприятии Амбедкара и его наследия как фундамента для современной индийской демократии и политики социального равенства.

Социально вовлеченный буддизм Амбедкара сегодня проявляется на разных организационных уровнях от студенческих кружков в крупных индийских университетах до негосударственных организаций, занимающихся обучением и трудоустройствомdalитов. Активно развиваются иdalитская публицистика, в том числе в сети Интернет, ииздательское дело. Dalитское движение дало толчок к развитию специального направления в современной индийской антропологии, так называемых *Dalit studies*, что, в свою очередь, повлекло за собой создание специализированных научных центров по изучению зарегистрированных каст и племен (например, *Indian Institute of Dalit Studies* и *Centre for The Study of Social Exclusion and Inclusive Policy* идр.), созданию научных журналов, посвященных современному состоянию сообщества бывших неприкасаемых (например, *CASTE: A Global Journal on Social Exclusion* идр.), проведению тематических конференций ит.д. В целом можно утверждать, чтоdalитское движение, идеологией которого стал смоделированный Амбедкаром буддизм наваяны, стало одним из самых успешных проектов социально вовлеченного буддизма в современной Южной Азии.

Библиография/References

- Агаджанян А. С. Буддийский путь в XX веке: религиозные ценности и современная история стран тхеравады. М.: Наука – Восточная литература», 1993.
- Бочковская А. В. Прах памяти и единения // Смерть в Махараштре. Воображение, восприятие, воплощение / ред. И. П. Глушкова. М.: Наталис, 2012. С. 755–763.
- Ванина Е. Ю. Независимая Индия и пантеон национальных героев; трансформация в политическом времени // Вестник Института востоковедения РАН, 2022. № 2. С. 148–162. DOI: 10.31696/2618-7302-2022-2-148-162, EDN: HDOMCS
- Де Видо Э. А. Буддийские монахини Тайваня. СПб.: Academic Studies Press/ Библиороссика, 2024.
- Сидорова С. Е. О неприкасаемых и прикосновениях: символическо-материальные атрибуты необуддийской традиции в Нагпуре // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 9: Востоковедение

⁵⁵ Jaise phon nei chalela sim ke bina, vaise Bharat nei chalela Bhim ke bina.

и африканистика. 2022. № 4. С. 70–93. DOI: 10.31249/RVA/2022.04.05, EDN: KJUAPТ

Юрлова Е. С. Индия от неприкасаемых кdalитам. Очерки истории, идеологии и политики. М.: Институт востоковедения РАН, 2003.

Ambedkar, B.R. (2014) *Dr. B.R. Ambedkar Writings and Speeches, 21 vols.* New-Delhi: Ambedkar Foundation, 2014.

Ambedkar, B.R. (2021) *Annihilation of Caste: The Annotated Critical Edition.* Anand, S. (ed.) Navayana Publishing Pvt Ltd.

Bayly, S. (2014) “Western «Orientalists» and Colonial Perception of Caste”, in S. Sarkar, T. Sarkar (eds) *Castes in Modern India.* Vol. 1, pp. 47–88. New-Delhi: Orient Blackswan Private Ltd.

Beltz, J. (2005) *Mahar, Buddhist, and Dalit: Religious Conversion and Socio-political Emancipation.* New Delhi: Manohar Publishers & Distributors.

Beltz, J. (2015) “The Making of a New Icon: B. R. Ambedkar’s Visual Hagiography”, *South Asian Studies* 31 (2): 254–265.

Eppsteiner, F. (1988) *The Path of Compassion: Wrightings on Socially Engaged Buddhism.* Berkley. Parallax Press.

Galton, J. (2023) *Fake Gods and False History Being Indian in a contested Mumbai neighbourhood.* London: University College London Press.

Geertz, K. (1968) *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia.* University of Chicago Press.

George, G.M. (2013) “Dalit Movement after Dr. Babasaheb Ambedkar in India: Pitfalls, Challenges & Way Ahead”, *Buddhist Voice* 1 (3): 5–8.

Ghadage, T. (2020) “Ambedkarites in Making: The Process of Awakening and Conversion to Buddhism among Non-Mahar Communities in Maharashtra”, *CASTE: A Global Journal on Social Exclusion* 1 (2): 107–120. DOI: 10.26812/caste.vi1.220, EDN: FSJWDQ

Ghadage, T. (2023–24) “Buddhist Conversion and Marginalised Communities: An Overview of Ambedkarite Activism among non-Mahar Castes in the Marathwada Region”, *Decolonial Subversions, SI Vernacular Cultures of South Asia:* pp. 67–89.

Gopal, A. (2023) *A Part Apart: The Life and Thought of B.R. Ambedkar.* New-Delhi: Navayana Publishing Pvt Ltd.

Govind, R. (2018) “Ambedkar’s Lessons, Ambedkar’s Challenges Hinduism, Hindutva and the Indian Nation”, *Economic & Political Weekly* 53 (4): 80–92.

Husain, Z. (2023) “Ambedkarization and Dalit Assertion: Notes from Banaras District in East Uttar Pradesh”, *The Oriental Anthropologist* 23 (2): 383–395.

Jaffrelot, Ch. (2003) *India’s Silent Revolution. The Rise of The Low Castes in North Indian Politics.* New-Delhi: Permanent Black.

- Jaffrelot, Ch. (2005) *Dr. Ambedkar and Untouchability. Analysing and Fighting the Caste*. London: Hurst&Company.
- Jaffrelot, Ch. (2009) “Dr. Ambedkar’s Strategies Against Untouchability and the Caste System”, in Jodhka, S. and Thorat, S. (eds.) *Working Paper Series Indian Institute of Dalit Studies 3* (4): 1–30.
- Jaoul, N (2012) “Learning the Use of Symbolic Means: Dalits, Ambedkar Statue and the States in Uttar Pradesh”, in G. M. Tartakov (ed.) *Dalit Art and Visual Imagery*, pp. 98–126. Oxford: Oxford University Press.
- Jondhale, S. and Beltz, J. (eds.) (2004) *Reconstructing the World. B.R. Ambedkar and Buddhism in India*. Oxford: Oxford University Press.
- Junghare, I.Y. (1988) “Dr. Ambedkar: The Hero of the Mahars, Ex-Untouchables of India”, *Asian Folklore Studies* 47: 93–121.
- King, S.B. (1996) “Buddhist Social Activism”, in Ch. S. Queen, S. B. King (eds) *Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia*, pp. 401–436. State University of New York Press.
- King, S.B. (2012) “Socially Engaged Buddhism” in MacMahan D.L. (ed.) *Buddhism in the Modern World*, pp. 195–215. N.Y.: Routledge.
- Kraft, K. (1992) *Inner Peace, World Peace: Essays on Buddhism and Nonviolence*. Albany: State University of New York Press.
- Kumar, R. (2021) “Ambedkarism and Socio-Political Change in India (For June 2021)”, *Journal of Humanities And Social Science* 26 (8): 15–20.
- Kumar, V., Prasad, D., Bibhar, S.S. (2022) “Ambedkarism and the Development of Political Consciousness among Dalit-Backward Castes”, *International Journal of Arts, Humanities and Social Studies* 4 (1): 156–159.
- Mehra, S. (2021) “Ambedkar in Statues: An Alternative Iconology”, *Dialog* 38: 9–29.
- Mudnakudu, Ch. (2023) *Dalit Cosmos. Understanding Caste, Marginalisation and Dalit Literature in India*. New York: Routledge.
- Nayar, P.K. (2020) “Desecration and the politics of ‘image pollution’: Ambedkar statues and the ‘sculptural encounter’ in India”, *Celebrity Studies* 11 (1): 116–124. DOI: 10.1080/19392397.2020.1704389, EDN: UHFUUJ
- Omvedt, G. (2008) *Ambedkar Towards an Enlightened India*. New-Dehli: Pinguin Random House India.
- Paik, S. (2011) “Mahar–Dalit–Buddhist: The History and Politics of Naming in Maharashtra”, *Contributions to Indian Sociology* 45 (2): 217–241.
- Queen, Ch., Prebish, Ch., Keown, D. (eds) (2003) *Action Dharma. New Studies in Engaged Buddhism*. London: Routledge Curzon.
- Queen, Ch.S., King, S.B. (1996) *Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia*. State University of New York Press.
- Rawat, R. Ns., Satyanarayana, K. (eds.) (2016) *Dalit Studies*. Durham and London: Duke University Press.

- Shah, M.A. (2020) *The Legacy of M.N. Srinivas. His Contribution to Sociology and Social Anthropology in India*. New York: Routledge.
- Singh, U. (2010) “Exile and Return: The Reinvention of Buddhism and Buddhist Sites in Modern India”, *South Asian Studies* 26 (2): 193–217.
- Sivaraksa, S. (1988) *A Socially Engaged Buddhism*. Bangkok: Thai Inter-Religious Comission for Development.
- Tartakov, G.M. (2012) “The Politics of Popular Art in Maharashtra”, in G. M. Tartakov (ed.) *Dalit Art and Visual Imaginary*, pp. 88–97. Oxford: Oxford University Press.
- Teltumbde, A. (2018) *Republic of Caste: Thinking Equality In The Time Of Neoliberal Hindutva*. New-Dehli: Navayana Publishing Pvt Ltd.
- Teltumbde, A. (2024) *Iconoclast. A Reflective Biography of Dr Babasaheb Ambedkar*. New Delhi: Penguin Books.
- Tharoor, S. (2022) *Ambedkar. A Life*. New-Dehli: Aleph Book Company.
- Zelliot, E (1996) *From Untouchable to Dalit: Essays on the Ambedkar Movement*. New Delhi: Manohar.